باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی ـ اداره مخطوطات

شماره ثبت: ج. ۲ ۵۸۶۲

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷٫۳۱۲ الف ۸۸۵ ف/ ج ت ۱۲۵۹ مرجع ☐

سرشناسه: تنکابنی، محمد، ۱۲۲۹ ـ ۱۳۱۸، محشی.

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. حاشیه

عنوان: ایضاح الفرائد فی علم الاصول: مباحث اصل البرائة

شرح پدیدآور:

کاتب:

تاریخ کتابت:

محل نشر: تهران ناشر: مطبعه اسلامیه تاریخ نشر: [۱۲۵۹ ق]

صفحه شمار: ج. ۲ (۸۴۸ ص.) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۵ x ۱۸ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☑ ارسالی ☐

واقف: خریداری تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹

یادداشتها: کتاب از تقریرات درس حاج میرزا محمد حسن آشتیانی است که در حاشیه فرائد الاصول انصاری می باشد و توسط سید محمد تنکابنی تالیف شده است (ناقص الآخر)

موضوع(ها): ۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول ـ نقد و تفسیر. ۲. اصول فقه شیعه.

شناسه(های) افزوده: الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول. حاشیه. ب. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، ۱۲۴۸؟ ـ ۱۳۱۹ ق. ج. عنوان. د. عنوان: فرائد الاصول. حاشیه.

فهرستنگار: [illegible] تاریخ فهرستنگاری: آذر ۸۷

هذا

هو المجلد الثاني

من كتاب

المستطاب المسمّى بايضاح الفرائد

الذي الّفه الجناب المستطاب البحر المواج

الزاخر وعلم الاعلام المفاخر الجامع بين العلم والحائز

للمنقبتين فخر الفقهاء وذخر المجتهدين المحقق المدقق سيدنا و

مولانا واستادنا **السيّد محمّد** التنكابني ادام الله ايام افاداته و

قد تصدّى لطبعه الذي يتصدّى لطبع الكتب الاسلامية والساعي

في نشر الكتب الجعفرية الحامي للشريعة النبويّة و المؤيّد

لمذهب الامامية و المنتظر لقيام الدولة المهدويّة الالهية

الحاج والبائس المحتاج **السيّد احمد**

قشع الله عن سماء همّته العيوب

والمخازي وكان الطبع

في

شهر شعبان المعظم من شهور

السنة ١٣٥٨

سال ۱۳۶۸ خورشیدی بازبینی شد

اسید زدائی شد
تاریخ ۲۷/۳/۶۸

٤٨٤

مباحث اصل البرائة

ربّ يسّر ولا تعسّر

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة على اشرف الاوّلين والآخرين محمّد واهل بيته الطّيّبين الطّاهرين ولعنة الله على اعدائهم ومنكري فضائلهم ومناقبهم اجمعين الى يوم الدّين قوله والظنّ يمكن ان يعتبر فى متعلّقه قد ذكر فى اوّل الكتاب انّ الظنّ موضوع دائما وليس مثل العلم الّذى قد يكون موضوعا وقد يكون طريقا فقد يكون موضوعا للحكم الظّاهرى طريقا الى الحكم الواقعى فيكون حجّة فى باب الادلّة بمعنى انّه يكون وسطا لاثبات حكم هو من سنخ حكم متعلّقه وقد يكون موضوعا للحكم الواقعى ولا يقال له الحجّة فى باب الادلّة وان كان حجّة بمعنى الوسط مطلقا والمراد هنا القسم الاوّل لقوله ولكنّ العمل به والاعتماد عليه فى الشرعيّات موقوف على وقوع التعبّد به آه اذ هذا القسم وان كان كشفه ذاتيّا كالعلم الّا انّ حجّيّته واعتباره بمعنى جعل المظنون بمنزلة الواقع وترتيب جميع الآثار الشرعيّة المترتّبة على الواقع عليه سواء كانت بلا واسطة او معها لا بدّ ان يكون من جهة دليل دالّ على ذلك من عقل او شرع ومع عدمه فيحكم بعدم حجّيّته من جهة الادلّة الاربعة كما سلف جميع ذلك وامّا الظنّ الموضوعى فليس فيه التعبّد وترتيب آثار الواقع فى مرحلة الظاهر بل هو موضوع لنفس الحكم الواقعى فهو كساير الموضوعات الواقعيّة من الحضر والسفر وغيرهما قوله وامّا الشكّ فلمّا لم يكن فيه كشف اصلا صريح هذا الكلام انّ المراد بالشكّ هو تساوى

الطرفين كما هو مصطلح اهل المعقول والمراد فى باب شكوك الصّلوة وقيل انّه المعنى المعروف عند اهل اللّغة ايضا او قد جعله موضوعا للاصول الاربعة مع انّ موضوع الاصول سواء كانت شرعيّة او عقليّة امّا الشكّ بمعنى خلاف اليقين او عنوان ينطبق عليه وقد ذكرنا ما به يتحصّل لدفع الايراد المذكور فى اوّل الكتاب فراجع وقد اشار المصنّف ره هنا حيث ذكر فيما سيأتى ثمّ انّ الظنّ الغير المعتبر حكمه حكم الشكّ الى دفع الاشكال المذكور ايضا مع عدم اندفاع الاشكال به لانّ المأخوذ فى الاستصحاب واصل البرائة هو الشكّ بمعنى خلاف اليقين سواء فيه الظنّ الغير المعتبر ايضا لانّه المعنى اللّغوى المعروف على ما فى القاموس وغيره ولذا يكون تقديم الدّليل الظنّى الاجتهادى على الاستصحاب واصل البرائة اذا كان شرعيّا بالحكومة الّتى تكون تخصيصا بلسان التّفسير لا بالورود على ما سيجيء عنقريب قوله ويسمّى الدّليل الدالّ على هذا الحكم الظاهرى اصلا الدّليل الدالّ على الحكم الظاهرى ان لم يكن ناظرا الى الواقع او كان ناظرا اليه لكن كانت جهة النظر ملغاة كان اصلا وان كان ناظرا الى الواقع وكان اعتباره لاجل نظره يسمّى دليلا وامارة بقول مطلق ودليلا اجتهاديا عند بعضهم وهذا مع وضوحه قد اشار اليه المصنّف ره فى باب الاستصحاب فى موضع تقديمه على الاصول الثلثة وصرّح به شيخنا قدّس سرّه فى هذا المقام فعلم انّ مقصود المصنّف هنا ليس حصر الدّليل الدالّ على الحكم الظاهرى فى الاصل فتأمّل قوله وهذان القيدان اصطلاحان مأخوذان آه قال قدّس سرّه فى فوائده الجديدة فائدة المجتهد والفقيه والمفتى والقاضى وحاكم الشرع المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد لانّه بالقياس الى الاحكام الشّرعيّة الواقعيّة يسمّى مجتهدا لما عرفت من انسداد باب العلم وبالقياس الى الاحكام الظّاهريّة يسمّى فقيها لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين وبالقياس الى انّه يفتى يسمّى مفتيا وباعتبار انّه يرفع خصومة المترافعين اليه يسمّى قاضيا ومع قطع النّظر عن الترافع يسمّى حاكم الشّرع بالنّسبة الى ولاية الايتام والغائبين وغير ذلك ممّا لا يحصى كثرة ومذكورة فى الفقه وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمّى متكلّما ومحدّثا اصوليّا رجاليّا الى غير ذلك انتهى كلامه

دفع مقامه واما المناسبة التي اشار اليها المصنف فهي انهم عرّفوا الاجتهاد باستفراغ
الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي فلا بدّ ان يكون الحكم الذي تعلّق به الظنّ
حكما واقعيّا فالدليل الظني الذي تعلّق بالواقع يناسب ان ينسب الى الاجتهاد ويسمّى
دليلا اجتهاديّا وقد عرّفوا الفقه بالعلم بالاحكام الشرعيّة الفرعيّة فعلى تقدير كون
العلم بمعناه الحقيقي كما هو الظاهر يكون المراد بالاحكام هي الظاهريّة لانّ الاحكام
الواقعيّة غير معلومة غالبا لابتناء الفقه غالبا على ما هو الظنّي الدلالة او السند
ولمّا كان المطلوب في الفقه هو العلم بالاحكام الظاهريّة فناسب ان يسمّى الدليل
المثبت للحكم الظاهري دليلا فقاهيّا لكنه كما ترى موقوف على كون العلم بمعناه لا
بمعنى الظنّ ولا بالمعنى الاعمّ وجعل الاحكام ظاهريّة فقط لا الاعمّ منها ومن
الواقعيّة وفيما ذكر كلام معروف لكن لا مشاحة في الاصطلاح هذا ولا يخفى انّ
المستفاد من كلام الوحيد ره تسمية الدليل الظنّي فقط بالدليل الاجتهادي لا مطلقا
فما يستفاد من كلام المصنّف من جعل الوحيد ره مطلق ما يدلّ على الحكم الواقعي
علما او ظنا دليلا اجتهاديا حيث قال وقد يقيّد اي ما دلّ على الحكم الاوّل علما
او ظنّا بالاجتهادي ثم قال وهذان القيدان اصطلاحان آه ليس بوجيه ولعلّه قدّس
سرّه قد ظفر بكلام اخر له يدلّ على ما ذكره والله العالم قوله لا ينفع بعد قيام الاجماع
على عدم الفرق يعني انّ الاجماع قائم على عدم الفرق في حجيّة الخبر مثلا بين كون
الاصل على خلافه وعدمه فلو لم يعمل به في الصورة الثانية لكان الاجماع المذكور
فبملاحظة الاجماع المذكور يكون حكم الاصل والدليل الظنّي المعتبر حكم العامّ
والخاصّ المطلقين للزوم محذور العامّ والخاصّ المطلقين وهو كون جعل الخاصّ
لغوا لو عمل بالعامّ في مورد التعارض في مثل المقام ايضا كما لا يخفى قوله بحكمه
الواقعي الثابت له من دون مدخليّة العلم والجهل يعني انّ الحكم الواقعي لا بدّ ان
يكون لا بشرط بالنسبة الى العلم والجهل به لعدم امكان اعتبار العلم به في ثبوته الواقع
للزوم الدور كما سلف وسياتي واما بالنسبة الى موضوعه فلا يلزم ان لا يكون بشرط
اذ كما يحتمل ان يكون لا بشرط يحتمل ان يكون العلم او الظنّ او غيرهما ماخوذا فيه كما

سبق تفصيل ذلك في اوّل الكتاب قوله كانا متعارضين لا محالة لانّ كلّ من الاصل
والدليل الظنّي يثبت حكما ظاهريّا في مورد عدم العلم بالواقع والشكّ فيه فيكون كلّ
منهما في عرض الاخر وان كان بينهما فرق من جهة انّ الاوّل يثبت حكما ظاهريا في مورد
عدم النظر الى الواقع او الغاء جهة النظر فيه والثاني يثبت حكما ظاهريّا في مورد النظر
الى الواقع مع اعتبار جهة النظر فيه فاذا كان احدهما في عرض الاخر يكون تقديم الدليل
على الاصل من باب التخصيص لا من باب الورود ولا من باب الحكومة قوله ولكن التحقيق
انّ دليل تلك الامارة آه فاذا كان الاصل شرعيّا كما اذا قلنا بحجيّة اصل البرائة من
باب الاخبار لا من باب العقل وكذلك اذا قلنا بالرجوع الى الاحتياط من باب الاخبار
بان تثبت حكما شرعيّا تاسيسيّا لا بان تكون تاكيد الحكم العقل من باب وجوب دفع الضرر
المحتمل وكذلك اذا قلنا بالاستصحاب من باب الاخبار كما هو الحق يكون الدليل الظنّي
المعارض له بملاحظة دليل اعتباره حاكما عليه لانّ مثل قوله صدّق العادل معناه
ترتيب اثار الواقع على خبره وعدم الاعتناء باحتمال العدم ولا شكّ انّ معنى الاعتناء
باحتمال العدم هو الرجوع الى الاصول فيكون معنى عدم الاعتناء باحتمال العدم
لكن بعدم الرجوع الى الاصول فيكون هذا الاعتبار شارحا ومفسّرا ومبيّنا وهو معنى
الحكومة على ما سيجيئ شرحه مفصلا وبمثل هذا البيان يكون جميع التنزيلات الشرعيّة
مقدّمة على الاصول مثل قوله عليه السلام الرضاع لحمة كلحمة النسب وقوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلوة وقوله عليه السلام الفقاع خمر استصغره الناس وغير ذلك
اذ ليس في الاصول ترتيب اثار الواقع بل البناء على مؤدّياتها في مرحلة الظاهر فهي في
الحقيقة احكام عذريّة نعم في الاستصحاب ترتيب اثار اليقين السابق كما ينادي اليه
قوله لانّك كنت على يقين من طهارتك آه فهو وان لم يكن امارة لكنه قريب منها
فهو وان لم يكن في عرض ساير الامارات لكنه مقدم على ساير الاصول كاصل البرائة
والاشتغال والتخيير لما ذكرنا من انّ لسانه لسان ترتيب اثار الواقع وح ففي تقديم
ساير التنزيلات الشرعيّة مما ليست ناظرة الى الواقع بل تكون من باب التعبّد من الامثلة
التي ذكرنا وغيرها على الاستصحاب خفاء واشكال قوله واما الادلّة العقليّة القا

فاذا قلنا باصل البرائة من باب قاعدة قبح العقاب بلا بيان و قلنا بان الاخبار مؤكدة لهذا الحكم العقلي وكذا اذا قلنا باصل الاشتغال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل و قلنا بان اخبار الاحتياط مؤكدة له فحينئذ يكون الدليل الظني واردا عليهما لارتفاع موضوع اصل البرائة والاشتغال به اذ لا يكون العقاب حينئذ بلا بيان لان الدليل الظني مع فرض اعتباره يكون بيانا ولا يجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع قيام الدليل الظني على خلافهما لعدم احتمال العقاب مع وجوده وكذلك حكم العقل بالتخيير في صورة الدوران والتحير التردد ومن المعلوم ارتفاع التحير مع وجود الدليل الظني المعتبر

قوله واما اصل التخيير فهو عقلي لا غير الرجوع الى التخيير في صورة دوران الامر بين المحذورين على ما هو المشهور انما هو بحكم العقل من باب وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي فلما لم يمكن الالتزام به تعيينا وجب الالتزام به تخييرا وهذا المطلب وان كان محل نظر عند المصنف قدس سره بل سيصرح في موضعه بان المتعين الرجوع الى التوقف في الصورة المفروضة لكن الثابت عند المشهور هو الرجوع الى التخيير العقلي وجعل الاصول اربعة من جملتها اصل التخيير انما هو على رأيهم لا على رأي المصنف وغيره ممن حكم بالتوقف او بالرجوع الى اصل الاباحة او بترجيح جانب التحريم واما توهم كون التخيير المذكور شرعيا مستفادا من حكم الشارع بالتخيير عند تعارض الخبرين بتقريب ان دلالة الخبرين على نفي الثالث ظنية فاذا وجب العمل بهما في نفي الثالث وعمل بكل منهما مخيرا ففي المقام الذي يكون نفي الثالث قطعيا لا بد ان يعمل بكلا الاحتمالين تخييرا بطريق اولى فضعيف بانه قياس مع الفارق مع ان القياس بطريق اولى ليس بحجة كما يدل عليه رواية ابان وغيره وتسمية القياس المذكور بالفحوى وادراجه في الدلالة اللفظية الالتزامية ممنوعة وسيجيء شرح المطلب مفصلا حين تعرض المصنف له انشاء الله تعالى قوله ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي قد ذكرنا في صدر الكتاب ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة استقرائي لا عقلي فلا بد ان يكون المراد ان الانحصار عقلي بمؤنة الاستقراء وفيه تكلف والاظهر ان المراد انحصار موارد الاشتباه في موارد الاصول الاربعة

لا في انفسها بقرينة قوله قدس سره والاول مورد الاستصحاب والثاني مورد التخيير وهكذا وجه كونه عقليا دورانه بين النفي والاثبات واما توهم وجود اصول اخر غير الاربعة كاصل الطهارة واصل العدم واصل الاباحة والحظر وغير ذلك فقد ذكرنا اندفاعه في صدر الكتاب فراجع قوله والاول اما ان يدل دليل عقلي قد ذكرنا ان هذه العبارة اولى مما في صدر الكتاب من عبارة الاصل ومن عبارة اخرى اذ ليس في هذه العبارة تخصيص اصل البرائة بمورد الشك في التكليف ولا تخصيص اصل الاشتغال بمورد الشك في المكلف به كما في عبارتي صدر الكتاب حتى يناقش فيهما بعدم اختصاص اصل البرائة بالاول ولا اصل الاشتغال بالثاني قوله لان الشك اما في نفس التكليف لا يخفى ان في العبارة حزازتين حيث حاول فيها بيان موارد الاصول الثلثة الاولى ان المستفاد منها كون مورد البرائة هو الشك في التكليف فقط ومجرى الاشتغال هو الشك في المكلف به فقط على طبق ما ذكر في اول الكتاب وهذا هدم لما بني عليه الامر عنقريب بقوله والاول اما ان يدل دليل عقلي آه حيث ان وجه التعبير به عدولا عما ذكره في اول الكتاب بيان عدم استقامة ما هنالك واستقامة ما هنا كما اشرنا الى ذلك عنقريب والثانية ان المستفاد منها انحصار مجرى التخيير في الشك في التكليف فقط مع عدم صحته وجريانه في الشك في المكلف به ايضا كما اذا كان الدوران بين الواجب والحرام ويمكن دفع هذا الاشكال بان متعلق التكليف اذا كان مشكوكا قد يكون متعلقا للتكليف الوجوبي وقد يكون متعلقا للتكليف التحريمي وقد يكون متعلقا للتكليف المردد بين الوجوب والتحريم وهذا الاخير ايضا من موارد اصل التخيير وانما اجمل هنا اتكالا على ما سيظهر منه في مباحث الشك في المكلف به فلا اشكال وبعبارة اخرى التكليف المشكوك متعلقه اما ان يكون وجوبا مشتبها بغير الحرمة واما ان يكون تحريميا مشتبها بغير الوجوب واما ان يكون وجوبا مشتبها بالتحريم وهذا الاخير من الشبهة التي اشتبه الواجب والحرام فيهما ويكون من موارد اصل التخيير على ما سيأتي من المصنف في المطلب الثالث من الموضع الثاني وبعبارة ثالثة متعلق التكليف اذا كان ذلك المتعلق مشكوكا قد يكون

حراما مشتبها بغير الواجب وقد يكون واجبا مشتبها بغير الحرام وقد يكون حراما مشتبها
بالواجب في هذا الاخير من الشك في المكلف به الذي يجري فيه اصالة التخيير حتى
عند المصنف مثال الاول ما اذا علم بوجوب شرب ما في احد الانائين واباحة
ما في الاخر واشتبه مثال الثالث ما اذا علم بوجوب شرب ما في احد الانائين وحرمة
شرب ما في الاخر وتردد بين كون هذا واجبا والاخر حراما وبين العكس فالتخيير في
الشك في المكلف به يوجد كثيرا فيما اذا كان متعلق التكليف مشكوكا وعلى هذا فقوله
ره واما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه بيان لبعض الافراد وقد وقع منه قدس
سره في مقام ابطال الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل فيها في مقام توضيح
دليل الانسداد مسامحة في بيان مورد اصل التخيير في العبارة قد اصلحناها بقدر
الوسع فراجع ثم ان المراد بالتكليف المشكوك فيه المقصود منه نوع التكليف مقابلا للمكلف
به المشكوك فيه هو المحمولات فقط لا المحمولات المنتسبة من حيث هي كذلك ضرورة
ان العلم بها كذلك موقوف على العلم بالموضوع والمحمول والنسبة ويكون الشك فيها
تارة من جهة الشك في المحمول فقط وتارة من جهة الشك في الموضوع فقط وتارة
من جهة الشك فيهما كليهما فلا يكون الشك في متعلق التكليف مقابلا للشك فيه بالمعنى
الثاني وانما تتصور المقابلة باعتبار المعنى الاول كما هو ظاهر قوله وصور الاشتبا
كثيرة فان الصور الثنائية في كل من اشتباه الحرمة بغير الوجوب واشتباه الوجوب
بغير الحرمة ثلث والصور الثلاثية ايضا ثلث في كل منهما والرباعية واحدة في كل منهما
فمع انضمام اشتباه الوجوب والحرمة اليها تكون الاقسام والصور خمسة عشر هذا
على تقدير عدم ملاحظة كون كل واحد منهما منقسما الى اقسام اربعة من جهة كون
منشاء الاشتباه فقد النص او اجماله او تعارض النصين او اشتباه الامور الخارجية
اذ تزيد الاقسام بملاحظتها عما ذكر بكثيرة قوله وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام
بناء على ان التكليف من الكلفة بمعنى المشقة التي لا تتاتى الا في الواجب والحرام و
ان كان بحسب الاصطلاح اعم من ذلك ولذا قسموا الاحكام التكليفية الى الاحكام
الخمسة المشهورة قوله او اختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به يعني وان كان

لفظ التكليف اعم من الالزام وغيره لكن الخلاف في البرائة والاحتياط مخصوص
بنوع منه وهو التكليف الالزامي ووجه اختصاص الخلاف اختصاص ادلتهم الاتية
به لان ادلتهم العقلية من قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل لا تتاتى الا
فيه وكذلك الادلة النقلية للبرائة والاشتغال كتابا وسنة واجماعا مثل قوله تعالى
وما كنا معذبين ليهلك من هلك ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والاخبار باسرها مثل
رفع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد والناس في سعة كل شيء
لك حلال كل شيء مطلق ومن اجتنب الشبهات نجى من المحرمات وغيرها مما سيذكره
المصنف نعم يمكن ادعاء كون مثل قوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت في الاعم من التكليف الالزامي فتدبر قوله يظهر حالهما من الوجوب والحرمة
لا بمعنى انه يرجع في نفي الاستحباب ينفي الخصوصية باصل العدم واذا دار الامر
بين الاباحة والكراهة ينفي ايضا به واذا دار بين الاستحباب والكراهة تنفى
الخصوصيتان به ايضا ويلتزم بالاباحة مع جواز الرجوع الى الحكم الثالث في مثله
ففي العبارة ادنى مسامحة قوله كتعدد ان الامر في قوله تعالى جعل ذلك مثالا لاجمال
النص المراد منه ما لم يتضح دلالته اما لتعدد المعنى الموضوع له او لتعدد مجازاته
او لعدم العلم بمرجع الضمير او لغير ذلك مما شابهه مع ان التمثيل به مبني على عدم
تواتر القراءات وعدم جواز الاستدلال بكل قراءة لا تخلو عن مسامحة والشبهة
التحريمية الحاصلة منها عدم العلم بكون القران هو قوله حتى يطهرن حتى يستظهر منه
جواز المقاربة بعد النقاء ولو لم تغتسل او انه يطهرن حتى يستظهر منه عدم جواز
المقاربة بعد النقاء الى ان تغتسل وعلى اي تقدير فاللفظ ظاهر في معنى ويمكن ارادة
كونه في حكم المجمل قوله والاول منسوب الى المجتهدين لكن قال السيد المحقق الكاظمي
في شرح الوافية ان صاحب الحدائق حكى عن جميع الاخباريين وبعض الاصوليين
التوقف في الشبهة التحريمية وكانه اراد ببعض الاصوليين الشيخين وهو الذي صرح
به صاحب الفوائد المدنية وشيخنا الحر وانت خبير بانهما توقفا في العقلية دون
الشرعية فانهما قطعا بالاباحة شرعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله ولا يبعد ان

يكون تغايرها باعتبار تغاير العنوان بان يكون مرجع الاقوال الى شيء واحد وان
يكون القول بالتوقف لاجل اخبار التوقف والقول بالاحتياط لاجل اخباره و
التحريم ظاهراً لاجل انه في مورد الجهل بالواقع والقول بالتحريم واقعاً لاجل ان
الحكم ثابت في المرحلة الثانوية الواقعية في موضوع الجهل ليس له حكم غيره بوصف
الجهل وسيأتي بيانه في كلام المصنف قدس سره قوله قيل ودلالته واضحة ذكره صاحب
الفصول والمناهج قوله فامّا ان يراد بالموصول المال وهذا المعنى هو الاظهر بقرينة
الاية السابقة واللاحقة وهما قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله
وقوله تعالى سيجعل الله بعد عسر يسرا والمعنى لا يكلف الله نفساً الا انفاق ما
ايتها بالنسبة الى المرضعة وغيرها ولازمه عدم التكليف الا بقدر الوسع وقوله
تعالى فلينفق مما اتيه الله بالنسبة الى المرضعة فيصح كون قوله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا ما ايتها بمنزلة التعليل والكبرى الكلية ولا يكون كالتكرار لما سبق كما ذكره
شيخنا المحقق قدس سره في مقام توهين هذا الوجه قال الرازي في التفسير الكبير ثم
بيّن قدر الانفاق بقوله لينفق ذو سعة من سعته امر اهل التوسعة ان يوسعوا على
نسائهم المرضعات على قدر سعتهم ومن كان رزقه بقدر القوت فلينفق على مقدار
ذلك ونظيره على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقوله تعالى لا يكلف الله نفساً
الا ما ايتها اي ما اعطاها من الرزق قال السدي لا يكلف الفقير مثل ما يكلف الغني
انتهى وقيل قوله تعالى فلينفق مما اتيه الله اي وان قل يعني لينفق كل واحد من
الموسر والمعسر ما يبلغه وسعه لا يكلف الله نفساً الا ما ايتها جل او قل فانه لا
يكلف الله نفساً الا وسعها وفي الصافي ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله
اي فلينفق كل من الموسر والمعسر ما بلغه وسعه لا يكلف الله نفساً الا وسعها وفيه
تطييب لقلب المعسر سيجعل الله بعد عسر يسرا عاجلا او اجلا وهذا الحكم يجري في
كل انفاق انتهى وبما ذكر ظهر ان سبيل الاية سبيل الايات النافية للحرج مثل قوله
تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومثل قوله
تعالى ولا يكلف الله نفساً الا وسعها بناء على ما في تفسير الفخر من ان الوسع ما يسع

الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه وغيرها من الايات ولذا جمع بينهما في رواية
عبد الاعلى فلا يثبت بها الرجوع الى اصل البرائة في الشبهات التحريمية الا ان
يكون الاحتياط فيها حرجيا وسيأتي في كلام المصنف ره ضعفه قوله وهذا المعنى اظهر
وجه اظهريته عنده عدم احتياجه الى التقدير كالمعنى السابق حيث انه محتاج الى
تقدير الدفع والانفاق ونحوهما لكن قد عرفت قوة دلالة السياق على المعنى الاول
بحيث لا يعارضها وجوب التقدير المذكور مع ان التقدير المدلول عليه بدلالة
الاقتضاء في غاية الكثرة في الايات مثل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم آه وانما حرم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وغير ذلك مما لا يحصى وقد عرفت تفسير اكثر المفسرين
للاية بما ذكرنا مع ان المعنى الاول هو المناسب للامتنان على العباد بخلاف عدم
التكليف بغير المقدور مع ان المعنى الاول هو المناسب تأسيس والثاني تاكيد اذ
هو مما يحكم به بديهة العقل ولذا وردت ايات متعددة في مقام نفي التكليف الحرجي
دون التكليف بغير المقدور وسيأتي في كلام المصنف ره في بيان حديث الرفع ان
المراد بما لا يطيقون هو الحكم الحرجي دون التكليف بغير المقدور وان المراد بالاية
ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به هو معنى اخر لا التكليف بغير المقدور فانتظر قوله ومن
المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم آه نعم قد قيل ان الترك بعنوان الامتثال في المجهول
كالفعل بعنوان انه غير مقدور ولذا استدل السيد ابو المكارم على البرائة بقبح التكليف
بما لا يطاق وكذلك المحقق في المعارج والمحقق القمي في القوانين وسيأتي ما فيه
انشاء الله تعالى قوله والا لم ينازع في وقوع التكليف به آه يعني ان ترك محتمل التحريم
ليس غير مقدور لان عدم وقوع التكليف به في الشرع اجماعي عند المسلمين قاطبة فضلا
عن الاخباريين فكيف يقول الاخباريون بوقوعه في الشرع وما نقله قدس سره عن
الاشاعرة من انهم وان قالوا بامكان التكليف بغير المقدور اما مطلقا واما في غير الممتنع
الذاتي على اختلاف مذاهبهم لكنهم لم يقولوا بوقوعه في الشرع وان نقل عن بعضهم
في بيان مذهبهم الا ان الذي نقله في الفصول عن الاشاعرة يدل على قولهم بالوقوع
في الشرع قال قدس سره حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال مطلقا انه تعالى كلف الكافر

بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تعالى وان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به مع ان من جملة ما جاء به النبي ص انه لا يؤمن به فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن وانه محال بل صرح امامهم في التفسير الكبير عند بيان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بان جميع التكاليف المتوجهة الى العباد من قبيل التكليف بغير المقدور واقام ادلة ستة على ذلك من جملتها ما نقله في الفصول والتزم لذلك بتاويل الاية المذكورة وامثالها ولعل ما نقل عنهم ما يكون من قبيل الطيران في الهواء والجمع بين الضدين و غير ذلك لا مثل افعال العباد فتبصر قوله ينافي مورد الاية لان مورد الاية اعطاء المال بقدر الوسع لا الاعلام للتكليف قوله اذ لا جامع وان امكن ان يقال بان المراد بكلمة ما هو الشيء العام ونحوه لكن القدر المشترك ليس بموجود في الصلة لان الايتاء بالنسبة الى المال هو الاعطاء وبالنسبة الى الحكم هو الاعلام ولا جامع بينهما مع امكان ان يقال بعدم وجود القدر المشترك في الموصول ايضا ولو اريد به الشيء ونحوه لان المقدر على تقدير كون المراد به المال الاعطاء وعلى تقدير كون المراد به الحكم الاطاعة والامتثال ونحوهما ثم على تقدير وجود الجامع في الموصول والصلة ليست الاية ظاهرة فيه ومع عدم الظهور لا ينفع وجود القدر المشترك ضرورة لزوم الاخذ بالظواهر دون المحتمل مع انك قد عرفت ظهور الاية في اعطاء المال فقط قوله نعم في رواية عبد الاعلى آه يمكن ان يكون المراد بالمعرفة معرفة الصفات الثبوتية والسلبية للواجب وكونها عين الذات ومعرفة صفات النبي ص والائمة عليهم السلام بطريق التفصيل من الادلة العقلية والنقلية المفيدة للعلم وغير ذلك من تفاصيل المعاد وغيره مما يكون فهمهما في غاية المشقة والحرج على غالب عقول العامة القاصرة العقول الناقصة الادراك فان معرفة ذلك كذلك موضوع عنهم لانه خارج عن وسعهم وقد سمعت ما ذكره ثقة الاسلام في ديباجة الكافي من ان التكليف موضوع عن اهل الضرر والزمانة ويدل عليه الاخبار ايضا واوضحنا ذلك فيما تقدم فح لا تكون الرواية منافية لما قدمنا من ظهور الاية في عدم التكليف الحرجي قوله ومنها

قوله تعالى وما كنا معذبين الاية في سورة بني اسرائيل قوله او يلتزم بوجوب التاكيد هذا الا لتام مما يرفع ثمرة النزاع بين الاصولي والاخباري في باب الملازمة اذ ثمرته انما تظهر في مورد عدم التاكيد وانفراد العقل بحكم كما لا يخفى و مع وجوب التاكيد من باب اللطف الممتنع اخلاله تعالى به كيف يتحقق انفراده به ولاجل هذا صرح في القوانين في مقام رد الدليل الثالث للاخباريين المبتني على قاعدة اللطف بمنع وجوب هذا اللطف الخاص يعني تاكيد العقل بالنقل هذا لكن قال فيها في بعض كلماته السابقة على هذا وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف وان اللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة فبين كلاميه تناقض صريح الا ان يكون هذا الكلام المبتني على وجوب كل لطف مبتنيا على راي الاصحاب لا على رايه هذا ويمكن تحقق انفراد العقل بالحكم وحصول ثمرة النزاع بان اللطف حاصل مع بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جميع الاحكام حتى ارش الخدش للناس كما هو قول بعضهم ودل عليه الاخبار الكثيرة واختفاء الاحكام انما حصل بنقص الوسايط او مع نصب الامام الغائب ارواح العالمين له الفداء الذي بيان الاحكام قطرة من بحار فوائده عجل الله فرجه وخفائه وغيبته الباعثان على اختفاء الاحكام انما حصل بتقصيرنا ولذا قال المحقق الطوسي بان عدمه منا قوله وفيه ان ظاهر الاخبار بوقوع آه وفيه انه ذكر بعض المفسرين ونقل عن الكشاف ايضا في معناها انه وما صح واستقام منا بل استحال في سنتنا المبنية على الحكم البالغة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث رسولا فيلزمهم الحجة وهذا المعنى يشمل العذاب الاخروي ايضا وايضا فلفظة كان هنا بمعنى الاستمرار مثل قوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا الى غير ذلك فيشمل العذاب الاخروي ايضا وايضا رحمته وكرمه تعالى اذا اقتضى عدم العذاب الدنيوي الا بعد البيان فاقتضائها لعدم العذاب الاخروي بدونه بطريق اولى ومن العجب انه قدس سره اشار في الاية الثانية الى الفحوى ولم يشر اليها هنا اصلا ومما ذكر ظهر دلالة الاية على الرجوع الى البرائة عند الشك وعدم البيان ومثل الاية المزبورة قوله تعالى وما كان ربك مهلك القرى

بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تعالى وان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ماجاء به مع ان من جملة ماجاء به النبي ص انه لا يؤمن به فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن وانه محال بل صرح امامهم في التفسير الكبير عند بيان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بان جميع التكاليف المتوجهة الى العباد من قبيل التكليف بغير المقدور واقام ادلة ستة على ذلك من جملتها ما نقله في الفصول والتزم لذلك بتاويل الاية المذكورة وامثالها ولعل ما نقل عنهم ما يكون من قبيل الطيران في الهواء والجمع بين الضدين و غير ذلك لا مثل افعال العباد فتبصر قوله بينا في مورد الاية لان مورد الاية اعطاء المال بقدر الوسع لا الاعلام للتكليف قوله اذ لا جامع وان امكن ان يقال بان المراد بكلمة ما هو الشيء العام ونحوه لكن القدر المشترك ليس بموجود في الصلة لان الايتاء بالنسبة الى المال هو الاعطاء وبالنسبة الى الحكم هو الاعلام ولا جامع بينهما مع امكان ان يقال بعدم وجود القدر المشترك في الموصول ايضا ولو اريد به الشيء ونحوه لان المقدر على تقدير كون المراد به المال الاعطاء وعلى تقدير كون المراد به الحكم الاطاعة والامتثال ونحوهما ثم على تقدير وجود الجامع في الموصول والصلة ليست الاية ظاهرة فيه ومع عدم الظهور لا ينفع وجود القدر المشترك ضرورة لزوم الاخذ بالظواهر دون المحتمل مع انك قد عرفت ظهور الاية في اعطاء المال فقط قوله نعم في رواية عبد الاعلى آه يمكن ان يكون المراد بالمعرفة معرفة الصفات الثبوتية والسلبية للواجب وكونها عين الذات ومعرفة صفات النبي والائمة عليهم السلام بطريق التفصيل من الادلة العقلية والنقلية المفيدة للعلم وغير ذلك من تفاصيل المعاد وغيره مما يكون فهمهما في غاية المشقة والحرج على غالب عقول العامة القاصرة العقول الناقصة الادراك فان معرفة ذلك كذلك موضوع عنهم لانه خارج عن وسعهم وقد سمعت ما ذكره ثقة الاسلام في ديباجة الكافي من ان التكليف موضوع عن اهل الضرر والزمانة ويدل عليه الاخبار ايضا وقد وضحنا ذلك فيما تقدم منها فح لا تكون الرواية منافية لما قدمنا من ظهور الاية في عدم التكليف الحرجي قوله

قوله تعالى وما كنا معذبين الاية في سورة بني اسرائيل قوله او ملتزم بوجوب التاكيد هذا الالتزام مما يرفع ثمرة النزاع بين الاصولي والاخباري في باب الملازمة اذ ثمرته انما تظهر في مورد عدم التاكيد وانفراد العقل بحكم كما لا يخفى و مع وجوب التاكيد من باب اللطف الممتنع اخلاله تعالى به كيف يتحقق انفراده به ولاجل هذا صرح في القوانين في مقام رد الدليل الثالث للاخباريين المبني على قاعدة اللطف بمنع وجوب هذا اللطف الخاص يعني تاكيد العقل بالنقل هذا لكن قال فيها في بعض كلماته السابقة على هذا وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف وان اللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة فبين كلامه تناقض صريح الا ان يكون هذا الكلام المبني على وجوب كل لطف مبنيا على راي الاصحاب لا على رايه هذا ويمكن تحقق انفراد العقل بالحكم وحصول ثمرة النزاع بان اللطف حاصل مع بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جميع الاحكام حتى ارش الخدش للناس كما هو قول بعضهم ودل عليه الاخبار الكثيرة واخفاء الاحكام انما حصل بنقص الوسائط او مع نصب الامام الغائب ارواح العالمين له الفداء الذي بيان الاحكام قطرة من بحار فوائده عجل الله فرجه وخفاؤه وغيبته الباعثان على اخفاء الاحكام انما حصل بتقصيرنا ولذا قال المحقق الطوسي بان عدمه منا قوله وفيه ان ظاهر الاخبار بوقوع آه وفيه انه ذكر بعض المفسرين ونقل عن الكشاف ايضا في معناها انه وما صح واستقام منا بل استحال في سنتنا المبنية على الحكم البالغة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث رسولا فيلزمهم الحجة وهذا المعنى يشمل العذاب الاخروي ايضا وايضا فلفظة كان هنا بمعنى الاستمرار مثل قوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا الى غير ذلك فيشمل العذاب الاخروي ايضا وايضا رحمته وكرمه تعالى اذا اقتضى عدم العذاب الدنيوي الا بعد البيان فاقتضائها لعدم العذاب الاخروي بدونه بطريق اولى ومن العجب انه قدس سره اشار في الاية الثانية الى النحوي ولم يشر اليها هنا اصلا ومما ذكر ظهر دلالة الاية على الرجوع الى البرائة عند الشك وعدم البيان ومثل الاية المذكورة قوله تعالى وما كان ربك مهلك القرى

حتى يبعث فى امها رسولا يتلو عليهم اياتنا وما كنا مهلكى القرى الا واهلها
ظالمون على ما نبه عليه شيخنا قدس سره فى الحاشية وقوله تعالى ذلك ان لم يكن
ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وقوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم وقوله تعالى واذا اردنا
ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا و
قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه الى
غير ذلك من الايات التى تدل او تشعر بعدم الاهلاك والتعذيب الا بعد اتمام
الحجة عموما او خصوصا فهى مؤكدة لحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان قوله ثم انه ربما يورد
التناقض على من جمع آه الجامع بين الاستدلال بالاية لاصل البرائة ورد من
استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل والشرع هو الفاضل التونى قدس سره
وتقريب الاستدلال بالاية لاصل البرائة قد مضى فى كلام المصنف والاستدلال
بها لنفى الملازمة مبنى على جعل الرسول بمعناه الظاهر لا كناية عن البيان سواء
كان بلسان العقل او بالنقل وعلى ان معنى الاية عدم وقوع التعذيب فى الاخرة بدون
بيان الرسول وان حكم به العقل المستقل ايضا فتدل الاية على عدم حجية العقل اذ
لو كان حجة لوقع التعذيب على مخالفته ولو فى الجملة كالاحكام النقلية وقد رد
الفاضل التونى هذا الاستدلال بان المستفاد من الاية نفى فعلية التعذيب فى
الاحكام الالزامية العقلية ونفى ترتب فعلية التعذيب على مخالفة الواجب
والحرام العقلى لا يستلزم عدم كونه حجة وما حكم بوجوبه واجبا وما حكم بحرمته
حراما علينا اذ الواجب ما استحق فاعله الثواب وتاركه العقاب والحرام بالعكس
فمع الاستحقاق يترتب الوجوب والتحريم وان لم يكن العذاب متحققا فعلا ويمكن
رد الاستدلال بها لنفى الملازمة ايضا بان الحكم الصادر من الله تعالى للرسول
قد يكون مستفادا من الكتاب والسنة وغيرهما وقد يستفاد من العقل اذ بعدما

حكم العقل بشيء من جهة قطعه بالمصلحة او بالمفسدة فبالضرورة يقطع بان الحكم
الصادر من الله للرسول ايضا هو ما ادركه العقل لان الله تعالى يأمر بالعدل
والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا الذى ذكرنا مستفاد
من كلمات المصنف فى باب حجية القطع وغيره ومستفاد من القوانين ايضا واما المورد
للتناقض على صاحب الوافية فهو المحقق القمى ره فى القوانين حيث قال فى باب اصل
البرائة والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل
البرائة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز
العفو عن الله تعالى انتهى ووجه ايراد التناقض عليه ما اشار اليه المصنف بقوله
فان الاخبار بنفى التعذيب آه يعنى ان الاخبار بنفى التعذيب فى الاية ان دل على
عدم استحقاق التعذيب اصلا المستلزم للاباحة فلا وجه لرد الاستدلال بها
لعدم الملازمة اذ يكون ح دلالتها على عدم الملازمة تامة اذ يكون المستفاد منها
ح كون ما لم يحكم الشرع بلزومه مباحا وان حكم العقل بلزومه وان لم يدل على ذلك
بل دل على عدم فعلية العذاب وان بقى الاستحقاق له فلا تدل الاية على اصل
البرائة لان مقتضاه عدم استحقاق العقاب الملازم لعدم الوجوب والتحريم فى
مرحلة الظاهر فقول المصنف فان الاخبار بنفى التعذيب لايراد التناقض كما ان
قوله بان نفى فعلية التعذيب متعلق برد من استدل آه هذا والعجب من المحقق المزبور
حيث قال فى مقام رد الاستدلال بالاية لنفى الملازمة فى بعض كلماته ودلالة
نفى التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر وقال بعد ذلك فى مقام الاستدلال
بالاية لاصل البرائة وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى
نبعث رسولا والاستلزام انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة
عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم الا
ان يقال ان ما ذكره قدس سره فى السابق ليس مذهبا له وانما ذكره على سبيل المماشاة
ولذا قال اخيرا فالتحقيق فى الجواب ان الاية من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حى عن بينة قوله بان عدم الفعلية يكفى آه الا انه يخرج التمسك بالاية

من الاستدلال الى الجدل الذى اشير اليه في الكتاب الالهى بقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن مع ان ظاهر كثير منهم وصريح الآخرين هو الاستدلال دون الجدل فما ذكره المصنف تبعاً لصاحب الفصول من التوجيه غير مطابق لظاهر كلماتهم قوله الوقوع في العقاب في الهلاك فعلاً آه لا على سبيل الحتم بل يكون سبيل ارتكاب الشبهة سبيل ارتكاب ساير المحرمات حيث انها يترتب عليها العقاب مع عدم العفو لشفاعة الشفعاء وغير ذلك من الحسنات التى يذهبن السيئات بل يستعرف عن الوحيد نقلاً عن بعضهم ان من ارتكب الشبهة واتفق مصادفتها للحرام الواقعى يهلك لا مطلقا بل هو المستفاد من حديث التثليث ونحوه الذى هو عمدة ادلتهم اذ يظهر منها ان ارتكاب الشبهات قد يوجب مصادفة المحرمات الواقعية التى قد توجد في ضمن المشتبهات لا دائما قوله كما يظهر من بعض ما فرّعوا عليه وهو الثواب والعقاب بل القول به اولى من القول به في مقام وجوب الاحتياط لان الامر به ارشادى وفيه احتمال المفسدة بخلاف المقام بل هو الظاهر من مساق كلماتهم واستدلالاتهم مثل قوله عليه السلام ان لله حجتين حجة في الظاهر وهى الانبياء والرسل وحجة في الباطن وهى العقل وقوله تعالى على ما نقله المعصوم عليه السلام بك اثيب وبك اعاقب وغيرهما فان المستفاد منها ان المحرم العقلى مثلا والمحرم الشرعى على السواء فكما ان مرتكب المحرم الشرعى مستحق للعقاب ويحتمل عدم فعليته اما من جهة العفو عن الله تعالى ابتداء او بعد شفاعة الشفعاء او من جهة غير ذلك كذلك المحرم العقلى وصرح بما ذكرنا المحقق القمى ره حيث قال في بعض الحواشى على القوانين ان مقتضى ما تقدم من الرد ان يسلم عدم العقاب فعلا والمدعى ان العقل يحكم بالعقاب لا مع غفران الله تم قوله وجاز التمسك به هناك يعنى في مقام نفى الملازمة قوله لا دلالة لها على المطلب في المقامين اما في مقام اصل البرائة فلما ذكره المصنف من ان الآية واردة في مقام نفى العذاب الدنيوى لا الاخروى واما في مقام نفى الملازمة فلما ذكره ايضا من ان نفى العذاب فعلا لا ينافى استحقاقه والمطلوب في باب الملازمة هو ثبوت الاستحقاق فقط وقد عرفت ضعف كلا الوجهين فالانصاف دلالة الآية وامثالها على حجية اصل البرائة واما في مقام نفى الملازمة فالانصاف عدم دلالة الآية عليه كما ذكره لا لما ذكرنا مضافا الى ان ما ذكره من ظهور الآية في نفى العذاب الدنيوى ينافى تسليمه للدلالة الآية على نفى العذاب الاخروى

فعلا لا استحقاقا الا ان يكون على سبيل التنزل بل لما ذكره من كون بعث الرسول كناية عن بيان التكليف او كون العموم مخصصا بغير المستقلات العقلية قوله ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً الآية في سورة البرائة قوله وفيه ما تقدم في الآية آه يعنى ان الآية اخبار بعدم وقوع الخذلان الدنيوى من الله تعالى الا بعد البيان ولا دلالة له بتوقف الخذلان الاخروى على البيان مع ان دلالة هذه الآية اضعف من الآية السابقة لان مفادها توقف العذاب على البيان ومفاد هذه الآية توقف الخذلان على البيان وهو غير المدعى الا ان يقال بان توقف الخذلان على البيان يستلزم توقف العذاب الدنيوى على البيان بطريق اولى لان العذاب اشد من الخذلان وبهذا التقرير يظهر لك عدم اضعفية الآية الثانية عن الاولى لكن يكون ضعف الدلالة باقيا فيهما من جهة الاختصاص بالخذلان والعذاب الدنيوى هذا وبما ذكرنا في الآية السابقة يظهر لك دلالة هذه الآية ايضا على المطلوب ولا بان لفظ كان للاستمرار فيشمل الخذلان الاخروى ايضا ويتاتى فيه اولوية توقف العذاب الاخروى عليه وثانيا بانه على تقدير ظهور الآية في الخذلان الدنيوى فقط تتم دلالتها على توقف العذاب الاخروى على البيان ايضا بطريق اولى فتدبر قوله وفى دلالتها تامل ظاهر لاحتمال كون المراد بالبيّنة المعجزة الدالة على صدق الرسول صلعم وكون المراد بالهلاكة الكفر الذى يوجب الهلاك الدائم وكون المراد بالحيوة الاسلام فتدبر قوله طريق الرد على اليهود كذا في ما عندنا من نسخ الكتاب والصواب ذكر المشركين واهل الجاهلية وقد نص المفسرون فيما عندنا من كتب التفسير كتفسير الفخر الرازى ومجمع البيان والبرهان على ان هذه الآية ردّ عليهم حيث قالوا بتحريم بعض الاشياء مثل البحيرة والحام والوصيلة وقالوا ان ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورهم دون الاناث وان كانت ميتة فهم فيه شركاء وغير ذلك من عقايدهم الفاسدة ويدل على ذلك كون السورة مكية واكثر اياتها احتجاج على المشركين وعلى من كذب بالبعث والنشور كما صرح به في مجمع البيان مع ان سياق الآيات السابقة ايضا يدل على ذلك حيث قال الله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم الى قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء الى قوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الى غير ذلك من الآيات قوله فيما صدر من الله من الاحكام يعنى الاحكام الواقعية او الاعم منها ومن الظاهرية مع عدم

وانعام حرمت ظهورها ١٢ بزعمهم

عروض اختفاء شيء منها ومن المعلوم ان عدم وجدان التحريم مع شدة الفحص والبحث يوجب العلم بعدمه مع انه لو كان عدم الوجدان غير موجب للعلم وموجباً للاخذ بالعدم في الصورة المفروضة لا موجب للاخذ به في مفروض بحثنا وفي مورد اختفاء كثير من الاحكام قوله لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد آه فلعل الاخباري لا يقول بالتزام الحكم بالحرمة بل بالتزام الترك في مقام العمل لكن سيأتي في مقام حكاية ما ذكره بعضهم من المذاهب الاربعة للاخباريين القول بالاحتياط والقول بالتوقف والقول بالحرمة الظاهرية والقول بالحرمة الواقعية انه لا يبعد ان يكون تغايرها اعتبارياً وباعتبار تغاير العنوان فعليه يكون جميع الاخباريين قائلين بالحرمة اما واقعية واما ظاهرية قوله وهذه تدل على انه لا يجوز الالتزام آه لا يخفى ان التزام المشركين بترك الاكل انما كان من جهة الالتزام بالتحريم فلا وجه لقوله قده وان لم يحكم بحرمته ويشير اليه قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم قوله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد في مرأة العقول روى الصدوق بسند صحيح في الخصال والتوحيد عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص دفع عن امتي تسعة آه وانما خص الحكم بالصحة بالخصال والتوحيد لان الحديث المذكور منقول في اصول الكافي بسند فيه دفع كما سيأتي في كلام المصنف ايضا قوله دفع اثارها او خصوص المؤاخذة لا يتوقف تقريب الاستدلال على كون المراد دفع الاثار او خصوص المؤاخذة اذ يتم الاستدلال على تقدير كون المراد دفع الاثر المناسب فان الاثر المناسب المرفوع فيما لا يعلمون هو المؤاخذة وان امكن كونه غيرها في غيره كلام بعضا فكما انه على تقدير خصوص المؤاخذة في الجميع يتم المطلب كذلك على تقدير كون الاثر المناسب خصوص المؤاخذة فيما لا يعلمون ويرد على الاستدلال المزبور ايضا ان دفع المؤاخذة والعذاب فعلا لا ينافي الاستحقاق بل المناسب للامتنان والتفضل كما هو مقتضى الاختصاص بالامة المرحومة هو كونهم مستحقين للعقاب والمؤاخذة عند المصادفة لكن الله تعالى دفعه عنهم لشرف النبي فيخرج الحديث عن الدلالة على حجية اصل البرائة لان مقتضاها عدم الحرمة في مرحلة الظاهر وعدم استحقاق العقاب اصلا ويرده ان الحديث المذكور يكون ح مساقاً للجدل والرد على الاخباريين حيث التزموا بالعقاب اما مطلقا او على تقدير المصادفة ولا يكون برهانا وظاهر الاستدلال هو الثاني لا الاول قوله بان الظاهر من الموصول الى قوله هو فعل المكلف آه يمكن ان يورد عليه بان الظاهر وان كان هو فعل المكلف بقرينة الاخوات

لكن لا مانع من الالتزام بالتعميم فان شرب التتن وامثاله من الشبهات الحكمية ايضا مما لا يعلمون فان تحريمه غير معلوم كما ان شرب المايع المردد مما لا يعلمون من جهة عدم العلم بكونه شرب خمر او خل والمستفاد من الرواية دفع المؤاخذة عن كل فعل لا يعلمونه حكما او موضوعا ومن المعلوم ان منشاء تطرق المؤاخذة في المايع المردد هو احتمال حرمته لاحتمال كونه خمرا فالمرتفع اولا وبالذات هو التحريم في مرحلة الظاهر فقط فيما لا يعلمون او في مرحلة الواقع ايضا كما في مورد التكليف الشاق والاضطرار وامثالهما فالالتزام بالتعميم الموجب لتمامية الاستدلال بالحديث مما لا ضير فيه كما قررنا وليس المراد التعميم حسب ما قرره المصنف قدس سره من كون المراد بما لا يعلمون هو الحكم في الشبهات الحكمية وفعل المكلف في الشبهات الموضوعية حتى يرد بما ذكره من انه لا معنى للمؤاخذة على الحرمة المجهولة بل بالمعنى الذي ذكرنا من كون المراد هو فعل المكلف الاعم من مشتبه الحكم ومشتبه الموضوع ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره العلامة المجلسي في مرءاة العقول حيث قال بعد ذكر الحديث المرفوع الاتي المطابق لهذا الحديث ظاهره معذورية الجاهل مطلقا ويدل عليه فحاوى كثير من الايات والاخبار ولا يبعد العمل به الا فيما اخرجه الدليل ولكن اكثر الاصحاب اقتصروا في العمل به على مواضع مخصوصة ذكروها في كتب الفروع كالصلوة مع نجاسة الثوب والبدن او موضع السجود او في الثوب والمكان المغصوبين او ترك الجهر والاخفات في موضعهما آه قوله ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة لان المؤاخذة انما هي على فعل المكلف والحرمة حكم شرعي صادر انشائه من الشارع ولا معنى للمؤاخذة على ما صدر من الشارع قوله فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة آه مقصوده قدس سره ابداء الفرق بين كون المقدر المؤاخذة وبين كونه الاثر المناسب بانه على التقدير الاول يكون مفاد الحديث عدم المؤاخذة على نفس الحكم الشرعي ولا معنى له وعلى التقدير الثاني يكون مفاده دفع الاثر للحكم الغير المعلوم فيقال بان المؤاخذة كما تكون اثر الفعل الحرام كذلك تكون اثر للحرمة ونهي الشارع اذ لولا النهي لم يتحقق المؤاخذة كما انه لولا الارتكاب للمنهي عنه لم يتحقق المؤاخذة فتكون نتيجة دفع الاثر المناسب دفع المؤاخذة فيستقيم ح كون المراد مما لا يعلمون هو الحكم الشرعي المشتبه لكن تقدير الاثر المناسب على النهج المذكور خلاف الظاهر فان الظاهر عرفا تقدير المؤاخذة لا الاثر

المناسب فيه اوّلاً انّ ارتكاب الحرام سبب قريب او جزء اخير للعلّة التامّة بخلاف نهي الشارع فانّه ليس كذلك والنّهي انّما يستند الى السّبب القريب والجزء الاخير من العلّة التامّة لا الى غيره وثانياً انّ المراد تقدير الاثر المناسب ليس تقرير لفظ الاثر كما يفهم من ملاحظة النظائر مثل قوله حرّمت عليكم امّهاتكم آه وانّما حرّم عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير حيث انّ الاثر المناسب في الاوّل الوطي وفي الميتة الاكل وفي الدّم الشّرب او الاكل وغير ذلك فيكون المقدّر فيها احد المذكورات لا الاثر فيكون المراد من تقدير الاثر المناسب بالنّسبة الى الخطاء والنّسيان وما لا يعلمون وجملة ممّا ذكر في الحديث المؤاخذة وفي بعضها كالطيرة التاثير وفي بعضها غير ذلك فيعود المحذور من انّه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة و لعلّ ذلك ظاهر قوله باعتبار دلالة الاقتضاء والمدلول بدلالة الاقتضاء هو ان يكون صدق الكلام او صحّته عقلاً او شرعاً او عرفاً موقوفاً عليه قوله وهو الاقرب اعتباراً اي بحسب الاعتبار العقلي لانّ نفي جميع الاثار اقرب الى نفي الحقيقة من نفي الاثر المناسب ومن تقدير المؤاخذة في الكلّ قوله والظاهر انّ تقدير المؤاخذة في الكلّ سياتي في مقام نقل بعض الرّوايات ان رفع الخطاء والنّسيان والاكراه وما لا يطاق هي التي استوهبها النبيّ صلى الله عليه وآله من الله تعالى وحكى الله ذلك في القران بقوله ربّنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا آه فيكون التعبير بقوله لا تؤاخذنا ممّا يمكن ان يكون قرينة على انّ المقدّر في حديث الرّفع هو المؤاخذة لكن بالنّسبة الى الخطاء والنّسيان وامّا بالنّسبة الى التكاليف الشاقّة وما لا يطاق فالمستفاد من الاية حيث قال ربّنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الّذين من قبلنا ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به كون السّؤال عن رفع التكليف الواقعي والمستفاد من الرّواية اجابة الله تعالى للرّسول صلى الله عليه وآله في ذلك كلّه فالحكم بلزوم تقدير المؤاخذة في الكلّ غير واضح قوله فعن المحاسن عن ابيه آه في الوسائل هكذا في المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى واحمد بن محمّد بن ابي نصر جميعاً عن ابي الحسن عليه السلام قوله فتامّل وجه التامّل ان ما ذكر تفكيك ركيك في الرّواية لا يسوغ ارتكابه الّا ان يقال انّ النبوي المحكي في كلام الامام غير ما نحن فيه قوله اشكل الامر في كثير من هذه الامور كما في الاضطرار والاكراه والخطاء والنّسيان وغيرها قوله وما اضطرّوا اليه ذكر الاضطرار لا يناسب المقام اذ ليس ممّا استوهبها النبيّ صلى الله عليه وآله ولذا ضرب في بعض النّسخ وهو

الصّواب قوله هي بعينها ممّا استوهبها النبيّ صلى الله عليه وآله في الصّافي عن القمّي والعيّاشي عن الصّادق عليه السلام انّ هذه الاية مشافهة الله لنبيّه لمّا اسرى به الى السّماء قال النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا انتهيت الى سدرة المنتهى الى ان قال فقلت ربّنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله لا اؤاخذك فقلت ربّنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الّذين من قبلنا فقال لا احملك فقلت ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنّا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين فقال الله تبارك وتعالى قد اعطيتك ذلك لك ولامّتك الحديث وفيه عن الاحتجاج عن الكاظم عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال فقال النبيّ صلى الله عليه وآله اذا سمع ذلك امّا اذا فعلت ذلك بي وبامّتي فزدني قال سل قال ربّنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قال الله تعالى لست اؤاخذ امّتك بالنّسيان والخطاء لكرامتك عليّ وكانت الامم السالفة اذا نسوا ما ذكّروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقد رفعت ذلك عن امّتك وكانت الامم السالفة اذا اخطأوا اخذوا بالخطاء وعوقبوا عليه وقد رفعت ذلك عن امّتك لكرامتك عليّ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله اللّهمّ اذا اعطيتني ذلك فزدني فقال الله تعالى له سل قال ربّنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الّذين من قبلنا يعني بالاصر الشّدائد الّتي كانت على من قبلنا فاجابه الله الى ذلك فقال تبارك اسمه قد رفعت عن امّتك الاصار الّتي كانت على الامم السالفة كنت لا اقبل صلوتهم الّا في بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلّها لك ولامّتك مسجداً وطهوراً وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوها من اجسادهم وقد جعلت الماء طهوراً لامّتك وكانت الامم السالفة تحمل قرابينها على اعناقها الى بيت المقدس الى ان قال وقد جعلت قربان امّتك في بطون فقرائها ومساكينها الى ان قال فقال النبيّ صلى الله عليه وآله اذا اعطيتني ذلك كلّه فزدني قال سل قال ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامّتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلّف خلقاً فوق طاقتهم الحديث قوله قدّس سرّه وفات الخطاء والنّسيان الصّادرين آه ما ذكره قدّس سرّه قد جعله في مجمع البيان المعنى الثاني للاية قال قدّس سرّه والثاني انّ معنى قوله تعالى ان نسينا ان تعرّضنا لاسباب يقع عندها النّسيان عن الامر او الغفلة عن الواجب او اخطأنا اي تعرّضنا لاسباب يقع عندها الخطاء ويحسن الدّعاء بذلك

كما يحسن الاعتذار منه انتهى وفي مرآة العقول قال بعضهم معنى الاية ربنا لا تؤاخذنا بما ادى
منّا الى خطاء او نسيان من تقصير وقلة مبالاة فانّ الخطاء والنّسيان اغلب ما يكونان من عدم
الاعتناء بالشيء انتهى قوله وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط لا يخفى انّ
حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انّما هو مع امكان الاحتياط فلا بدّ من توجيه العبارة بان
يقال انّه لا يقبح المؤاخذة مع امكان ايجاب الاحتياط وشأنيته فمع انه كان مقتضى ايجاب الاحتياط
موجودا لم يوجبه الشّارع ورفعه صرّح بهذا شيخنا قدّس سرّه في مجلس البحث قوله وكذا في التكليف
الشاقّ النّاشي آه لا يخفى عدم صحّة التقييد بالقيد المذكور فانّ التّكليف الشّاقّ اذا لم يبلغ
درجة اختلال النظام ليس قبيحا اصلا ولذا وقع في الشّرايع السّابقة بل في هذه الشّريعة
المطهّرة ايضا في الجملة كالحجّ والجهاد وغير ذلك غاية الامر انّ المثبت للتكليف الشّاقّ في هذه
الشّريعة دليل خاصّ يكون مقدّما على حديث الرّفع وغيره لكونها عامة نعم يمكن عدم الغناء
عن القيد المذكور على مذهب الفاضل النّراقي قدّس سرّه من قبح التكليف الشّاقّ وعدم
وروده في الشّريعة بضرب من البيان فيمكن على قوله التّفصيل بين ما اذا كان التّكليف
الشّاقّ ناشيا عن اختيار المكلّف فلا قبح وامّا اذا كان ناشيا عن غير اختياره فيقبح لكن ما
اختاره قدّس سرّه مضعّف في محلّه وانت خبير بانّ التّوجيه الّذي ذكره المصنّف ره ضعيف
من جهة اخرى ايضا فانّ رواية الاحتجاج صريحة في وقوع التكاليف الشّاقّة الّتي لم تنشأ
عن اختيار المكلّف ايضا في الشّرايع السّابقة مثل كون صلوتهم في بقاع معلومة وان بعدت
وحمل قرابينهم على اعناقهم الى بيت المقدّس وقرض اجسادهم عن النجاسة اذا اصابتها وغير ذلك
قوله قدّس سرّه فلا يبعد ان يراد به العذاب والعقوبة لا يخفى انّ ما ذكره ينافي استشهاد الامام
عليه السّلام بالاية في مقام نقل حديث الرّفع ففي اصول الكافي عن عمرو بن مروان قال سمعت
ابا عبد الله عليه السّلام يقول قال رسول الله صـ رفع عن امّتي اربع خصال خطاؤها و
نسيانها وما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وذلك قول الله عزّ وجلّ ربّنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا ربّنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الّذين من قبلنا ربّنا ولا تحمّلنا ما لا
طاقة لنا به وقوله الّا من اكره وقلبه مطمئنّ بالايمان لكن ما ذكره قدّس سرّه موافق لبعض
التفاسير للاية ففي مجمع البيان قوله ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به قيل فيه وجوه الاوّل

ما يثقل علينا تحمّله من انواع التكاليف والامتحان والثّاني انّ معناه ما لا طاقة لنا به من العذاب
عاجلا واجلا والثالث انّه على سبيل التعبّد وان كان سبحانه لا يكلّف احدا ما لا يطيقه
انتهى والمعنى الاوّل مطابق لما نقلنا من الرّواية فيكون قوله ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به
عطفا تفسيريا والمعنى الثّاني مطابق لما ذكره المصنّف ره وقد سمعت ما في رواية الاحتجاج من قوله
تعالى وقد فعلت ذلك بك وبامّتك فقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع
الامم ان لا اكلّف خلقا فوق طاقتهم فذيله يدلّ على انّ المراد به المعنى الثالث الّذي ذكره
في مجمع البيان وانّ المراد به هو المعنى الظاهر منه وقوله تعالى وقد رفعت عنهم عظيم بلايا
الامم يفهم منه انّ المراد المعنى الثاني الّذي ذكره في مجمع البيان وذكره المصنّف قدّس سرّه
والله العالم قوله وان ذكرها بعض الفحول هو العلّامة على ما حكاه في مفتاح الكرامة قال
بعد نقل مذهب ابن ادريس بصحّة الصّلوة في الثّوب المغصوب نسيانا مستدلا بانّه قد رفع
النّسيان عن الامّة ومعناه رفع جميع احكامه لانّه اقرب المجازات الى الحقيقة من رفع بعضها
كالعقاب عليه وردّه المصنّف بمنع العموم في احكام النسيان لانّه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور
مع الاكتفاء بالاقلّ قوله وهو كما ترى اذ كثرة الاضمار انّما يلزم لو قدّر كلّ اثر على حده وليس
بلازم بل يمكن ان يقدّر لفظ واحد مثل لفظ الاثار او اللّوازم او ما يجري مجراهما فلا يلزم
ما ذكر قوله وفيه انّما يحسن الرّجوع اليه يعني انّ المدّعى اثبات ظهور الرّواية في رفع المؤاخذة
ولا ربط له بالاخذ بالقدر المتيقّن لانّ الاخذ بالقدر المتيقّن انّما هو في صورة اجمال
الرّواية وتردّدها بين الاقلّ والاكثر والّا فلو كان اللّفظ ظاهرا في شيء يجب الاخذ به سواء
كان قدرا متيقّنا ام لا فالطّريقة المذكورة لا تلائم ما هو المدّعى قوله يوجب عدم التخصيص
في عموم الادلّة آه الادلّة المثبتة للاثار على ضربين قسم يثبت الاثار الّتي لا تنافي ثبوت
المؤاخذة كالادلّة الدالّة على الضّمان والدّية والكفارة ونحوها في موضوعاتها مطلقا
في الخطاء والنسيان والجهل والاضطرار وفي مورد الحرج وغيرها وقسم يثبت الاثار
الّتي تكون لازمها العقلي لو لم يكن مانع هو ثبوت المؤاخذة مثل ما دلّ على وجوب شيء
او حرمته او جزئيّته شيء او شرطيّته في الموضوعات اللّابشرط من العلم والجهل والخطاء و
النّسيان والعمد والحرج وغيرها وحديث الرّفع لا يوجب التخصيص في شيء منهما على

تقدير المؤاخذة اما القسم الاول فظاهر لانها لاتنافي ثبوت المؤاخذة ولا عدمها فلا
يكون حديث رفع المؤاخذة مخصصا لها اما القسم الثاني فهو وان كان لازمه لولا المانع
ثبوت المؤاخذة لكن استحقاق المؤاخذة اثر عقلي مترتب عليه وحديث الرفع على التقدير
المذكور انما يرفع ما هو لازم الادلة المذكورة ولا يكون مخصصا لها في شيئ وانما يكون
مخصصا لو ارتفع به اثر من الاثار الشرعية والمفروض عدمه هذا ولكن لا يخفى انه لا بد
من التخصيص بناء على تقدير المؤاخذة بناء على ما سيجيء من المصنف عنقريب من ان المرفوع
لا بد ان يكون حكما شرعيا يكون الرفع متوجها اليه بالذات والى المؤاخذة ثانيا وبالعرض
كوجوب التحفظ في الخطاء والنسيان ووجوب الوضوء والغسل وغيرهما والحرمة وغيرها
في موارد الحرج والاضطرار وما لا يطاق ووجوب الاحتياط في مورد ما لا يعلمون و
غير ذلك بل الرفع في بعضها واقعي لا ظاهري غاية الامر ان التخصيص على تقدير المؤاخذة
اقل منه على تقدير جميع الاثار فلا يشمل موارد الضمانات والكفارات والديات وكذلك
غيرها مما يشبهها ومما ذكرنا يظهر ان ما يستفاد من ظاهر كلام المصنف هنا لا وجه له
ولعل الوجه في عدوله عن ذلك بقوله فان المخصص اذا كان مرددا بين ما يوجب قلة الخارج
آه وبالجملة فكلام المصنف هنا مختل النظام قوله وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها اذ
لا بد من حمل الادلة المثبتة للاثار المزبورة على غير صورة الخطاء والنسيان والجهل و
الاضطرار وامثالها فيكون تخصيصا لا محالة قوله فتامل وجه التامل ان قوله السابق
من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة يدل على
ان الكلام في الشك في اصل التخصيص والتعليل بقوله فان المخصص اذا كان مجملا من جهة
تردده آه انما يأتي في الشك في مقدار التخصيص بعد الفراغ عن ثبوت اصل التخصيص و
يمكن دفعه بان المقصود بيان المطلب في المقام بطريق اولى لان ظهور اللفظ في العام في
الاول ظهور وضعي بخلافه في الثاني والظهور الوضعي اقوى فاذا كان ظهور اللفظ في تمام
الباقي في الثاني موجبا لرفع اجمال الخاص فكونه موجبا لرفع اجماله في الاول اقوى ويمكن ان
يكون وجه التامل ان ما يصلح للتخصيص اذا كان مجملا بالاجمال المفهومي فقد يكون مرددا
بين معنيين متباينين يكون باحدهما مخصصا دون الاخر مثل قوله اكرم العلماء الا زيدا

واشترك زيد بين العالم والجاهل وحكم هذا القسم الاخذ بظهور العام والحكم بكونه مبينا
لاجمال زيد وحمله على زيد الجاهل كما صرح به المصنف في باب ظواهر الالفاظ وقد يكون
مرددا بين معنيين كذلك ولكن يصلح كونه بكل واحد منهما على سبيل البدل مخصصا كما في المثال
المذكور على تقدير كون زيد مشتركا بين شخصين كلاهما عالم وحكم هذا القسم سراية اجماله
الى العام فيحكم بعدم حجيته بقدر الاجمال ولا فرق في هذا الاخيرين كون الاجمال مفهوميا
كالمثال او مصداقيا كاقتلوا المشركين الا بعض اليهود وقد يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهو
على ضربين ضرب يكون الاقل غير داخل في الاكثر مثل اكرم العلماء الا الزيدين مع اشتراكه
بين شخص مسمى به وشخصين مسميين بزيد وحكم هذا حكم المتباينين وضرب يكون الاقل
داخلا في الاكثر مثل اكرم العلماء الا فساقهم او لا تكرم فساقهم اذا شك في كون الفاسق
مرتكب الكباير فقط او يعمه ومرتكب الصغائر وحكمه انه اذا كان المخصص متصلا يسري
اجماله الى العام فيخرج العام عن الحجية بقدر الاجمال واما اذا كان منفصلا كما في المقام
لا يسري اجماله الى العام بل يحكم بظهوره ولكن يكون الخاص باقيا على اجماله ولا يكون العام
موجبا لظهوره ودفع اجماله خصوصا اذا كان المخصص المزبور حاكما كما في المقام اذ لا معنى لكون
المحكوم مبينا لاجمال الحاكم وشارحا له فيكون التامل على هذا التقدير في كون العام مبينا
لاجمال الخاص وموجبا لظهوره فلا يصح قوله الا ان يراد اثبات ظهورها في رفع المؤاخذة هذا
لكن ذكر شيخنا دام في الحاشية في مقام بيان وجه التامل ان التمسك بظهور العام في دفع
اجمال الخاص محل كلام فيما لو ورد هناك عام وورد دليل منفصل مجمل يوجب تخصيصه
على تقدير ولا يوجبه على تقدير اخر كما اذا ورد من المولى امر باكرام العلماء وورد منه
نهي عن اكرام زيد وكان مشتركا بين عالم وجاهل فانه لا اشكال في ان اجماله لا يسري
في ظهور العام وانما سراية ظهوره في اجماله ودفعه والحكم بانه ظاهر من جهة اصالة العموم في
ارادة الجاهل فهو محل تامل ومن هنا امر شيخنا بالتامل وان كان الاظهر عندنا دفع العموم
للاجمال آه وقد عرفت شرح الكلام في ذلك مضافا الى منافاته لما صرح به المصنف في باب حجية
ظواهر الالفاظ من تسليم دفع العموم لاجمال الخاص في الصورة المزبورة كما عرفت مناعنقريب
هذا لكن ما ذكر في وجه التامل مناف لما ذكر في التقريرات المنسوبة اليه من تسليم بقاء

العام

العام على ظهوره ودفعه لاجمال الخاص المردد بين الاقل والاكثر اذا كان منفصلا ويمكن ان يكون وجه التامل ما اشرنا اليه عنقريب من ان المخصص اذا كان حاكما وشارحا لا يكون العام المحكوم ظاهرا ومبينا لاجمال الخاص ورافعا لاجماله لكونه طليقيا بالنسبة اليه ولو كان المخصص المزبور منفصلا كما في المقام والله العالم وهو الحاكم قوله اذ لا يعقل دفع الاثار الشرعية على الخطاء والسهو اه انما لا يعقل اذا كان المراد من الرفع هو المعنى الحقيقي واما اذا كان المراد منه الاعم من الدفع كما سياتي التصريح به منه قدس سره فلا شك في صحة دفع الاثار الشرعية المترتبة على الخطاء والسهو من حيث هذين العنوانين كما لا شك في صحة دفع الاثار الشرعية المترتبة على الموضوعات لا بشرط العنوانين المذكورين مع انه يشبه ان يكون الحق في معنى الحديث دفع ما كان ثابتا في الامم السابقة من الاحكام المترتبة على الخطاء والنسيان وغيرهما فيكون الرفع بمعناه الحقيقي وينبه عليه الاختصاص بالامة المرحومة وان الاصل الحقيقة وقد صرح بذلك في رواية الاحتجاج وقد ذكرنا ما ذكر فيها بالنسبة الى التكاليف الشاقة ورفعها ايضا وكانت الامة السالفة اذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقد رفعت ذلك عن امتك الحديث ويجري ذلك بالنسبة الى جميع الفقرات التسع المذكورة في الرواية فيكون المراد دفع ما كان منها ثابتا اولى في الجملة في الامم السابقة وما سياتي من رواية متضمنة لعدم نجاة احد من النبي صلى الله عليه وآله وسلم دونه من الحسد والطيرة والتفكر فلا بد من طرحها او تاويلها بما لا ينافي ما ذكرنا وسياتي الكلام فيه ويدل على ما ذكرنا في معنى الحديث ما سياتي من الاشكال في دفع الاحكام اللابشرطية بالنسبة الى النسيان وما لا يعلمون والخطأ فانظر وعلى ما ذكرنا يكون المراد دفع الاثار المترتبة على الخطاء والنسيان من حيث هذين العنوانين من غير اشكال ويفهم من كلامه في المقام حيث حكم بعدم المعقولية ومثل بما ذكر ان المراد دفع الاثار الثابتة في هذه الشريعة وهو مناف لما صرح عنقريب من ان دفع الامور المذكورة من خواص امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو من مثله غريب قوله ثم ان المراد بالاثار الاثار الشرعية آه انما يكون المراد ذلك لان الشارع من حيث انه شارع شانه بيان اثبات الاحكام الشرعية ورفعها وانما يكون المراد الاثار الشرعية بلا واسطة لقصور

اخبار البرائة عن اثباتها وكذلك الامر في ساير الاصول العملية حتى الاستصحاب حيث انه لا يكون مثبتة كمثبتها حجة لقصور اخباره كاخبارها ودلالتها على اثبات الحكم الشرعي مع الواسطة وكذلك اثبات الملزومات لموارد هالان لسان اخباره اثبات اللوازم لا الملزومات وليس السبب في ذلك تعارض الاصل الاحتمالي في الثابت والمثبت في الاستصحاب كما ذكره في الفصول لما سياتي بل لما ذكرنا وكذلك الاصول الموضوعية كاصالة الصحة وقاعدة الشك بعد الفراغ وبعد المحل وسياتي التصريح بذلك منه قدس سره في تضاعيف كلماته في باب الاستصحاب فانظر قوله فان قلت على ما ذكرت يعني من ان المراد الاثار الشرعية اللابشرطية الثابتة لموضوعاتها بلا واسطة قوله واما المؤاخذة فليست آه مع انها متفرعة على المخالفة بقيد العمد اذ مناطها وهو المعصية لا تتحقق الا بذلك فاللازم ذكره ايضا قوله والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون تصوير المرتفع فيما لا يخلو عن صعوبة واشكال اذ هو اما الحكم الواقعي ومن المعلوم انه غير صحيح لان الحكم الواقعي لا يمكن تغييره بالعلم والجهل لاستلزامه الدور والتصويب الباطل واما الحكم الفعلي وهو ايضا غير صحيح لانه ليس شيئا وراء الحكم الواقعي غاية الامر انه حكم واقعي منجز وليس مجعولا بجعل عليحدة حتى يرتفع بحديث الرفع وايضا العقل مستقل بقبح العقاب من غير بيان فلا مقتضي للحكم الفعلي حتى يرتفع بحديث الرفع وايضا الحكم الفعلي على تقدير تسليم كونه مجعولا بجعل عليحدة ليس لازما للحكم الواقعي اللابشرط حتى لا يتخلف عنه فكم من حكم واقعي ثابت في مرحلة الواقع ولم يصل الى مرتبة الفعلية والتنجز في اوايل البعثة وفي امثال زماننا ايضا واما وجوب الاحتياط وهو ايضا غير صحيح لانه ثابت في موضوع الجهل والشك وليس لا بشرط حتى يرتفع بحديث الرفع وايضا هو ليس لازما للحكم الواقعي اللابشرط لتخلفه عنه كثيرا مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا مقتضي لثبوته وما سياتي في باب الشك في الجزئية من كفاية توهم ثبوت المقتضي ايضا غير مسلم وايضا على تقدير كون وجوب الاحتياط لازما اثرا للحكم الواقعي فهو ليس اثرا شرعيا بل هو حكم عقلي وقد اشار الى ذلك حيث امر بالتامل في اوائل الكتاب في فروع العلم الاجمالي وسياتي التصريح به منه قدس سره في هذا الجزء من الكتاب وبما ذكر ظهر الخلل في ما ذكره

المصنف واما ما يمكن ان يقال في تصحيح المطلب من ان المرتفع هو الحكم الواقعي لكن لا
مطلقا بل باعتبار بعض مراتبه وهو الحكم الفعلي فليس المرتفع اوّلا هو الحكم الفعلي حتى
يرد الاشكال او ان المرتفع هو الحكم الواقعي باعتبار بعض اثاره وهو وجوب الاحتياط او
ان المرتفع ثانيه وجوب الاحتياط لا نفسه ففساده غني عن البيان سيّما الاخير ويأتي
بعض ما ذكر في الخطاء والنسيان فالمناسب التشبّث بذيل ما ذكرنا عنقريب من ان
الحديث اشارة الى نسخ بعض ما كان ثابتا في الشرعية السابقة مما لا ينافي حكم العقل بقبح
التكليف مع ترتبه على العنوانات المذكورة فتدبّر قوله ونظير ذلك ما يرد لما يقال اي نظير
الاشكال الذي ذكر في قوله فان قلت ما يقال في ردّ من تمسّك آه وكون هذا نظيرا له من
جهة كونه توهّما ناشيا مما ذكر من ان المرفوع هو الاثار الشرعية اللاشرطية بلا واسطة
كالتوهّم المذكور في قوله فان قلت والّا فهذا ليس نظيرا له في الحقيقة لان ما سبق
مبنيّ على عدم امكان دفع المؤاخذة ولا الاثار الشرعية بلا واسطة وهذا التوهّم مبنيّ
على تمامية دلالة الحديث وعدم تطرقه في مقام التمسّك به على عدم وجوب الاعادة
فالفرق بينهما بيّن وجعل هذا الكلام اشارة الى ما سيذكره بقوله ويردّه ما تقدم في
نظيره من ان الرفع آه يصلح المطلب لانه نظير ما ذكره هنا من ان المرتفع هو ايجاب التحفظ
الذي هو امر مجعول بالذات ويلزمه ارتفاع امر غير مجعول لكن العبادة لا تساعد هذا المعنى
اصلا بل لا بدّ ان يقال ونظير ذلك ما رد بما يقال في ردّ ردّ من تمسّك اه كما لا يخفى ثمّ
انّ قوله من انّ آه بيان لما يقال قوله ما تقدم في نظيره وهو ما ذكره عنقريب من انّ
المرتفع هو ايجاب التحفظ ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع امر مجعول بالذات
مترتّب عليه امر غير مجعول قوله فتامّل وجه التامّل انّ الشرطية والجزئية ليستا من
المجعولات الشرعية وسياتي في باب الاستصحاب نقلا عن السيد الصدر قدس سره
انّه الذي استقرّ عليه راي المحققين الّا ان يقال انّ الرفع متعلّق بالحكم الشرعي اعني
وجوب السورة او الاستقبال مثلا وهو ايضا محلّ منع لانّ خطاب الناسي غير معقول
لانّ المكلّف اذا التفت الى الخطاب يرتفع النسيان فلا يمكن تعلّق حكم به وجعل النسيان
والعمد من قبيل الحضر والسفر بان يكونا منوعين للاحكام غير صحيح لما ذكرنا من عدم امكان

جعل الناسي موضوعا للخطاب ولانّ الحكم الواقعي ثابت في الموضوع اللابشرط من العلم
والنسيان والّا لزم كون العلم بالحكم شرطا فيه وهو الدور المحال والتصويب الباطل و
وجوب الاعادة او القضاء حيث قلنا به انّما هو بعد الالتفات لا حين النسيان وليس
الحكم الشرعي الفرعي كالشرطية والجزئية على القول بالمجعولية اذ هما لا يستلزمان الخطاب
فيمكن تعلّق الرفع بهما حين النسيان بخلاف الوجوب المستلزم للخطاب نعم اذا فعل الناسي
الصلوة مثلا بلا سورة بعد فرض قصد القربة وامتثال الامر الواقعي مع استمرار النسيان
كانت صلوته بدلا عن الصلوة المأمور بها مشتملة على مصلحتها مسقطة لامرها وان لم
تكن مأمورا بها اذا قاد الدليل الى ذلك فتكون نظير التوصليات من جهة ان الاتيان
بها وان كانت بمقدمات محرّمة تسقط الوجوب في المقام مثلها من جهة الاسقاط لا
من جهة الحرمة كما لا يخفى وكذا الكلام في الجهر والاخفات والقصر والاتمام حيث انّ
الجاهل فيهما معذور فانّه بعد قصد القربة ايضا بدل عن المامور به مسقط عنه مع انّ
التكليف الواقعي ثابت لم يتغيّر عن حاله وكذلك الوضوء لاجل غايات اخرى لا لاجل الصلوة
فانّه يكون مسقطا للرجحان الذاتي بعد فرض عدم كونه للصلوة وعدم وجوبه لغايات
اخرى هذا وقد ذكر بعض المحققين في هذا المقام انّ انتزاعية الاحكام الوضعية لا ينافي
كونها شرعية اذ المراد من الشرعية في المقام ما ينالها يد التصرف بالرفع والوضع ولو بالواسطة
وهي كذلك بتبعية ما ينتزع منها من الاحكام التكليفية ثم قال وان ابيت الّا عن كون
الاحكام الوضعية ليست بشرعية فنقول انّ المرفوع نفس ما انتزع عنه الجزئية والشرطية
وهو وجوب المركب منه او المقيد به الى اخر ما قال ويظهر فساد ما ذكره اخيرا مما ذكرنا من
انّ الناسي ليس قابلا للخطاب وضعا ورفعا وما ذكره اوّلا ممنوع بانّ الاحكام الوضعية
اذا كانت انتزاعية فكيف تكون من الاحكام والانشاءات الشرعية وعلى تقدير جواز
تسميتها بالشرعية فاذا كانت تابعة للاحكام التكليفية فامّا ان ترتفع المنتزع عنها وامّا
ان لا ترتفع فعلى الاوّل لا اشكال في ارتفاع الاحكام الوضعية ايضا لكن بتبعيتها فيكون
المرتفع اوّلا وبالذات هو الاحكام التكليفية وعلى الثاني لا معنى لارتفاع الاحكام الوضعية
مع بقاء ما انتزعت منه والله العالم قوله نظير ساير المحرّمات الالهية آه مثل اكل الدّم

والميتة ولحم الخنزير وغير ذلك في حال المخمصة والضرورة الشديدة والتداوي وغير
ذلك نعم هناك كلام في جواز التداوي بالخمر او شربه لدفع ضرر الجوع والعطش فقد ذهب
الشيخ في محكي خلافه ومبسوطه على عدم جوازه مع ان المصرح به في كثير من الاخبار جوازه ايضا
والتفصيل في محله قوله عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ويستثنى من ذلك القتل
فانه لا يجوز ارتكابه بل يجب عليه تحمل الضرر وان كان نفسيا وكذلك استثنى في بعض الاخبار
البرائة عن امير المؤمنين عليه السلام وان جوز السب في مقام التقية والتفصيل في محله
ايضا قوله وظاهره رفع المؤاخذة عن الحسد اما ان يكون المرفوع حرمة الحسد شرعا وانكان
حراما خلقيا واما ان يكون المؤاخذة بان يكون حراما في الشرع لكن اخبر الشارع بالعفو عنه نظير
الظهار وغيره واحتمال العفو وان كان حاصلا في جميع المعاصي غير الكفر الا ان الشارع
اذا اخبر بالعفو عن معصية فيقطع به لامتناع الكذب عليه هذا اذا كان اخبار الشارع قطعيا
والا فلا يحصل القطع بالعفو ويكون مظنونا والظاهر الاول كما في نظائره من الخطاء والنسيان
وغيرهما مما ذكر في الحديث اذ المرفوع فيها هو الحرمة وان المؤاخذة مرتفعة بتبعيتها قوله
مع مخالفته لظاهر الاخبار آه فان ظاهرها بل ظاهر كثير من الآيات كونه حراما شرعيا قوله
ويمكن حمله على ما اذا لم يظهره آه وهذا الحمل قوي متين قد ذكره المجلسي ره في البحار ايضا كما
سيأتي نقله ويؤيد هذا الحمل ان اصل الحسد حاصل بغير الاختيار وقلما يخلو احد عنه
ان لم نقل بعدم خلو احد منه كما سيأتي فكيف يكون حراما مطلقا قوله في مرفوعة الهندي
عن ابي عبد الله ع هكذا ما عندنا من النسخ وفي نسختنا من الكافي النهدي بتقديم النون
على الهاء وكذا في الوسائل عنه وفي الرجال محمد بن احمد النهدي بتقديم النون وهو حمدان
القلانسي كوفي فقيه ثقة خير قوله ورود ثلثة لا يسلم منها احد رواه ابن الاثير في
محكي النهاية قوله وسيأتي في رواية الخصال ان المؤمن اه لم يذكر ذلك فيما سيأتي في مقام
نقلها فكانه سهو من قلمه الشريف وفي الوسائل نقل الرواية عن الخصال كما نقله المصنف
وليس فيها الا ان المؤمن لا يستعمل حسده نعم في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي مالك الحضرمي عن حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع قال
ثلثة لم ينج منها نبي فمن دونه التفكر في الوسوسة في الخلق والطيرة والحسد الا ان

المؤمن لا يستعمل حسده قوله ولاجل ذلك عد في الدروس لما ذكره مبني على ان
الحسد مع عدم التظاهر لا يكون معصية عنده وليس في كلامه دلالة على ذلك قوله و
في الشرايع ان الحسد معصية وكذا في القواعد ايضا ولا دلالة في كلامه ايضا على ما
ذكره المصنف ففي كشف اللثام في شرح كلام العلامة ولما كان كل منهما قلبيا كان
التظاهر بذلك قادحا في العدالة وفي المبسوط انه ان ظهر منه سب وقول فحش فهو فاسق
والا ردت شهادته للعداوة انتهى وقد نسب في مرآة العقول حرمة الحسد مطلقا الى
المشهور بل في المسالك في شرح كلام المحقق لا خلاف في تحريم هذين الامرين والتهديد
عليهما في الاخبار وهما من الكباير فيقدحان في العدالة مطلقا وانما جعل التظاهر
بهما قادحا لانهما من الاعمال القلبية فلا يتحقق تاثيرهما في الشهادة الا مع اظهارهما
وانكانا محرمين بدون الاظهار ومع ذلك فما ذكره المصنف من الحمل تبعا للعلامة
المجلسي قدس سرهما لا يخلو عن قوة كما اشرنا اليه قال العلامة المجلسي في البحار بعد ان
نقل عن العلامة في المختلف ان الشيخ ره جعل الحسد ما الاولى تركه وان ابن ادريس
قال بوجوب تركه وانه الاقرب اقول ان نظر الشيخ ره جعل الحسد الى ما اوما اليه
سابقا ان الحسد المحرم انما هو مع اظهاره لا مع عدم الاظهار واما اصل الحسد فهو
مكروه آه قال في مرآة العقول في مقام شرح رواية النهدي المروية في الكافي الى قوله عليه
السلام ما لم يظهر بلسان او يد قوله والحسد ما لم يظهر بلسان او يد يدل على ان الحسد
ليس بمعصية مع عدم الاظهار وهو خلاف المشهور ويؤيده قوله في خبر الروضة لم
يخل منها نبي فمن دونه وهو انسب بسعة رحمة الله ونفي الحرج في الدين فانه قل من
يخلو من ذلك فما ورد من ذم الحسد وعقوباته يمكن حمله على ما اذا كان مع الاظهار انتهى
قوله واما الطيرة قال في محكي النهاية الاثيرية فيه لا عدوى ولا طيرة الطيرة بكسر الطاء
وفتح الياء وقد تسكن هي التشأم بالشيء وهو مصدر تطير طيرة وتخير خيرة ولم يجئ من
المصادر هكذا غيرهما واصله فيما يقال التطير بالسوانح والبوارح من الطير والظباء و
نحوهما وكان ذلك يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع وابطله ونهى عنه واخبر انه ليس
له جلب نفع ودفع ضر وقد تكرر ذكرها في الحديث اسما وفعلا ومنه الحديث ثلث لا

يسلم منهما احد الحسد والطيرة والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق ومنه الحديث الاخر الطيرة شرك وما منا الا ولكن الله يذهبه بالتوكل هكذا جاء الحديث مقطوعا ولم يذكر المستثنى ثم قال وانما جعل الطيرة من الشرك لانهم كانوا يعتقدون ان التطير يجلب لهم نفعا او يدفع عنهم ضرا اذا عملوا بموجبه كانهم اشركوه مع الله في ذلك وقوله ولكن الله يذهبه بالتوكل معناه اذا خطر له عارض التطير فتوكل على الله وسلم اليه ولم يعمل بذلك الخاطر غفره الله ولم يواخذه به قوله والمراد اما دفع المؤاخذة وهذان المعنيان مما يستفاد مما ذكره ابن الاثير في النهاية على ما حكينا عنه وذكرهما المجلسي قدس سره في مرآة العقول ايضا قال قدس سره كون الطيرة موضوعة يحتمل ثلثة معان الاول وضع المؤاخذة والعقاب عن هذا الخطور والثاني دفع تاثيرها عن هذه الامة ببركة ما وصل اليهم من الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والثالث ان المراد بوضعها دفعها والمنع والزجر عن العمل بها فلا يكون على سياق ساير الفقرات والاول اظهر انتهى باختصار وما جعله قدس سره اظهر هو المتعين ان قلنا بان المرفوع هو الاثر الشرعي فيكون دفع المؤاخذة بتبعيته وان قلنا بامكان دفع الاثر العادي والعقلي فللثاني ايضا وجه قوله والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان في امر الخلقة قال العلامة المجلسي ره في مرآة العقول قدس سره والوسوسة في التفكر سيأتي انشاء الله عن ابي عبد الله ثلث لم يعر منها نبي فمن دونه التفكر في الوسوسة في الخلق والطيرة والحسد الا ان المؤمن لا يستعمل حسده وعلى التقديرين يحتمل هذه الفقرة وجوها الاول ان يكون المراد وساوس الشيطان بسبب التفكر في احوال الخلق وسوء الظن بهم بما يشاهد منهم فان هذا الشيء لا يمكن دفعه عن النفس لكن يجب عليه ان لا يحكم بهذا الظن ولا يعمل بموجبه من القدح فيهم ورد شهاداتهم ونحو ذلك ويؤيده الخبر الذي رواه في النهاية حيث ذكر مكانها الظن وقال واذا ظننت فلا تحقق الثاني التفكر في الوساوس التي تحدث في النفس في مبدء خلق الاشياء وان الله سبحانه من خلقه وكيف وجد واين هو مما لو تفوه به لكان كفرا ويؤيده الاخبار التي مضت في باب الوسوسة وحديث النفس وقد روت العامة في صحاحهم انه سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الوسوسة فقال تلك محض

الايمان ثم قال الثالث ان يتفكر في القضاء والقدر وخلق اعمال العباد والحكمة في خلق بعض الشرور في العالم كخلق ابليس والموذيات وغير ذلك كله معفو عنه اذا لم يستقر في النفس ولم يحصل بسببه شك في حكمة الخالق وعدله ولعل الاول هنا اظهر وان كان للثاني شواهد كثيرة انتهى وما ذكره المصنف اولا هو المعنى الثاني الذي ذكره قدس سره وما ذكره ثانيا هو المعنى الاول الذي ذكره والمعنيان الاخيران مبنيان على تقدم التفكر على الوسوسة والمعنى الاول على العكس وان كان يمكن ابتناء الكل على الكل وقد اشار اليه المصنف بقوله وهما واحد وقد ورد في النبوي الاول تقديم التفكر على الوسوسة وكذا فيما نقل في مرآة العقول والوسائل عن الكليني ثلث لم يعر منها نبي فمن دونه التفكر في الوسوسة في الخلق الى قوله صلى الله عليه وآله الا ان المؤمن لا يستعمل حسده وكذلك في رواية الخصال التي سينقلها المصنف ثلثة لم يعر منها نبي فمن دونه الى قوله والحسد ومع ما عرفت من المعنى الصحيح ووجوده في روايتين او ثلث كيف يذكر المصنف ان الثاني لعله اشتباه من الراوي قوله وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففي صحيحة آه قد ذكر المصنف خمس روايات كلها مذكورة في الكافي وقد اقتصر عليها كما انه اقتصر عليها في فقه الرضا على ما حكي اروي انه سئل العالم عليه السلام عن حديث النفس فقال من يطيق ان لا تحدث نفسه وسئلت العالم عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء فيها يقول لا اله الا الله واروي ان رجلا قال للعالم يقع في قلبي امر عظيم فقال قل لا اله الا الله وفي خبر اخر لا حول ولا قوة الا بالله وروي عنه ان الله تبارك وتعالى عفى لامتي عن وساوس الصدور واروي عنه ان الله تجاوز لامتي عما تحدث به انفسها الا ما كان يعقد عليه واروي اذا خطر ببالك في عظمته وجبروته او بعض صفاته شيء من الاشياء فقل لا اله الا الله محمد رسول الله علي امير المؤمنين اذا قلت ذلك عدت الى محض الايمان وكثير من هذه الروايات بعينها مطابقة لما في الكافي وقد سمعت رواية العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن الوسوسة فقال تلك محض الايمان وروى ايضا عنه صلى الله عليه وآله قال ان الله تجاوز لي عن امتي ما حدثت به انفسهم ما لم يتكلم به او يعمل به قيل امره بالتوحيد لوجوه الاول ان لا يأتيه الموت وهو على تلك الحال الثاني نفي ما القى في نفسه ان لا اله الا هو الثالث ان

تلك الكلمة تطرد الخبيث وتدفعه الرابع ان سلسلة الممكنات منتهية الى ما لا يوجد له موجد
قوله الوسوسة فى امور الناس وسوء الظن بهم قد سمعت ان المجلسى قدس سره قد ذكر
هذين المعنيين مع المعنى الثالث فى مرآة العقول وقد ذكر هذين المعنيين فى السماء و
العالم قال بعد الذكر المعنى الثانى ويؤيده ما رواه الجزرى فى النهاية مشيرا به الى قوله واذا ظننت
فلا تحقق قوله فى الخصال بسند فيه رفع قال صاحب الوسائل فى الخصال عن ابيه
عن احمد بن ادريس ومحمد العطار عن الاشعري رفعه الى ابيعبد الله عليه السلام ثلث
لم يعر منها نبى الى قوله والتفكر فى الوسوسة فى الخلق وفى الوسائل ايضا محمد بن يعقوب
عن على بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن ابى مالك الحضرمى عن حمزة بن حمران
عن ابيعبد الله ع ثلثة لم ينج منها نبى فمن دونه التفكر فى الوسوسة فى الخلق والطيرة
والحسد الا ان المؤمن لا يستعمل حسده وقد نقله المجلسى ره ايضا عن الكافى بهذه
العبارة فيمكن كونهما حديثين ويمكن كونهما حديثا واحدا ورد بطريقين مسند و
مرفوع لكن العمل بالخبرين بالنسبة الى الانبياء والائمة المعصومين مشكل اذ المشهور
كما عرفت على كون الحسد حراما مطلقا وعلى تقدير كونه مكروها او خلاف الاولى
لا يليق بنبينا والائمة عليهم السلام والتفكر فى الوسوسة قد عرفت ان له ثلثة معان
كلها لا يليق بالانبياء خصوصا نبينا ص وكذلك الائمة عليهم السلام وما ذكره الصدوق
فى معنى الحديث وان كان موجبا لتنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام وحسنا من هذه
الجهة الا انه لا يتاتى فى كلمة فمن دونه وحمل الحديث على المعنى الظاهر بالنسبة الى فمن
دونه وعلى خلافه بالنسبة الى المعصومين ع يوجب تفكيكا ركيكا فطرح الحديث اولى او
يحمل الامور الثلثة بالنسبة اليهم عليهم السلام الى امر غير اختيارى يمر كالبرق الخاطف و
لا يستقر اصلا بحيث لا يمكن التحرز عنه لاحد من المخلوقين متعين والله العالم قوله
قوله التطير بالنبى او المؤمن ليس لفظ المؤمن فى الخصال فان فى حكاية الطيرة فى هذا
الموضع هو ان يتطير منهم قومهم واما هم عليهم السلام فلا يتطيرون وذلك كما قال
قال الله عز وجل عن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله وكما
قال اخرون لانبيائهم انا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم الاية واما الحسد فهو ان

يحسد الا ان يحسد والى ان قال واما التفكر فى الوسوسة فى الخلق فهو بلواهم عليهم
السلام باهل الوسوسة لا غير ذلك وذلك قوله ثم فقتل كيف قدر يعنى قال للقران
ان هذا الا سحر يؤثر والمجلسى فى السماء والعالم ايضا نقله هكذا فلعل ذكر لفظ المؤمن
سهو من قلمه الشريف او كان فى نسخة ره هكذا قوله ما حجب الله علمه عن العباد الظاهر من نسبة
الحجب الى الله كون المحجوب مشتبه الحكم فان شان الشارع بيان الحكم الكلى لا الجزئى فلا تشمل
الرواية الشبهة الموضوعية قوله وفيه ان الظاهر يمكن ادعاء شموله للحكم الذى اختفى
بعد البيان فانه ايضا مما حجب الله علمه عنا بعد تقصير المقصرين وعلى تقدير ظهوره فيما
ذكره المصنف فالاجماع المركب ات هنا اذ لم يقل احد من الاخباريين بالفصل بينهما اذ
هم يقولون بوجوب الاحتياط مطلقا سواء لم يبينه اصلا او عرض الجهل بعد البيان ولا
يخفى انه يتاتى فيه ايضا ما سيذكره فى الناس فى سعة آه من ان الاخباريين لا ينكرون
عدم وجوب الاحتياط آه فالمناسب ذكره فى هذا المقام ايضا قوله ومنها قوله الناس فى سعة
ما لا يعلمون وقد نقل فى القوانين بكلمة لم وعلى التقديرين تحتمل كلمة ماء الموصولة
والمصدرية الزمانية وعلى التقدير الاول لا بد من التلفظ بكلمة سعة بدون التنوين
والاضافة الى ما وعلى الثانى بالتنوين فيكون المعنى الناس فى سعة مدة عدم علمهم ولعل الثانى
بالثانى والاول بالاول انسب وعلى التقديرين فالظاهر من الرواية انشاء الحكم الظاهرى
فى مورد عدم العلم بالحكم الواقعى فمعنى الحديث ان الناس فى وسعة شرب التتن مثلا من
حيث كون حكمه الواقعى غير معلوم لهم اى تكون ذمتهم بريئة فحكمهم البرائة والاباحة دون
الاحتياط وهذا يعاد من اخبار الاحتياط ولا يكون من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل
مع انك ستعرف عدم دلالة اخبار الاحتياط على وجوبه فى المقام فمن هذه الجهة ايضا
يكون دلالته تامة قوله وفيه ان الظاهر من الرواية اه ظهور الرواية فى ما ذكر مستفاد
من الباء السببية فى صورة الجهل المركب قوية بخلاف صورة الجهل البسيط اذ السببية قوله فتامل وجه التامل
ان التخصيص بصورة الشاك الغير المقصر مما لا بد منه سواء كان الجهل بسيطا او مركبا بل هذا
التخصيص لازم فى جميع اخبار الباب ولا يختص فيما نحن فيه قوله فى مرسلة الفقيه كل شىء مطلق ام
وعلى ما روى عن الشيخ قدس سره فى الامالى حتى يرد امر او نهى ووقع للمحقق القمى ره هنا

ما هو ظاهر الفساد قال قدس سره في مقام ذكر الدليل العقلي المبني على التحسين والتقبيح العقليين وما اورد عليه من قوله تعم وما كنا معذبين وغيره في بيان ما حققه في كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي في عداد كلماته قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغايته ويدفعه كلمة حتى وهذا اعتراف منه بالصواب ومر الحق ثم قال بعد ذلك دفع اشكال تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري ومنه قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بقولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا وهذا الكلام مع منافيته لما سلف منه ظاهر الفساد لانه انكار للحكم الظاهري واساس لجريان ما ذكر في جميعها ومع ذلك فلم يعرف ذلك من احد منهم سوى المحدث البحراني وقد نقلنا عبارته في صدر الكتاب فيما علقنا عليه مع ان ما ذكره في الواجب المشروط في باب امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وفي باب الخطاب الشفاهي وغيرهما من انحلاله الى حكمين ثبوتي للواجد وسلبي للفاقد غير صحيح ايضا لان الوجوب المشروط هو الانشاء على بعض التقادير[٢] ولا يخفى ان الانشاء على بعض التقادير ثابت للواجب سواء ثبت المعلق عليه او انتفى اذ الشرطية لا تستلزم صدق الشرط بل تجتمع مع كذبه ايضا كما ذكره المنطقيون فما ذكره من الانحلال غير مستقيم والله العالم قوله وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج آه في الوسائل محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا قال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها آه وفيها بعد قوله فانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها فقلت فان كان احدهما متعمدا والاخر بجهل فقال الذي تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا ففي نسخة الكتاب والحدائق والقوانين باي الجهالتين اعذر وكذا في فوائد الوحيد ره و

[٢] ولان الوجوب المطلق هو الانشاء على جميع التقادير

في نسخة الوسائل والكافي والجواهر باي الجهالتين يعذر بالفعل المضارع وهذا هو الظاهر اذ لا معنى للسؤال عن المعذورية في صورة الجهل بكونها في العدة بعد السؤال عن الاعذرية خصوصا من مثل عبد الرحمن الراوي للرواية الذي قال في حقه الصادق عليه السلام على ما في الرجال الكبير يا عبد الرحمن كلم اهل المدينة فاني احب ان يرى في رجال الشيعة مثلك وقال في حقه علماء الرجال ثقة ثقة وجيه وكان وكيلا لابي عبد الله عليه السلام له كتاب وعلى ما ذكرنا فلا حاجة الى ما ذكره بعض المحشين في هذا المقام من احتمال كون اعذر فعل ماض من باب الافعال اي صار ذا عذر وانه لا يبعد ان يكون هذا انسب حيث لا وقع للسؤال عن المعذورية في الجهالة الاخرى بعد السؤال عن الاعذر منهما كما لا يخفى فان قيل لا وقع للسؤال عن المعذورية بجهل كونها في العدة مطلقا بعد قوله عليه السلام احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك قلنا اهونية الجهل بالتحريم انما تقتضي معذورية الجاهل به دون الاخر فيناسب السؤال عنه هذا وقد استدل بالصحيحة المزبورة لاصل البرائة في الشبهة التحريمية الحكمية الوحيد البهبهاني على ما نقله عنه في مفاتيح الاصول وقال في فوائده العتيقة في مقام استدلال الاخباريين في ضمن كلماته التي ساقها بل ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج التصريح بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم وقال العلامة المجلسي في مرآة العقول في شرح الصحيحة المرقومة الثالث صحيح ويدل على معذورية الجاهل بالحكم مطلقا فيمكن ان يريد به ما ذكره الوحيد قدس سرهما وفيه ان سؤال الراوي انما كان عن الحكم الوضعي اعني سببية التزويج للحرمة الابدية فيكون الجواب منزلا عليه سواء كان الجهل بالعدة او بالمحرمة التي هي حكم تكليفي ويدل عليه ايضا قوله اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقوله فهو معذور في ان يتزوجها وقوله في الجزء الذي تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا وعلى هذا فلا معنى لحمل المعذورية والاعذرية على الحكم التكليفي مضافا الى ان الجهل بالتحريم لا بد ان يحمل على الجهل المركب او الغافل لقوله عليه السلام وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط ولا يعقل فيهما الانشاء الحكم الظاهري بالاباحة فكيف يمكن الحكم بشمول الاعذرية للحكم التكليفي ايضا وعلى ما ذكرنا تكون الرواية دالة على معذورية الجاهل

بالتحريم بالمعنيين المزبورين في الحكم الوضعي المزبور فان كان هناك اجماع بسيط او مركب
على الحاق الجاهل البسيط بالجاهل المركب فيحكم بالمعذورية في الحكم الوضعي فيه ايضا والّا
فلا واما الجهل بالعدة باقسامها فلا بدّ ان يحمل على البسيط بقرينة المقابلة فانّ تعليل معذورية
الجاهل بالتحريم بانه لا يقدر معها على الاحتياط يدلّ على قدرة الجاهل بالعدة عليه والّا
لكان تعليلا بالعلّة المشتركة للفرق وهو قبيح فتدلّ الرواية على معذوريته بحسب الحكم
الوضعي وتدلّ على معذورية الجاهل المركب بالعدة في الحكم الوضعي ايضا بالطريق
الاولى نعم يمكن في الصورة الاولى الحكم بالمعذورية بحسب الحكم التكليفي ايضا بمعنى عدم
المؤاخذة ان كان غافلا وكذا ان كان معتقدا للجواز مع القصور لا التقصير لكنه خارج عن
مسئلة البرائة والاشتغال لانهما انما يكونان في مورد الشك ولهدم قدرتها على الاحتياط
كما اشار اليه المصنف ره ومقصود المستدل الرجوع الى البرائة التى لا تتاتّى الّا في مورد
الشك وبمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير الاستدلال لا ما ذكره المصنف كما لا يخفى على
من تدبّر قوله وفيه ان الجهل بكونها في العدة آه بقي قسم اخر وهو الشك في كونها في العدة
من جهة عدم العلم بحالها من انها في سنّ من تحيض او يائسة متوفّى عنها زوجها او مطلقة
مدخولا بها او غير مدخول بها ويمكن ادّعاء ظهور الرواية فيه فقط ولا يجري فيه استصحاب
بقاء العدة بل يمكن ادّعاء جريان استصحاب عدم كونها فيها كما قيل لكنه ايضا شبهة موضوعية
خارجة عن محلّ الخلاف مع فرض عدم جريان الاستصحاب ايضا وكان الاولى للمصنف ذكر
هذا القسم ايضا قوله مع ان مقتضى الاستصحاب آه وكذلك اصل الفساد المسلّم في المعاملات
ولا يعارضه عموم اوفوا بالعقود وغيره لانه في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية ومع
جريان الاستصحابين او احدهما لا يجري اصل البرائة لوروده او حكومته عليه ويرد
على الاستصحاب الذى ذكره المصنف بانه مخالف لمذهبه فان الشك في المقام شك في
المقتضي والاستصحاب انما يكون حجة عنده في الشك في الرافع دون المقتضي ويمكن
دفعه بانّ استصحاب الليل والنهار من المسلمات حتى عند الاخباريين ايضا ولا فرق
بينهما وبين غيرهما من استصحاب الشهر وغيره فيكون هذا القسم من الشك في المقتضي ملحقا
بالشك في الرافع في جريان الاستصحاب فيه ايضا لكن هذا انما يتمّ اذا كان انقضاء

العدة بالشهور واما اذا كان بالاقراء فلا يتمّ التوجيه ويرد على الاستصحاب المذكور ايضا
بانه اذا كانت الرواية ظاهرة في المعذورية في الحكم التكليفي ايضا في الصورة المزبورة فلا يمكن
ردّ الرواية من جهة مخالفتها للاستصحاب لانه انما يجري في مورد عدم الدليل على الخلاف
وكذلك اصل الفساد قوله ومنه يعلم انه لو كان الشك الخ كون الشبهة في المقدار حكمية
مما لا شبهة فيه لان ازالة الجهل فيها وظيفة الامام عليه السلام فقط وليست من
جهة الامور الخارجية ويظهر من قوله قدّه مضافا الى تصريحه فيما بعد جريان الاستصحاب
في هذه الصورة ايضا وفيه اشكال لان المقام مثل الغروب الذى يشك فيه من انه استتار
القرص او ذهاب الحمرة فاذا شك في الجزء الاخير انه اخر اليوم ام لا فان اجرى الاستصحاب
في الجزء المذكور لم يكن له حالة سابقة وان استصحب اليوم يكون الاصل بالنسبة اليه
مثبتا اذا لم نقل بكون الواسطة خفية لكن على تقدير عدم جريان الاستصحاب المذكور
يجري اصل الفساد ولا يعارضه عموم اوفوا بالعقود وان كانت الشبهة حكمية لعدم جريانه
قبل الفحص اجماعا وعلى تقدير عدم جريان الاستصحابين المذكورين لا بدّ من الرجوع الى
الاحتياط وقاعدة الاشتغال بل الحكم كذلك في جميع الموارد قبل الفحص حتى في الشبهات
الوجوبية الحكمية قوله لاصالة بقاء العدة واحكامها عدم المعذورية ليس لاجل
اصالة بقاء العدة واحكامها بل لاجل وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل
الفحص مطلقا كما اشرنا حتى لو لم يجر الاستصحاب ايضا مع ما عرفت من الاشكال في جريان
الاستصحاب المذكور عن قريب ثمّ ان الجمع بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي غير سديد
لان معنى الاستصحاب الموضوعي هو ترتيب الاحكام فلا معنى لاستصحاب الحكم ايضا
وسيجيء في باب الاستصحاب تحقيقه فلعله على راى الغير قوله بل في رواية انه اذا علمت
وهي حسنة يزيد الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام فيها قلت وان كانت تعلم ان عليها
عدة ولا تدري ما هي قال اذا علمت ان عليها عدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم قوله وكذا
مع الجهل باصل العدة يعني باصل تشريع العدة فتكون الشبهة حكمية ايضا ويجب فيه
الاحتياط قبل الفحص مع ان الاصل فيه الفساد ولا يعارضه عموم اوفوا لما ذكر عن قريب
قوله وعليه يحمل تعليل آه قد ذكر في الحدائق ان الرواية متكفلة لحكم امرين الجاهل بالحكم

جهلا ساذجا والجاهل بالموضوع قال الجاهل بالحكم جهلا ساذجا غير متصوّر له بالمرّة لا يتصوّر الاحتياط في حقه بالكلية لعدم تصوّره الحكم بالمرّة كما عرفت وامّا الجاهل بكونها في عدّة مع علمه بتحريم التزويج في العدّة فهو جاهل بموضوع الحكم مع معلوميّة اصل الحكم له وهذا يمكنه الاحتياط بالفحص والسؤال من كونها ذات عدّة ام لا الّا انه غير مكلّف به بل ظاهر جملة من الاخبار مرجوحيّة الفحص والسؤال كما حققناه في محلّه انتهى والظاهر من كلامه حمل الجهل بالعدّة المذكور في الرواية على القسم الاوّل الذي لم يذكره المصنّف وذكرنا انّ الظاهر من الرواية اعني الجهل بالعدّة من جهة عدم العلم بحالها الذي هو من الشبهة الموضوعيّة وحمل الجهل بالحكم على القسم الثاني وهو الغافل فتبصّر قوله الّا انّه اشكال يرد على الرواية على كلّ تقدير يعني انّ الاشكال يرد على الرواية على جميع التقادير سواء اريد من الجاهلين في الرواية الشاكان او الغافلان او الاوّل في الاوّل والثاني في الثاني اذ على الاوّل يلزم الكذب بداهة قدرة الشاك على الاحتياط وعلى الثاني يلزم التعليل بالعلّة المشتركة للفرق والاولويّة وعلى الثالث يلزم التفكيك كذا قيل في بيان ورود الاشكال على كلّ تقدير لكنّه مناف لظاهر العبارة لانّ مرجع الضمير في قوله الّا انّه هو تخصيص الجاهل بالتحريم بهذا التعليل الذي يدلّ على قدرة الجاهل بالعدّة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل فيفهم منه كون الاشكال هو هذا فقط واصرح منه قوله ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين حيث جعل الاشكال منحصرا في لزوم التفكيك فالاولى في حلّ العبارة ان يقال ان اشكال لزوم التفكيك وارد على كلّ تقدير سواء حمل الجهل بالعدّة على الجهل في الشبهة الموضوعيّة فقط او على الجهل في الشبهة الحكميّة فقط اذ عليهما قوله فتدبّر فيه وفي دفعه وجه دفع الاشكال المذكور ان ظاهر الباء في قوله وامّا اذا كان بجهالة هو السببيّة فيكون السؤال والجواب واردين في الجهالة التي تكون سببا للتزويج والجهل بالحرمة انّما يكون سببا للتزويج اذا كان جهلا مركّبا لوجوب الفحص مع التردّد والجهل البسيط بخلاف الشبهة الموضوعيّة اعني الجهل بالعدّة فان الاستناد الى الجهل فيها لا ينحصر في الجهل المركّب بل يجيء في الجهل البسيط ايضا لعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة ولذا علّل الامام عليه السلام اهونيّته بقوله انّه لا يقدر على الاحتياط معها لانحصار الاوّل في الجهل المركّب دون الثاني كذا قال شيخنا

قدس سره في مجلس البحث وذكر في الحاشية انه ليس في الرواية تفكيك بعد حمل الجهل فيها على المعنى الاعمّ اي عدم العلم بالواقع مع ارادة الخصوصيّة من الخارج فاللفظ استعمل في الجامع ويعلم ارادة الخصوصيّة في الموردين بقرينة التعليل والى ما ذكرنا اشار بقوله فتدبّر فيه وفي دفعه وهو كما ترى وان كان هو يرجع التفكيك كما انّ ما ذكره في مجلس البحث وان كان تفكيكا لكنه ليس تفكيكا ركيكا اذ قاد اليه الدليل قوله وقد يستدلّ على المطلب اخذا من الشهيد في الذكرى قال الشهيد في مقدّمات الذكرى الاصل الرابع دليل العقل وهو قسمان الاوّل قسم لا يتوقف على الخطاب وهو خمسة الاوّل ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين الثاني التمسّك باصل البرائة عند عدم دليل خاصّ ويسمّى استصحاب حال العقل وقد نبّه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وشبه هذا انتهى وليس في كلامه الاستدلال بالحديث لاصل البرائة في الشبهة الحكميّة بل لعلّ مراده التمسّك به في الجملة وفي الشبهة الموضوعيّة وقد ذكر وشبه هذا فلعلّ مراده الاستدلال بجميع الاخبار بجميع اقسامه وممّا نقلنا يظهر ان ما في حاشية شيخنا قدّس سرّه من انّ الحديث ما رواه في الذكرى عن الكافي في باب نوادر المعيشة بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان لا يخلو عن مسامحة فلعلّه وجده في غير الموضع المزبور قوله وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية بيان ما يتعلّق بالحديث المذكور في الكتاب الذي ذكره صاحب الوافية في مقام نقل استدلال القائلين بالاباحة والبرائة اقول الموصوف بالذات للحكم الشرعي من الحلّ والحرمة هو بعض الافعال الاختياري الذي ليس ممّا يضطرّ اليه الانسان في بقائه الى ان قال ثمّ ان بعضا من هذا البعض من الافعال ان لم يرد بحكمه نصّ لا بلفظ خاصّ ولا عامّ علم كونه فردا له يصدق عليه انه من جملة الاشياء التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلّقه مندرجا تحت جنس له نوعان او تحت نوع له صنفان وعلم من النصّ حليّة احد النوعين او الصنفين وحرمة الآخر ام لا فالاوّل كاكل اللحم المشترى من السوق مثلا والثاني كاستعمال الحنيشة التي اشتهرت في هذه الازمنة مثلا فان الشارع جعل اكل اللحم المذكّى حلالا واكل الميتة حراما وليس في حكم اللحم الذي اشتريناه نصّ ويحتمل ان يكون فردا من الصنف المذكّى كما يحتمل ان يكون من الصنف الآخر وامّا

قال السيّد الصدر في شرح الوافية في مقام

الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين يحتمل كونها فرد الواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا ريب انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشترك القسمان ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما غير معلوم و يفترقان بان الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم المشتري المتردد بين الميتة والمذكى هو حلال او حرام لقلنا لا نص فيه بخصوصه ولكنه ان كان من المذكى فحلال وان كان من الميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير عقد القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه بل لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع بحرمنا باكل الحرام ولو فرضنا استعمال جميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الى ان قال فقوله كل شيء فيه حلال او حرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال الى قوله لعلم حكمه ام لا على ما نقله المصنف ره الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء تعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء الجزئي المعين وحينئذ يكون المعنى انه يحتمل فيه الحل والحرمة للاشتباه في كونه فرد الحلال او الحرام مع العلم بهما بنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه انتهى كلامه رفع مقامه قوله من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها آه لان الافعال الاضطرارية كالتنفس في الهواء وهضم الغذاء لا يتصف بحكم حتى الحلية مطلقا حتى عقلا كما هو واضح وكذا

الاعيان المذكورة كجابلقا وجابرسا بداهة ان موضوع الحكم هو فعل المكلف قوله و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز يعني ان الغرض من الوصف وهو جملة قوله فيه حلال وحرام لانها صفة نحوية لشيء شيئان احدهما الاحتراز عما ذكر من الافعال الاضطرارية وغيرها وثانيهما بيان ما فيه الاشتباه وان ما فيه الاشتباه الحلية والحرمة لا شيء آخر غيرهما ويرد عليه ما قيل بان كلتا الخاصتين تستفادان من قوله حتى تعلم انه حرام اذ يستفاد منه ان المقصود بيان حكم المشتبه لان الحكم الواقعي لا يتقيد بمثل القيد المذكور فيستفاد منه الاحتراز المذكور وان الاشتباه في الحلية والحرمة لا في غيرهما قوله سواء علم حكم لكلي فوقه آه هذا بكلا شقيه ناظر الى الشبهة الموضوعية وقوله ام لا ناظر الى الشبهة الحكمية والشق الاول على تقدير كون المراد بالشيء الذي فيه حلال وحرام الجزئي الخارجي والشق الثاني على تقدير كونه الكلي كما يفهم مما نقلنا عنه و سيأتي في كلام المصنف ايضا ومثال الاول اللحم الخارجي الجزئي المشتري من السوق المردد بين كونه فردا من المذكى وبين كونه فردا من الميتة فقد علم حكم الكلي الفوق اي المذكى بانه حلال والميتة بانها حرام ويكون الاشتباه في اندراج المشتبه تحت المذكى او الميتة ومثال الثاني لحم الغنم مثلا او لحم الغنم المشتري من السوق مثلا الذي له نوعان او صنفان المذكى منه والميتة فقد علم حكم الكلي الذي تحت ذلك اللحم من المذكى والميتة ويكون الشك في اللحم من جهة الشك في تحققه في ضمن ايهما فلو علم تحققه في ضمن المذكى كان حكمه معلوما بانه حلال وكذا لو علم اندراجه تحت الميتة علم كونه حراما والمقصود من معلومية حكمه مع العلم بالتحقق هو معلومية الحصة المتحققة لا مطلقا كما هو واضح كما ان مراده من الكلي[٢] في الشق الاول كونه اعم من المشتبه مطلقا ومراده من الكلي التحت كونه اخص منه مطلقا والمقصود في كلا الشقين بيان حكم المشتبه الخارجي والمعنيان متغايران بالاعتبار وقد سمعت فيما نقلنا عنه ان حاصل المعنيين امر واحد يعني حاصل جعل الشيء جزئيا وكليا ومن التامل فيما ذكرنا ظهر بطلان ما ذكره بعض محشي القوانين من ان قوله او تحته لا فائدة فيه لان المشتبه الذي يكون تحته شيء يكون كليا لا محالة وهذا الكلي الفوقاني اذا تحقق في ضمن التحتاني المعلوم الحكم لا يعلم حكمه من حيث انه كلي بذلك

[٢] الفوق

وانما يعلم حكم الحصة المتحققة منه فى ضمن التحتانى وهو لا يرفع الجهالة عن اصل الكلى
وكذا ما ذكره البعض الاخر من محشيه من التمثيل للكلى المعلوم حكمه الذى تحت المشتبه
بالفقاع بالقياس الى كلى المسكر المشتبه حكمه مع معلومية حرمة الفقاع المشكوك فى
كونه مسكرا فهو بحيث لو علم تحقق المسكر فيه لعلم حكم المسكر ايضا لانه يعلم ان الفقاع
انما حرم لاجل كونه مسكرا وهو كلى تحته والا فلا يعلم حكم المسكر لانه يعلم انه انما حرم
لاجل عنوانه الخاص اذ فيه مع انه مجرد فرض لا تحقق له فى الخارج ولذا رماه بالتكلف
انه خارج عن موضوع البحث لانه فيما اذا كان هناك كلى له صنفان او نوعان صنف او
نوع منه حلال وصنف او نوع منه حرام ولم يعلم تحقق الكلى فى الصنف الاول حتى
يحكم بكونه اى الحصة المتحققة فيه حلالا او فى الصنف الاخر مثلا حتى يحكم بكونه حراما
وما ذكره قده خارج عن ذلك بالمرة مع عدم معلومية كون الفقاع صنفا او نوعا من
المسكر كما فرضه فكيف يكون مثالا لما نحن فيه وكذا ما ذكره بعض محشى الكتاب من ان
المراد بالكلى الفوق ان يكون بين عنوان المشتبه والكليين الذين علم حكمهما عموما من
وجه كلحم الغنم المشترى من السوق المردد بين المذكى والميتة مع العلم باباحة المذكى
وحرمة الميتة والمراد بالكلى التحت ان يكون بين عنوان المشتبه وبين العنوانين الذين
علم حكمهما عموم وخصوص مطلقا كالمايع المردد بين الخمر والخل مع العلم بحرمة الخمر
وحلية الخل وجه الفساد انه مناف لظاهر لفظ الفوق مع ان فيه تفكيكا مضافا الى
تصريح السيد قدس سره فى الشبهة الموضوعية بانقسامه الى القسمين اذا كان كليا
وانقسام نوعه اليهما اذا كان جزئيا والقسم لابد ان يكون اخص من المقسم والنقض بجواز
تقسيم الحيوان مثلا الى الابيض والاسود مع ان كلا منهما اعم منه من وجه مندفع بان
التقسيم ليس الى مطلق الابيض والاسود بل الى الحيوان الابيض والحيوان الاسود نبه
بذلك القوشجى فى شرح التجريد نعم يرد على السيد ره ان نفس الكلى المنقسم الى القسمين
ليس مشتبها لانه يعلم ان قسما منه حرام وقسما منه حلال فيرجع الى كون الحصة او الفرد
الخارجى مشكوكا ولذا قال فى مقام بيان المعنى الثالث مع كون المراد بالشيء الكلى الثالث
ان كل شيء تعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة

واشتبه عليك اندراج فرده فلا تدرى من اى النوعين او الصنفين فهو لك حلال فيكون
معنى قوله حلال او حرام انه ينقسم اليهما آه ويرد عليه غير ذلك مما سنذكره فى كلام المصنف
عند اخذ الشيء كليا قوله وبعبارة اخرى هذا هو المعنى الثانى الذى ذكره الشارح السيد
الصدر قدس سره وقد سمعت انه جعله راجعا الى الاول وقد عبر المحقق القمى ره بهذه العبارة
كاللحم المشترى اشارة الى ما ذكره والا فليس فى عبارته ذلك اللفظ فراجع قوله فيقال ح
ان الرواية صادقة قد سمعت ان عبارة السيد هكذا ولا ريب انه يصدق على كل من القسمين
انه شيء فيه حلال وحرام عندنا الى قوله واشتراك القسمان ايضا فى ان الحكم الشرعى المتعلق
بها غير معلوم وان هذه العبارة ذكرها فى المقدمات قبل بيان المعانى الثلثة لا بعدها
وانه ليس فى عبارته التمثيل بلحم الحمير فراجع فما ذكره قدس سره تبعا للمحقق القمى فى مقام بيان
عبارة السيد لا يخ عن خلل ثم انك تعرف بالتامل فى عبارات السيد ره ان قوله وانه
من جملة الافعال التى تكون بعض انواعها او اصنافها آه راجع الى الشبهتين الحكمية كالتتن
والموضوعية كاللحم المشترى فجعله اشارة الى الشبهة الموضوعية فقط كما ذكره بعض
محشى الكتاب ليس بالوجه مضافا الى اختلال العطف فى قوله وانه يكون من جملة آه على
قوله انه شيء فيه حلال وحرام عندنا اذ العطف يقتضى اشتراك الامثلة الثلثة فى ذلك
ثم ان شمول قول السيد وانه يكون من جملة الافعال آه للشبهة الحكمية ايضا حسبما رامه
لا خفاء فيه لان شرب التتن داخل فى افعال المكلفين التى تكون بعض انواعها او اصنافها
حلالا وبعض انواعها او اصنافها حراما وان لم يكن نوعا او صنفا لشرب التتن مثلا
قوله اذ لا يستقيم ارجاع الضمير فى منه اليهما لان كلمة من الظاهرة فى التبعيض ظاهرة فى
وجود القسمين فى الشيء بالفعل لا ما يكون محتملا لهما قوله اذ لا تقسيم مع الترديد اصلا آه
والمراد بالتقسيم الذهنى تقسيم الكلى الى الافراد الذهنية كشريك البارى والمراد بالتقسيم
الخارجى تقسيمه الى الافراد الخارجية كالانسان وذكر بعض المحققين ان المراد بالاول
تقسيم الكلى الى افراده والمراد بالثانى هو تقسيم الكل الى اجزائه فكية او فرضية وما ذكرنا
اولى قوله وعلى ما ذكرنا يعنى من انه ليس المراد خصوص المشتبه قوله فالمعنى والله العالم
كل كلى آه ما ذكره قدس سره وان كان ظاهرا من وجه الا انه لا يصح لان القضية مسوقة

لبيان الحكم الظاهري والحلية الظاهرية فان كان المراد الكلي الذي فيه حرام وحلال فهو حلال سواء كان في ضمن الفرد المعلوم الحلية او في ضمن مشكوكها فيلزم استعمال لفظ حلال في معنيين الظاهري والواقعي مع ان قوله حتى تعلم يدل على ان ما قبله لبيان الحلية الظاهرية فقط وان كان المراد بيان الحلية الظاهرية فقط فحمل قوله عليه السلام فهو لك حلال على الظاهري فقط يحمله على الاستخدام او كونه معلوما من السياق ولذا قال السيد في مقام اخذ الشيء كليا واشتباه اندراج فرد منه في احد الكليين كما سمعت فهو بعيد موجب لخلاف الظاهر ايضا والمفهوم من كلام المصنف سلامة اخذ الكلي عن خلاف الظاهر لكن الظاهر تعين جعل الشيء كليا مع ذلك لان في اخذه جزئيا حقيقيا مخالفتين للظواهر كما ستعرف ومن المعلوم ان تقليل ارتكاب الظواهر لازم قوله وعلى الاستخدام في اخذ الشيء جزئيا حقيقيا استخدامان احدهما الاستخدام في ضمير فيه والثاني الاستخدام في ضمير منه قوله فهو مخالف لظاهر القضية لما عرفت من كون القضية ظاهرة في وجود القسمين بالفعل مع ان ما ذكره السيد الشارح فيه مخالفة للفظ الحرام والحلال من جهة جعلهما بمعنى الحلية والحرمة ومن جهة تقدير الاحتمال واما مخالفته لضمير منه ولو على الاستخدام فلانه على الاستخدام يكون الضمير راجعا الى النوع ولا يمكن شموله لمثل شرب التتن لعدم النوع له وعلى تقدير جعل الحرام بمعنى الحرمة لا يستقيم في مثله ايضا اذ لا معنى للشمول مع كلمة من التي هي للتبعيض المقتضي للتجزية والتقسيم مع انه خلاف الظاهر ايضا قوله مع بيان منشاء الاشتباه يعني لو كان المقصود بيان حكم مطلق المشتبه سواء كان موضوعيا او حكميا لاكتفى بذكر كل شيء كما في رواية اخرى فعلم ان المقصود في الرواية بيان حكم مشتبه خاص وهو المشتبه بالشبهة الموضوعية اذ منشاء الاشتباه وسببه فيها وجود القسمين في الخارج فيه او في نوعه لا مطلق المشتبه فالمراد بمنشاء الاشتباه في كلام المصنف ره غير ما فيه الاشتباه في كلام السيد الشارح اذ المراد هنا هو السبب الباعث على الاشتباه والمراد هناك ما فيه الاشتباه من الحلية والحرمة من غير نظر الى ان سبب الاشتباه في الخارج ما هو وذكره السيد الشارح في مطلق الشبهة وذكره المصنف في الشبهة الموضوعية وقد

اشتبه ذلك على بعض المعاصرين ثم ان قول المصنف الاشتباه الذي يعلم من قوله حتى تعرف ناظر الى ما ذكرنا سابقا من ان جعل الغاية العلم والمعرفة دليل على كون الحلال ظاهريا لان الحكم الواقعي لا يتقيد بذلك قوله ما انتصر بعض المعاصرين هو الفاضل النراقي في المناهج على ما حكي قوله منشاء الاشتباه لحم الحمار اذ لو فرض العلم بحكم جميع اللحوم غير لحم الحمار لكان اشتباه لحم الحمار باقيا لبقاء منشاه وهو فقد النص واجماله او تعارض النصين قوله ولا دخل له في هذا الحكم اصلا اي في الحكم بحلية المشتبه ولا في تحقق الموضوع يعني في كون الشيء مشتبها اما عدم دخله في الحكم المذكور فلان الحكم بالحلية على تقدير شمول الرواية للشبهة الحكمية مترتب على مطلق المشتبه لا على خصوص ما وجد فيه القسمان واما عدم دخله في الموضوع فقد ظهر من ذلك الذي ذكر من كون الموضوع مطلق المشتبه لا شيء خاص منه قوله فمما لا ينبغي ان يصغى اليه لان كون الشرب جنسا بعيدا والحم جنسا قريبا غير معلوم وعلى تقديره فالرواية شاملة للجنس القريب والبعيد كليهما قوله مضافا الى ان الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام يعني ان الظاهر من الرواية الحكم بحلية المشتبه الى ان يعلم تحقق الكلي في ضمن الحرام المعلوم المندرج في ضمنه فيكون حاصل المعنى بناء على فرض المنتصر الحكم بحلية لحم الحمار حتى يعلم تحقق اللحم في ضمن الخنزير المعلوم الحرمة ولا يصح بوجهين الاول انه لا علاقة بين حرمة لحم الخنزير وحلية لحم الحمار وان هي الا مثل سائر المحرمات الالهية التي لا ارتباط بينها وبين حلية لحم الحمار فكيف يكون تحقق مثلها موجبة للارتفاع الحلية في لحم الحمار بخلاف العلم بحرمة لحم الحمار فانه موجب لارتفاع الحلية الظاهرية الثابتة له والثاني ان العلم بتحقق اللحم الكلي في ضمن لحم الخنزير وحرمته من جهة ذلك حاصل ابدا فيكون ارتفاع الحلية للحم الحمار ثابتا ابدا فانتفاء الحلية له الى حصول العلم بالحرمة المزبورة لغو يجب تنزيه كلام الحكيم منه ويمكن ان يورد على المصنف ره بناء على جعل الشيء كليا ان المعنى على التقدير المذكور الحكم بحلية المشتبه ولحم الغنم المتحقق في ضمنه الى ان يعلم بتحقق لحم الغنم في ضمن الميتة فيرد عليه ما ذكره حرفا بحرف بل يرد ذلك على تقدير جعل الشيء جزئيا خارجيا والتزام الاستخدام في ضمير فيه ومنه فالاولى في الجواب ان يقال بان الظاهر من الرواية كون الشيء مشكوكا من جهة التشكيك

في اندراجه تحت الحرام المعلوم او تحت الحلال المعلوم ويكون الحكم بالحلّية في الظاهر حكماً باندراجه تحت الحلال الذي هو قسم من الشيء الكلّي في الظاهر كما انّ الحكم بحرمته في معنى الحكم باندراجه تحت الحرام المندرج في الشيء في الظاهر ومن المعلوم ان لحم الحمار في مثال المتن ليس كذلك اذ الحكم بحلّيته في الظاهر ليس من جهة انه من افراد لحم الغنم ولو في الظاهر كما انّ الحكم بحرمته لو فرض ليس من جهة انه من افراد لحم الخنزير ولو في الظاهر والى هذا الجواب اشار في الفصول حيث قال بعد ذكر ما ذكره المنتصر المزبور في كلا الوجهين نعم فانّ المتبادر من الرواية حلّية المشتبه من معلوم احد النوعين بالآخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ولعلّ هذا مراد المصنّف ايضاً فلا اشكال قوله فليتامّل وجهه واضح فانه يمكن ادّعاء استعمال فيه حلال وحرام على ما يحتمل ان يكون حلالاً وحراماً وهو عام شامل للمعنيين وكذلك يمكن ادّعاء استعمال حتى تعرف في مطلق المعرفة سواء حصلت من الخارج او من الادلّة الشرعية فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين في شيء منهما قوله الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم آه وهذا الاجماع تنجيزي والاجماع السابق عليه تعليقي لا ينفع الا بعد عدم تمامية دليل الاحتياط كما ذكره المصنّف وتحصيل الاجماع بهذا النحو من جهة الحدس وعدم قدح من خرج لكون خروجهم بل واضعافهم لا يقدح في استكشاف قول المعصوم ع او فعله او تقريره وعلى تقدير كون الاجماع المزبور دخولياً لا يقدح مخالفتهم لكونهم معلومي النسب ثم انّ ادعاء الاجماع في مقابل الاخباريين لا يقدح غاية الامر عدم كونه الزامياً او الجدل اخسّ الدلائل فكونه برهاناً يكفي بل هو اشرف الدلائل ثم انّ الاجماع المذكور اعمّ من القولي والعملي ولذا جعله ثلثة اقسام من جملتها الاجماع العملي قوله مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصّان يعني انه قد ورد اخبار خاصّة بوجوب الاحتياط في خصوص ما تعارض فيه النصّان مثل ذيل مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وغيرهما فاذا لم يقل بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصّان مع ورود اخبار خاصة بوجوبه فيه فلا بدّ ان لا يقول بوجوب الاحتياط فيما لم يرد فيه نص مع عدم ورود اخبار خاصّة بوجوب الاحتياط فيه بطريق اولى وبالاجماع المركّب لكن يمكن ان يقال بورود اخبار تدلّ على وجوب الاحتياط في خصوص ما لا نصّ فيه مثل رواية عبد الرحمن الحجاج

الواردة في جزاء الصيد حيث قال انّ بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال ع اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط وغير ذلك قوله رجعنا الى حكم العقل قد ذكرنا عند نقل المصنّف ره كلام الشيخ ره المعبّر بهذه العبارة ان مراده ليس خصوص اصل البرائة كما ذكره المصنّف بل يرجع كلّ الى مذهبه من الاباحة والحظر والوقف في مسئلة انّ الاشياء قبل الشرع على ماذا وبمثل ذلك نقول في كلام السيّدين نعم اذا احرز من الخارج كون المذهب الاباحة في المسئلة المزبورة يرجع اليها في مسئلة خبر الواحد ايضاً والعبارة اللتي نقلها المصنّف عنهما تدلّ على رجوعهما الى الاباحة في المسئلة المزبورة فيستكشف منها كون مرادهما بالاصل هو اصل الاباحة في مسئلة خبر الواحد قوله عمّا في المعارج آه من الرجوع الى اصل البرائة وعدم لزوم الاحتياط مطلقاً قوله وسيجيء الكلام في هذه النسبة سيجيء ان نسبة التفصيل الى المحقق في مسئلة اصل البرائة غير صحيح بل مراده التفصيل في مسئلة عدم الدليل دليل على العدم فانتظر لتمام الكلام فيه قوله ومراده من دليل العقل آه وح فعدم ذكر العقل المستقل في عداد الادلّة مع انه ايضاً دليل من جهة ان اغلب الاحكام مستفادة من الادلّة الثلثة المذكورة وما يستفاد من العقل المستقل مع عدم دلالة الادلّة الثلثة او عدم وجودها قليل في الغاية ويمكن على بعد ان يكون مراده بدليل العقل هو العقل المستقل الذي هو احد الادلّة المعروفة بقرينة عدم ذكره في عداد الادلّة الشرعية الا ان يقال انّ الاعتماد عليه ليس في مقام فقد الثلثة بل هو في عرض الادلّة الثلثة لا في طولها ويمكن توجيهه بانه مع وجود الثلثة لا حاجة اليه لكفاية سائر الادلّة ولذا فرض الرجوع اليه في صورة فقدها فتدبّر قوله وممّن ادّعى اطباق العلماء المحقق آه وممّن ادّعى اطباق العلماء على البرائة العلامة ره حكاه الوحيد في محكي رسالته على ما يظهر عنقريب وفي محكي التنقيح اصالة البرائة حجّة عندنا ما لم يثبت دليل على خلافها وفي محكي رسالة الوحيد البهبهاني ادّعوا الاجماع على اصل البرائة ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة ره ويظهر ذلك من طريقة الفقهاء وفي مقدم رسالة اخرى في جملة كلام له ومع ذلك اتفقوا على البرائة غاية الاتفاق واطبقوا عليها نهاية الاطباق وعمل جميع المسلمين كان عليها كما اشرنا اليه وفي مقام آخر

اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الاصل فيهما البرائة دليل المجتهدين الاجماع قال في مفاتيح الاصول ويؤكده الاجماع ومحققه انا نقطع ان المسلمين من زمن الرسول الى زمان القائم ثم ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكوناتهم وماكولهم ومشروبهم وغير ذلك على الرخصة قوله فلولا كون الاصل اجماعيا له يحسن آه قد فهم من توجيه المحقق لكلام السيد حيث نسب جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات الى اصلنا كون اصل الاباحة اجماعيا عند السيد عند المحقق ايضا فيتم ما اراد المصنف من كون الرجوع الى اصل الاباحة عند المحقق اجماعيا فكان المناسب بناء على التوجيه المذكور جعل السيد ايضا من الناقلين للاجماع لتكثير نقلة الاجماع وقد سمعت مما نقلنا عن الوحيد ان العلامة ايضا من نقلة الاجماع وينبغي ان يعلم ان اصل الاباحة لا يجري في الفرض المزبور اذ قد ثبت اشتغال الذمة بازالة النجاسة فيجري استصحاب النجاسة وعلى تقدير عدم جريان الاستصحاب كما يراه السيد قدس سره يجري اصل الاشتغال لكن الغرض وهو كون الرجوع الى اصل الاباحة اجماعيا يحصل من ذلك الذي نقل من التوجيه وان حكم بخطائهما في الرجوع اليه في الفرض كما لا يخفى قوله من دون بيان التكليف يعني من دون وصول البيان الى المكلف سواء لم يكن هناك بيان اصلا او كان ولكن لم يصل اليه مع عدم تقصيره في الفحص والبحث قوله مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا آه لا يخفى ان موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العلم بالتكليف الواقعي فلو كان هناك دليل متكفل لبيان الحكم الواقعي قطعا او ظنا خاصا او مطلقا يكون واردا على الدليل العقلي المذكور وكذلك اذا كان دليل مثبت للحكم الظاهري في مورد احتمال الحرمة يكون واردا على قاعدة القبح المذكور فاذا فرض دلالة اخبار الاحتياط على وجوبه عند احتمال الحرمة او دل العقل على وجوب دفع احتمال التحريم يكونان واردين عليها كما سيصرح به المصنف عنقريب بقوله واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض آه والسر فيه ان حكم العقل او النقل بوجوب الاحتياط ارشادا لئلا يقع في مخالفة الواقع بيان ايضا للحكم الواقعي في الجملة وموجب لتجويز العقاب على مخالفته اذا كان مصادفا للواقع وهذا المقدار يكفي في كونه بيانا واما اذا كان موضوع وجوب الاحتياط عقلا ونقلا هو احتمال

العقاب فلا تصلح لورود قاعدته على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل الامر بالعكس لان ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على قاعدة القبح موقوف على احراز احتمال الضرر والعقاب واحتماله اما من جهة الملازمة بين احتمال التحريم واحتمال العقاب واما من جهة نفس القاعدة ولا مساغ لواحد منهما اما الاول فلان احتمال التحريم لا يستلزم احتمال العقاب كيف وقد يثبت الحكم الواقعي مع القطع بعدم العقاب كما في صورتي الجهل البسيط او المركب مع القصور لا التقصير واما الثاني فلعدم امكان اثبات الصغرى بالكبرى بل لابد في الاستنتاج من اثبات الصغرى عليحده والكبرى عليحده ولا يمكن اثبات احديهما بالاخرى وبعبارة اخرى احتمال العقاب موقوف على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم جريانه موقوف على جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وجريانها موقوف على احتمال العقاب مع قطع النظر عنها وهو الدور قال المصنف قدس سره في حاشيته منه لان احتمال الضرر واثبات وجوب دفعه موقوف على ابطال قضية قبح العقاب بلا بيان بجعل وجوب دفع الضرر بيانا للتكليف المجهول فلو كان ابطال تلك القضية موقوفة على ثبوت هذه القضية التي هي دفع الضرر المحتمل لزم الدور لان ابطال قبح العقاب بلا بيان بجعل وجوب دفع الضرر من مقدمات اثبات قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا تغفل وبعبارة اخرى اثبات احتمال الضرر الذي عبارة عن العقاب موقوف على ثبوت الملازمة بين الحرمة الواقعية والعقاب وبعد دفع هذه الملازمة بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل انتهى وهذا الذي ذكر واف بالمقصود واما قوله بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته الى قوله لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فيستدل له في البيان مع انه منظور فيه من وجوه الاول ان قوله بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته وقوله فلو تمت آه مخالف لمذهبه ومذهب المحققين من ثبوت القاعدة المذكورة الثاني ان هذا الحكم العقلي كجميع احكامه ارشادية ويزيد عليها بان هذا الحكم العقلي الارشادي لحكمه بوجوب الاطاعة غير قابلة للكشف عن الحكم الشرعي المولوي من جهة قاعدة الملازمة بل الحكم الشرعي المستكشف عنه لابد وان يكون حكما ارشاديا كالاوامر الواردة في الكتاب والسنة المتعلقة بالاطاعة فانها وان كانت شرعية لكنها موكدة للحكم العقلي الارشادي ولا يعقل كونها مولوية للزوم التسلسل او الدور وح فالعقاب على نفس المخالفة للقاعدة

مع فرض عدم التكليف في الواقع غير معقول فان ذلك انما يتصور في الاوامر المولوية
لا الارشادية الثالث ان الحكم المذكور على تقدير كونه مولويا حكم ظاهري والعقاب
ليس على الحكم الظاهري وان كان مولويا الا على تقدير المصادفة للواقع لا مطلقا الا ترى
ان مخالفة الوجوب الثابت بالاستصحاب مثلا لا توجب العقاب وان كان شرعيا مولويا
ومقتضى بعض كلماته في باب تاسيس الاصل في الظن وان كان العقاب على مخالفة الحكم
الظاهري كبعض كلماته الاخرى الا ان مقتضى اكثر كلماته قدس سره عدم العقاب
على مخالفة الحكم الظاهري وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في الباب المذكور فراجع
الرابع ان مقتضى ما ذكره هنا عدم قابلية ما يثبت الحكم الظاهري مولويا كان او ارشاديا
لكونه بيانا للتكليف الواقعي وقد ذكرنا عنقريب ان اخبار الاحتياط لو كانت تامة في الدلالة
على الوجوب الارشادي او المولوي في مورد احتمال التحريم يكون بيانا للتكليف الواقعي
في الجملة بحيث يرتفع موضوع قاعدة القبح بها وكذلك الدليل العقلي لو كان موضوعه
احتمال التحريم لا احتمال العقاب الا ترى ان استصحاب الوجوب او التحريم ولو كان
مثبتا للحكم الظاهري يكون رافعا لموضوع قاعدة القبح ومقدما عليها كما سيأتي في باب الاستصحاب
عند التعرض لتعارضه مع الاصول الاخر قوله الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لان
العقل انما يحكم في موضوع المضر مع القطع بالضرر يحصل الموضوع واما مع احتماله فتكون
الشبهة موضوعية فلو قلنا بوجوب دفع المضرة المحتملة الدنيوية فلا بد من القول بوجوب الاحتياط
في الشبهة الموضوعية ايضا مع ان الاخباريين معترفون بوجوب الرجوع الى البرائة فيها دون
الاحتياط هذا لكن ادعاء الاتفاق على الرجوع في مثلها الى البرائة ليس على ما ينبغي وستسمع مما
ننقله عن المحدث الحر العاملي ان الموهوم الشبهة على ثلثة اقسام ففي الشبهة الموضوعية التي
تكون للمنشاء فيها الامور الخارجية من قبيل اختلاط الحلال بالحرام يجري البرائة واما مثل
الغناء الذي يشتبه بعض انواعه من حيث الذات لا من جهة الاختلاط يكون المرجع الاحتياط
دون البرائة والمقام مثل ذلك هذا لكن ما يستفاد من كلامه قوله اما من منع وجوب الدفع
منع وجوب دفع الضرر المحتمل اذا كان من قبيل تلف النفس وشبهه مشكل ولذا قال فيما سيأتي
في الشبهة الموضوعية ان الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر

من جهة مثل الغناء المشكل بعض انواعه او افراده خارجا عن الشبهة الحكمية من بعض عند الاو سيجئ تفصيل الكلام

قوله واما من دعوى ترخيص الشارع اه يعني ان الدليل النقلي للبرائة يدل على ثبوت الاباحة
فيما لم يعلم حكمه الواقعي فيستكشف من ذلك ان الضرر لو كان متداركا اما في تلك الواقعة او
في الوقايع الاخر وحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي في موضوع عدم التدارك
فلا ينافيه الحكم بالبرائة اصلا لكن هذا على تقدير التمسك بالدليل النقلي كما دريت واما الدليل
العقلي فلا مسرح له لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر وارد عليه ويكون بيانا له وما سمعت
من عدم امكان كون حكم العقل بيانا فانما هو اذا كان موضوعه احتمال العقاب كما قد سمعت
شرح ذلك فيما تقدم وقد صرح بما ذكرنا شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية قوله وتبعه بعض
من تاخر عنه كالمحقق في المعارج على ما استقله في مسئلة عدم الدليل دليل على العدم و
المحقق القمي في القوانين والسيد في شرح الوافية قوله والظاهر ان المراد به اه صرح بكون
المراد ذلك في هذا المقام السيد المحقق الكاظمي قدس سره في شرح الوافية ويحتمل ان يكون
المراد الاتيان به مع الاعتقاد بالوجوب او التحريم بداهة عدم امكان الاعتقاد مع الشك
وهذا المعنى الذي خطر بالبال لعله اظهر مما ذكره المصنف وشارح الوافية لشموله للتوصليات
بخلاف ما ذكراه لعدم شموله الا للتعبديات ومن الواضح ان المقصود اعم منها والله العالم
قوله واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل اه غرض المصنف ره من ذكر هذا
الكلام هو دفع ما يتوهم من بطلان التوجيه الذي ذكره لكلام السيد ره ومن تبعه بيانه
ان ما ذكر من التوجيه انما يصح لو كان الغرض من التكليف هو امتثال الامر والتعبد به لم لا
يكون الغرض منه شيئا اخر وهو ان يكون الغرض منه صدور الفعل مطلقا وان لم يكن بقصد
الاطاعة بل لاجل تعلق غرض المكلف بوجوده في الخارج او يكون الغرض منه صدور الفعل
لاجل رجاء الواقع والاحتياط ومن المعلوم امكان ايجاد الفعل في الخارج ولاجل الاغراض
العقلائية وكذلك ايجاده بعنوان الاحتياط لان المفروض امكان الاحتياط اذ مسئلة
البرائة كما عرفت في صدر الكتاب في اول البحث انما هي في صورة امكان الاحتياط فلا يلزم
في الصورتين تكليف بما لا يطاق لان لزومه على تقدير عدم امكان ايجاد الفعل في الخارج
قوله مدفوع بانه ان قام اه غرض المصنف ره انه انما يكون الغرض من التكليف صدور الفعل
من الفاعل من اي وجه كان ولو لاجل تعلق غرضه الخارجي به واما ان يكون الغرض منه

صدور الفعل عن الفاعل لاجل رجاء الواقع وهو المعبّر عنه بالاحتياط واما ان يكون
الغرض منه صدوره منه بعنوان الامتثال لا جائز ان يكون الغرض منه الاول لانّ صدور
الفعل عن الفاعل اذا كان لاجل تعلّق غرضه به لا يكون دائميا اذ غرضه قد يتعلّق بفعله فيفعله
وقد يتعلّق بتركه فيتركه ولو فرض تعلّق غرضه بالفعل دائما لا يكون غرضا للتكليف ايضا لانّ التكليف
لا بدّ ان يكون لتحصيل غرض المولى لا لاجل تحصيل غرض المكلّف مع انّه يكون التكليف ح لغوا
لا حاجة اليه ولمثل ذلك لا يكون الافعال الاضطرارية مورد التكليف اصلا مع انّ شمول
المدّعى للتعبديات ممّا لا شك فيه وبطلان كون الغرض فيهما صدور الفعل من الفاعل مطلقا
واضح لا سترة فيه وانّما لم يتعرض المصنّف لبطلان هذا الشق قبل قوله والحاصل لوضوح بطلانه
كما دريت مع امكان ان يقال بانّ العقل كما يحكم بوجوب قصد الامتثال في التعبديات
كذلك يحكم بوجوب قصده في التوصليات ايضا غاية الامر قيام الدّليل على سقوط الوجوب
مع عدم فعله بعنوان قصد الامتثال لاجل حصول الغرض وح فيتضح بطلان كون الغرض
وجود الفعل في الخارج على اى نحو كان غاية الوضوح لكن ما ذكر محلّ تامّل ولا جائز ايضا
ان يكون الغرض صدور الفعل بعنوان الاحتياط لانّه امّا ان يقوم هناك دليل على وجوبه
واما ان لا يقوم وعلى الاوّل لا شك في حصول الغرض بفعله بالعنوان المذكور ولكنه خلاف
المفروض لانّ الدليل العقلي المذكور للبرائة كالدليل العقلي السابق مفروض في صورة
عدم الدّليل والبيان لا بالنّسبة الى التكليف الواقعي ولا بالنّسبة الى التكليف الظاهري
ولذا قال المصنّف فيما سياتي عنقريب واعلم انّ هذا الدليل العقلي آه وما ذكره المصنف
من انه ان قام دليل على الاحتياط اغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل محلّ تامّل لانّ التكليف
الظاهري خصوصا التكليف بالاحتياط ليس مغنيا عن الواقع بل انّما هو لاجل رعاية الواقع
ولاجل الايصال اليه فالاولى ان يقال كما ذكرنا بانه خارج عن الفرض ويمكن توجيهه بانه
مع ورود الدليل على الاحتياط لا حاجة الى بيان ما به يتنجّز الواقع ممّا يفيد العلم او الظنّ
الخاصّ او الظنّ المطلق به وعلى الثاني فالعمل بالاحتياط وان كان ممكنا ولكن مع عدم الدّليل على
وجوبه وان كان مستحبا لا يكون الفعل موجودا في الخارج دائما لاجل رجاء الواقع بل قد يقع
لاجل الاتيان بالامر المستحبّ وقد لا يقع فيكون من بعض الجهات مثل الغرض الاوّل من جهة

انّه لا يكون دائميا والغرض من التكليف الدائمى لا بدّ ان يكون دائمى الوجود فالتكليف المستحبى لا
يمكن ان يكون داعيا على الفعل دائما والتكليف المجهول الواقعى ايضا لا يمكن ان يكون دائميا داعيا
على الفعل بعنوان الاحتياط اذ لا نظر له اليه بل لو ثبت لا بدّ ان يثبت من دليل آخر وهذا هو الذى
اراده المصنّف ره بقوله والّا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور فتعين ان يكون
المراد الشق الثالث وهو كون الغرض من التكليف امتثاله ولا شك انه بدون الطريق اليه يكون
تكليفا بما لا يطاق وممّا ذكرنا يندفع من المصنّف كثير من الايرادات التى اوردها شيخنا المحقق
في الحاشية من انّ ما ذكره مستلزم لكون الاحتياط غير مشروع وغير ذلك فراجع اليها قوله و
صدور الفعل عن الفاعل احيانا في كثير من النسخ وصدور الفعل عن الفاعل احيانا الداعى التكليف
فيكون اشارة الى بطلان كون الغرض صدور الفعل بعنوان الاحتياط مع عدم الدّليل على
وجوبه ويكون ما تقدمه اشارة الى بطلان كون الغرض صدور الفعل عن الفاعل مطلقا و
في بعض النسخ وصدور الفعل عن الفاعل احيانا لا لداعى التكليف فيكون مجموع هذا الكلام اشارة
الى بطلان كون الغرض صدور الفعل عن الفاعل مطلقا وهو الّذى لم يذكره قبل قوله والحاصل
وعلى اى تقدير فكلمته والحاصل ليس في محله والله العالم قوله وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب
من باب الظنّ سيجيء انشاء الله تعالى عدم افادة مطلق الاستصحاب الظنّ في جميع الموارد وعلى
تقدير افادته ذلك لا دليل على حجيته فيكون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ممنوعا صغرى
وكبرى قوله وامّا لو قلنا باعتباره من باب الاخبار توضيح ما ذكره انّ مفاد اخبار الاستصحاب
جعل الاحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة لا جعل الاحكام الشرعية واللوازم
المجعولة مطلقا ولا جعل الملزومات وان كانت شرعية هذا اذا لم يكن المستصحب نفس الحكم
الشرعى فان كان كذلك كان مفاد الاستصحاب جعل الحكم المذكور في مرحلة الظاهر في زمان الشك
فالمستصحب في المقام الثابت في زمان الصغر والجنون لا بدّ ان يكون هو البرائة السابقة وعدم
المنع الثابتان في السابق ولا يجوز ان يراد باستصحابهما ترتيب نفسهما في الزمان الثانى
لعدم كونهما حكمين شرعيين وما ذكره بعض المحققين في هذا المقام من انّ عدم المنع كالمنع
كلاهما بيد الشارع فيجوز ان يراد باستصحابه اثبات نفسه فيترتب عليه عدم العقاب في مرحلة
الظاهر مخدوش فيه بان عدم المنع ليس حكما شرعيا والّا لزاد الاحكام على الخمسة وانحصار الاحكام

فى الخمسة او الستة كالضرورى عند الفقهاء وكذلك لا يجوز ان يراد باستصحابهما ترتيب عدم
استحقاق العقاب عليه وان كان لازما لهما لان عدم استحقاق العقاب كاستحقاقه من الآثار
العقلية لا الشرعية وقد ذكرنا عدم امكان ترتيب غير الآثار الشرعية على مجرى الاستصحاب ولا
يجوز ايضا ان يترتب على الاستصحاب المذكور الاذن الشرعى وبتوسطه يحكم بعدم استحقاق
العقاب عليه لان الاذن المذكور وان كان شرعيا الا ان لزومه للمستصحبين المذكورين ليس
من جهة الشرع بل من جهة العقل من جهة ان نفى احد الضدين يستلزم اثبات الضد الآخر
مع العلم بعدم خلو الواقعة عن حكم فاذا لم يكن الحكم هو المنع من الفعل فلا بد ان يكون هو الاذن
فيه فليس المقام الا من قبيل نفى الحركة المستلزم لثبوت السكون وبالعكس ومن المعلوم
انه لا يخرج عن الاصل المثبت الذى لا يكون حجة على التقدير المزبور فان قلت لا يجوز ترتيب
الاذن على المستصحبين المذكورين ليترتب عليه عدم استحقاق العقاب ان كان لزوم الاذن
المذكور للمستصحبين شرعيا ايضا لوجهين الاول ان الاذن لم يكن فى السابق ليترتب فى اللاحق
اما اولا فلعدم جعل الاباحة ايضا فى حق الصبى كما ان فى الحيوانات لم يجعل حكم وان كان
هو الاباحة واما ثانيا فلعدم العلم بكون الثابت فى السابق هو الاباحة فى المقام لاحتمال
الحرمة فلو قلنا بثبوت المباحات الثابتة فى حق المكلفين للصغير لا يمكن القول بثبوت الاباحة
له مع كون الشيء حراما على المكلفين غاية الامر دفع الحرج عنه لا ثبوت الاباحة الثانى عدم
جواز ترتيب عدم استحقاق العقاب عليه وان قلنا بامكان اثبات الاذن فى مرحلة الظاهر
بالاستصحاب لانه ليس اثرا شرعيا حتى يترتب بالاستصحاب قلت ليس المقصود استصحاب نفس
الاذن الذى هو حكم شرعى حتى يناقش فيه بعدم وجوده فى السابق بطريق القطع بل المقصود
ترتيبه على استصحاب البرائة وعدم المنع الثابتين فى السابق ولا ضير فى ترتيبه على الاستصحاب
المذكور وان لم يكن موجودا فى السابق لعدم لزوم وجود الحكم الشرعى الذى يراد ترتيبه على
الاستصحاب فى الزمان الاول ايضا بل يكفى وجود المستصحب فى الزمان الاول ايضا وان لم يكن
معه الحكم المزبور كما سيأتى شرح ذلك عند التعرض لكلام الفاضل التونى فى باب الاستصحاب
وكذلك لا ضير فى ترتيب الاثر العقلى او العادى بتوسط الاثر الشرعى وانما الممنوع هو ترتيبه بلا
توسطه او ترتيبه بتوسطهما الا ترى انه اذا استصحب الوجوب يحكم بوجوب الطاعة هذا الحكم

الاستصحابى مع انه حكم عقلى وسيجيء ايضا شرح ذلك فى باب الاستصحاب فظهر ان المضر هو ما ذكر
لا ما ذكروا واذا عرفت ما ذكر علمت انه ليس هنا ما يوجب القطع بعدم العقاب فاذا لم يقطع
بعدمه يكون محتملا فيحتاج الى التمسك بذيل قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليقطع بعدم العقاب
فيكون اصل البرائة اصلا مستقلا فى قبال الاستصحاب فان قلت يمكن ان يجعل المستصحب هو عدم
استحقاق العقاب الثابت فى السابق فيثبت به الاذن الشرعى لكونه لازما شرعيا له فيقطع بعدم
العقاب من جهة ذلك قلت لا يجوز ذلك اما اولا فلان الاذن ليس لازما له بل هو ملزوم
ولسان الاستصحاب ترتيب اللوازم لا الملزومات كما سلف واما ثانيا فلان عدم استحقاق
العقاب حكم عقلى ولا يجوز الاستصحاب فى الاحكام العقلية والسر فى ذلك عدم تصور الشك
فى الاحكام العقلية فاما ان يحكم بقبح استحقاق العقاب مع عدم البيان كما هو التحقيق واما ان
لا يحكم بشيء ومن المعلوم عدم تطرق الاستصحاب الا فى مورد الشك فان قلت ان البرائة السابقة
وعدم المنع السابق الثابتان فى حال الصغر ايضا كذلك فلم لم يستشكل المصنف فيهما من
هذه الجهة قلت يمكن توجيه الاستصحاب فيهما بان المراد استصحاب حال الشرع الوارد فى
مورد حكم العقل لا المستند اليه وسيجيء توضيح ذلك عند تعرض المصنف له فى باب الاستصحاب
عند بيان معنى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وذكر عدم صحة ما ذكره صاحب
الفصول ره فى ذلك المقام والله العالم قوله الا ان الاذن الشرعى ليس لازما شرعيا يعنى
ليس لزومه بحكم الشرع بل بحكم العقل من جهة عدم خلو الواقعة عن حكم وكون الامر مرددا
بين الاحكام الخمسة فقد يفرض عدم المنع مع عدم الاذن كما فى الصبى الغير المميز بل فى الصبى
المميز ايضا على التحقيق فثبت ان الاذن وان كان حكما شرعيا لكن ليس لازما بلا واسطة بحكم
الشرع والاستصحاب انما يثبت اللوازم الشرعية بلا واسطة قوله ولو لم يكن من اللوازم الشرعية
يعنى ولو لم يكن من الاحكام الشرعية التى يكون لزومها بحكم الشرع بل كان لزومها بحكم العقل
او العرف والعادة فالاصل وان كان مثبتا على هذا التقدير لكن اذا قلنا بحجيته بناء على الاخبار
يثبت الاحكام الشرعية التى ليس لزومها بحكم الشرع وكذلك اذا قلنا بحجية الاستصحاب من
باب الظن فانه يثبت به تلك الاحكام المذكورة ايضا لحجية الاصل المثبت بناء عليه وليس
المراد انه على تقدير حجية الاصل المثبت وكون الاستصحاب من باب الظن يثبت به غير الاحكام

الشرعية من الاحكام العقلية والعرفية والعادية كيف وجميع التنزيلات الشرعية سواء كانت
تنزيلات امارية او تنزيلات اصلية لا يثبت بها الا الاحكام الشرعية الا على وجه سلف
في بعض الحواشي السابقة وسيصرح المصنف بهذا فلا تغتر بما يوهمه ظاهر العبارة فتقع في
الاشتباه قوله فتامل وجه التامل ان الموضوع بحسب المسامحة العرفية واحد ولو بني
على المداقة لاشكل الامر في كثير من الاستصحابات المسلمة مثل استصحابي اليوم والليلة و
اشباههما قوله فاصل البرائة اظهر آه ولذا قد عمل به من لم يعمل بالاستصحاب مثل السيد المرتضى
وصاحب المعالم وغيرهما قوله وتعارض النصوص وكذلك في موارد اجمال النص ولم يذكره
لامكان ادراجه في فقد النص لان النص المجمل بمنزلة العدم قوله وهي عند الاكثر ليست الا
لكثرة الظنون الخاصة عندهم بحيث تكون وافية بمعظم الاحكام بانضمام الادلة العلمية قوله
فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص آه اما مطلقا بناء على بطلان التبعيض في الاحتياط واما
بقدر ما يندفع به الحرج ويعمل فيما عداه على الاحتياط بناء على كون النتيجة تبعيض الاحتياط
على ما سلكه المصنف ره في مبحث دليل الانسداد قوله وفيه ما لا يخفى لان محل النزاع مورد
امكان الاحتياط والمورد المذكور مما لا يمكن فيه الاحتياط فهو خارج عن محل النزاع واسا
قوله ولا يرد ذلك على اهل الاحتياط فيه منع ظاهر فان الاخباري يفتي بوجوب الاحتياط
ويحكم بالمنع من الرجوع الى الاباحة وهو ايضا قول بغير علم فما هو جوابهم فهو جوابنا فان
قالوا بانا نفتي بالاحتياط لادلته نقول نحن نحكم بالبرائة لادلتها قوله ولا تلقوا آه وهذه
الاية اظهر في الدلالة من الايات السابقة لايمائها الى الاستحباب بسبب التعبير بحق
تقاته وحق جهاده وقوله تعالى ما استطعتم وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه آه هذه
الاية ظاهرة في صورة انفتاح باب العلم وانه مع الاختلاف في المسئلة لا بد من الرجوع
الى الله والرسول ص ليحصل العلم مثل قول المعصوم ع فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام آه قوله مضافا الى النقض بشبهة الوجوب آه هذا النقض
غير وارد على مثل ايات الاتقاء لظهور الاتقاء في الشبهة التحريمية كما لا يخفى نعم النقض
بالشبهة الموضوعية في محله قوله فنمنع منافات آه كما تسلمه الخصم في الشبهة الوجوبية والشبهة
التحريمية الموضوعية قوله واما عن اية التهلكة فبان آه يعني ان النهي فيها للطلب الارشادي

القدر المشترك بين التحريم والتنزيه والتهلكة ايضا مشترك بين الاخروية والدنيوية فان كان
التهلكة اخروية يكون النهي بالنسبة اليها للتحريم وان كانت دنيوية يكون النهي بالنسبة
اليها للتنزيه فلا بد في الحكم بالتحريم من احتمال العقاب من الخارج من غير ان يستفاد من
الاية وفي المقام ليس العقاب محتملا حتى يحكم بالتحريم من جهة قبح العقاب بلا بيان واحتمال
التهلكة الدنيوية وان كان موجودا لكن لا يجب دفعه باعتراف الاخباريين لان الشبهة من
تلك الجهة موضوعية قوله فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة آه كثير من هذه
الاخبار شاملة للشبهة الوجوبية مع اعتراف الاخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها فلهم
ان يقولوا اما ان عمومها مخصصة بالاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الحكمية
الوجوبية او ان مقتضى الجمع بين هذه الاخبار واخبار البرائة هو حملها على الشبهة الوجوبية
وحمل هذه على الشبهة التحريمية لكنه بلا شاهد او ان عموم هذه الاخبار مخصصة بغير
الشبهة الوجوبية للاجماع وعلى تقدير شمولها للشبهة الموضوعية وان كان ظاهر كثير
منها مما دل على الرد الى الله والرسول ص والائمة ع الاختصاص بالشبهة الحكمية نقول ايضا
انها مخصصة بغيرها من جهة نص اخبار البرائة المختص بالشبهة الموضوعية كقوله ع كل شيء
فيه حلال وحرام آه مع ان لهم ان يقولوا بالاختصاص بغيرها للاجماع قوله ع اذا كان كذلك
فارجه حتى تلقى امامك قوله فارجه بكسر الجيم والهاء من ارجيت الامر او من ارجأت
الامر بالهمزة وكلاهما بمعنى اخرته فعلى الاول حذف الياء من الامر وعلى الثاني ابدلت
الهمزة ياء ثم حذفت والهاء ضمير راجع الى الاخذ باحد الخبرين او من ارجه الامر اي اخره
عن وقته كما ذكره الفيروزابادي لكنه تفرد به ولم اجده في كلام غيره كذا في مرآة العقول
قوله وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه قوله عليه السلام لم تروه صفة لقوله
حديثا او حال وهو اما على المجهول من باب الافعال او التفعيل اي لم تحمل على روايته يقال
رويته الشعر اي حملته على روايته وارويته ايضا ويمكن ان يقرء على المعلوم من احد البابين
اي لم تحمل من تروي له على روايته او على بناء المجرد اي تركك حديثا لم تكن راويا له على حاله
فلا ترويه خير من روايتك حديثا لم تحصه والاحصاء لغة العد فاحصاء الحديث عبارة
عن العلم بجميع احواله متنا وسندا وانتهاء الى المأخذ الشرعي وقوله حديثا لم تحصه اظهار في

موضع الاضمار لكثرة الاعتناء بشانه لانه عبارة اخرى عن معنى قوله حدثيا لم تروه كذا في
مراة العقول ايضا قوله بملاحظة ان الاقتحام في الهلكة لاخير فيه يعني لو كان في اقتحام الهلكة
حسنا وكان الوقوف احسن منه لدل الخبر على الاستحباب لكن لاحسن في الاقتحام في الهلكة فيكون
الوقوف حسنا على الاطلاق وهذا المعنى يجتمع مع الوجوب بل لعله ظاهر فيه لكن قد تقرر عندهم
النحويين ان التجريد عن معنى التفضيل في افعل انما يصح مع التجريد عن الاضافة واللام وكلمة من
كما حكي عنهم ويرده ظواهر هذه الاخبار مما ذكر ومما سياتي وقوله تعالى قل ما عند الله خير من
اللهو ومن التجارة وما ذكره بعضهم من ان قول الشاعر ان النشجي والمروة اعدلا بني مروان
بمعنى عادلاهم فقد تجرد لفظ اعدل عن التفضيل مع كونه مضافا قوله مع ان جعله تعليلا
لوجوب الارجاء يعني ان في المقبولة قد علل قوله فارجه حتى تلقى امامك بقوله فان الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة والارجاء واجب من جهة ان الامر ظاهر فيه وحقيقة
فيه فلو كان الوقوف عند الشبهة مستحبا لم يصلح لكونه تعليلا لوجوب الارجاء لعدم المناسبة
بينهما فلا بد ان يكون هو ايضا واجبا ليناسب التعليل المعلل قوله وتمهيدا لوجوب طرح
ما خالف الكتاب لان طرح ما خالف الكتاب واجب قطعا كما ان الاخذ بما وافق الكتاب كذلك
فلو كان الوقوف عند الشبهة مستحبا لم يناسب جعله تمهيدا ومقدمة لذلك قوله اترك الاكل
يوما اصله ان اترك الاكل فحذف ان وارتفع الفعل كقوله تعالى تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
في سبيل الله بعد قوله تعالى هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم على بعض الوجوه وقولهم
لتسمع بالمعيدي خير من ان تراه قوله لان افطر يوما آه بفتح اللام وهمزة ان والتقدير لان افطر
يوما احب الي من ان يضرب عنقي ويكون اللام جوابا للقسم المحذوف ومثله كثير في القران
لقد من الله على المؤمنين ولقد جائكم رسول من انفسكم ولقد علموا لمن اشتراه وغير ذلك
ومثل هذا الحديث الحديث السابق لان اصلي بعد الوقت احب الي آه قوله حتى يحملوكم
فيه الى القصد القصد وسط الشيء وخياره الواقع بين طرفي التفريط والافراط المذموم
قال رسول الله الامور ثلثة آه هذا التثليث غير التثليث المعروف فانه في رواية عمر بن
حنظلة وهذا في هذه الرواية والظاهر ان هذا عبارة اخرى عنه ففيها امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قوله ما حق الله على العباد

ومثله رواية اخرى مروية في الكافي عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله
على العباد قال ع ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه
قوله والجواب ان المحصل من هذه الاخبار محصل آه هذا الكلام يدل على ان الامر في بعضها مستعمل
في الوجوب وفي بعضها مستعمل في الندب فينافي ما ذكره في الملخص من ان الامر في الاخبار
المذكورة للطلب القدر المشترك الارشادي وقد تفصى عنه شيخنا قدس سره في مجلس البحث
والحاشية بان لفظ الامر مستعمل في الطلب القدر المشترك كما ذكره في الملخص وان ما ذكره هنا
مبني على استفادة خصوص الوجوب او الندب من الخارج بالقرينة لا ان اللفظ مستعمل
في خصوصهما حتى ينافي ما ذكره في الملخص وفيه ان قول المصنف بعض هذه الاخبار مختص بالوجوب
وبعضها ظاهر في الاستحباب كالصريح في كون اللفظ مستعملا فيهما واظهر منه ما سياتي
عن قريب فقد استعملها الائمة كذلك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة
ابن حنظلة ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة الى اخره ويمكن توجيه
عباراته في المقام بان مراده في الملخص استعمال الامر في كثير منها للقدر المشترك الارشادي
فلا ينافي كون بعضها للوجوب وبعضها للاستحباب فيكون ملخص الجواب عن جميع الاخبار ان
بعض الاخبار ظاهر في الاستحباب فلا ربط له بالمدعى وبعضها ظاهر في الوجوب نحو في غير
المتنازع فيه كالشبهة المحصورة وكمورد انفتاح باب العلم الذي يتمكن من ازالة الشبهة بالرجوع
الى الامام او الى الطرق المنصوبة وكما في الاعتقاديات وما بقي ظاهر في القدر المشترك الارشادي
الذي لا يدل على خصوص الوجوب فاين ما رامه الخصم من وجوب التوقف والاحتياط عند
الشبهة قوله وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور العلمية آه مثل قوله عليه السلام
في رواية المسمعي ولا تقولوا فيه بارائكم وقوله ع في موثقة حمزة بن الطيار حتى اذا بلغ موضعا
منها قال له كف واسكت بناء على ان الامر به لان المعارض قد فسر هذا الموضع برأيه و
اخطاء فان فيه وجوها ذكرها في مراة العقول منها هذا قال قدس سره الامر بالكف عند بلوغ ذلك
الموضع اما لان من عرض الخطبة فسر هذا الموضع برأيه واخطاء او لانه كان في هذا الموضع
غموض ولم يثبت عنده القاري ولم يطلب تفسيره منه ع او لانه عليه السلام اراد انشاء ما افاد و
بيان ما اراد لشدة الاهتمام به فامره بالكف ومثل قول امير المؤمنين ع في خطبة له على ما حكي

قال ويا عجبا ومالي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا تقتفون اثر نبي
ولا يقتدون بعمل وصي يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف منهم ما عرفوا
والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المبهمات على ارائهم آه
قوله في كون الامر فيها للارشاد يعني للقدر المشترك الارشادي المشترك بين الوجوب والندب
اما كونه للقدر المشترك فلان الشبهة فيها عامة للدينية والدنيوية والتحريمية والوجوبية و
الحكمية والموضوعية ومن المعلوم عدم وجوب الاجتناب في كثير منها واما كونه للارشاد فلانه
قد تبين حكمة التوقف من انها عدم الوقوع في المهلكة الواقعية فتكون كاوامر الطبيب للارشاد
فاذا كان للقدر المشترك الارشادي فلا يدل على مذهب الخصم لان العام لا يدل على الخاص
نعم اذا احرز من الخارج كون الهلاك المحتمل عقابا يجب الاجتناب عنه لكن ليس العقاب
محتملا في المقام من جهة قبح العقاب من غير بيان وما ذكره المصنف قدس سره في مقام الجواب
بانه للقدر المشترك الارشادي فهو لبيان الواقع والا فالجواب عن الاخبار المذكورة لا يتوقف
عليه اذ يكفي في الجواب ان يقال بان الامر للقدر المشترك والعام لا يدل على الخاص ولو كان
للقدر المشترك المولوي ثم اعلم ان المصنف ره ذكر في هذا المقام ان الامر للقدر المشترك
الارشادي وذكر في مقام الجواب عن اخبار الاحتياط ان الامر للقدر المشترك او الارشاد
وذكر في الامر الثالث من التنبيهات انه يحتمل كون الامر للاستحباب المولوي والاستحباب
الارشادي وذكر لكل منهما مقربا وسيجيء ما يمكن ان يقال في ذلك المقام فيظهر من مجموع
كلماته كونه قدس سره مترددا في ذلك قوله فهذه الاخبار لا تنفع آه اما عدم نفعها في احراز
احتمال العقاب فلانها لبيان الكبرى ومن المعلوم عدم امكان اثبات الصغرى بها بل لا بد
من احرازها في الخارج حتى تكون بانضمام الكبرى مستنتجة للنتيجة واما عدم نفعها في حكم الا
المزبور فلانها للطلب القدر المشترك الارشادي نعم اذا كان العقاب محتملا فلا شك في
وجوب دفعه لكن ليس العقاب هنا محتملا بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وورود ه
على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل عقلية كانت او نقلية قوله فان قلت ان المستفاد منها
احتمال التهلكة آه توضيحه ان ظاهر قوله ع فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة
ان في ارتكاب الشبهة اقتحام في التهلكة قطعا وبعد صرفه عن ظاهره يكون المراد ان

في ارتكاب الشبهة اقتحاما في الهلكة احتمالا والمتبادر من التهلكة وان كان اعم لغة حيث
ورد في لسان الشرع هو التهلكة الاخروية لان عمدة نظر الشارع صرف الناس عن الوقوع
في العقاب الاخروي فاذا كان العقاب محتملا فلا محالة يكشف على نحو كشف اللازم المساوي
لوجود الملزوم عن وجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر كما يكشف حديث الرفع على تقدير
المؤاخذة عن عدم وجوب الاحتياط وكما يكشف الاخبار الواردة في الشرع على ثبوت العقاب
على بعض الاعمال عن كونها محرمة والواردة على ثبوت الثواب عن كونها واجبة او مستحبة ولا يجري
قاعدة قبح العقاب بلا بيان لما ذكرنا من كشف ذلك عن كون الامر الوارد بالتوقف والاحتياط
للوجوب فيكون بيانا مع ان ثبوت احتمال العقاب المستفاد من الاخبار يكون مانعا عن جريان
القاعدة لان جريانها ملازمة لعدم احتمال العقاب وان شئت قلت ان الاخبار تدل على
الصغرى وهي احتمال العقاب وكبريها ثابتة بالاجماع حتى من المجتهدين لانهم يقولون ايضا
بوجوب دفع العقاب المحتمل ولا يتفاوت في ذلك بين حمل الامر الوارد في الاخبار على الوجوب
او استكشاف الوجوب من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل كما انه لا يتفاوت في ذلك
بين كون الوجوب المستكشف من ذلك في الاخبار مولويا او ارشاديا كحكم العقل المزبور بل
لا بد من ان يكون الحكم المستكشف ارشاديا اذ قد تبين فيها حكمة التوقف كما ذكره المصنف قدس سره
لان البيان الرافع لموضوع قاعدة القبح لا يلزم ان يكون وجوبا مولويا ولا ينافي ذلك ما ذكره
المصنف سابقا من ورود قاعدة القبح على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لان ذلك
حيث لم يثبت الصغرى من الخارج والفرض دلالة الاخبار على ثبوت الصغرى ولا ينافي ذلك
ايضا ما ذكرنا سابقا ويستفاد مما ذكره المصنف ايضا من قوله واعلم ان هذا الدليل العقلي آه
من ان اخبار الاحتياط انما تكون واردة على الدليل العقلي المذكور اعني قاعدة القبح اذا كان
موضوع الوجوب فيها احتمال الحرمة لا احتمال العقاب لانه لو كان موضوعه احتمال العقاب
يرتفع بقاعدة القبح ايضا كقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان ذلك ايضا حيث لم يكن احتمال
العقاب محرزا والفرض احرازه من جهة الاخبار ومما ذكرنا ظهر النظر فيما ذكره شيخنا قدس سره
في الحاشية في توضيح قوله فان قلت آه بان الحكم المستكشف من الاخبار لا بد ان يكون شرعيا مولويا
حتى يصلح ان يكون بيانا وان موضوع وجوب الاحتياط المستكشف من الاخبار من حيث دلالتها

على احتمال التهلكة في كل شبهة لا بد ان يكون احتمال الحرمة لا احتمال العقاب حتى يصلح ان
يكون بيانا للتكليف الواقعي المحتمل ثم ان اراده رجع الى الحاشية ومن العجيب انه قدس سره قد تسلم قبل
اسطر ان دلالة الاخبار على الوجوب الارشادي يكفي في كونه بيانا مع ثبوت احتمال التهلكة من
الخارج قال قدس سره بل ربما يقال ان حمل الطلب على الالزام الارشادي المترتب على احتمال
العقاب لا يجدي الخصم ايضا من حيث ان مفاد الاخبار على هذا التقدير مفاد حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل وقد عرفت ورود دليل البرائة عليه وان كان القول المذكور منظورا فيه من
حيث ان ظاهرها بل صريحها احتمال التهلكة في كل شبهة وهذا بخلاف حكم العقل في مسئلة
دفع الضرر المحتمل فانه حكم في موضوع كلي يتبع تحققه في الخارج آه قوله قلت ايجاب الاحتياط ان
كان مقدمة آه الاولى ان يجاب بمنع تبادر التهلكة الاخروية من الاخبار بل المتبادر اما الدنيوية
فقط او جنس التهلكة التي تصدق على الدنيوية فان التبادر اما من جهة غلبة الاستعمال او غلبة
الوجود وكلتاهما غير معلومة خصوصا الثانية مع انها غير مفيدة وقد ورد في تفسير قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ما يدل على كون المراد بها التهلكة الدنيوية فقط فراجع الصافي ومجمع
البيان وقد ذكر المصنف في باب الاستدلال على حجية الظن من جهة وجوب دفع الضرر المظنون
ان دفع الضرر الدنيوي والاخروي واجب من جهة الشرع ايضا واستدل بالاية المذكورة و
ذكر في مقام دفع الجواب عن حديث التثليث الاتي الذي فيه قوله وهلك من حيث لا يعلم ان
النبوي المذكور ليس واردا في مقام الالزام بالاحتياط لوجوه ثلثة مع وحدة السياق في الاخبار
مع ان المصالح والمفاسد الدنيوية هي التي صارت اسبابا لانشاء الشارع الوجوب والحرمة
بناء على مذهب العدلية من التبعية فكيف يكون المتبادر غيرها وما ذكرنا من الجواب اولى مما
ذكره شيخنا قدس سره حيث قال والجواب منحصر بمنع الاستظهار المزبور من حيث منافاته لمورد
ما لا يحتمل فيه العقاب من الاخبار المذكورة كما في مسئلة النكاح وعمومها لما لا يحتمله قطعا
مع ابائها عن التخصيص فالهلكة المحتملة اعم من العقاب آه لان كون مورد بعض الاخبار الشبهة
الموضوعية وابائها عن التخصيص هو الذي اشار اليه بقوله هذا كله مضافا آه على ما سيأتي من رجحه
ولا بد من الجواب في هذا المقام مع قطع النظر عنه واما ما ذكره بعض المحققين ره في هذا المقام
من ان الصواب في الجواب ان يقال ان العقاب لما كان لا يقبح بمجرد ايجاب الاحتياط ما لم يعلم

به المكلف لا يصح حمل التهلكة في الاخبار على ما هو ظاهرها من العقاب حيث لا يعلم
بايجابه بعد وهذه الاخبار لا تصلح بيانا واعلاما فان كونها بيانا واعلاما موقوف على صحة
حمل التهلكة فيها على ظاهرها وهو موقوف على كونها بيانا واعلاما والا لما صح حملها على ظاهرها
كما عرفت تامل تعرف انتهى فضعفه ظاهر لما عرفت من المستدل من ان الاخبار متكفلة لبيان
الصغرى والكبرى مع ان احراز الصغرى بالاخبار يكفي للاجماع وحكم العقل بوجوب دفع الضرر
المحتمل واما ما ذكره المصنف في الجواب فمنظور فيه ايضا لان الاحتمال الاول خارج عن كلام
السائل لان مقصوده ان المستفاد من الاخبار شيئان الصغرى والكبرى وان ثبوت احتمال
العقاب المستفاد منهما كاشف عن وجوب الاحتياط وان قاعدة القبح لا تجري هنا فالاخبار
لا تثبت الكبرى الكلية فقط في موضوع احتمال العقاب حتى تكون مثل الكبرى المستفادة من
العقل مرتفعة من جهة قاعدة القبح بلا بيان والاحتمال الثاني ايضا غير متطرق في المقام لانه
مع انه خارج عن فرض السائل حيث ذكر عدم سقوط عقاب التكاليف الواقعية المجهولة لا الظاهرية
خارج عن الاخبار اذ المستفاد منها الارشاد كما اعترف به المصنف لا الظاهري النفسي اي
المولوي مع ان كون العقاب على الحكم الظاهري مناف للتحقيق ولاغلب كلماته الدالة على عدم
العقاب على الحكم الظاهري مطلقا وان كان موافقا لبعض كلماته في حجية الظن وغيره مع انه على
تقدير ثبوت العقاب للحكم الظاهري يكون لمخالفة الواقع ايضا عقابا فيتعدد العقاب فلا معنى لقوله
لا لمخالفة الواقع ويمكن التوجيه بحيث لا يرد هذا الايراد بان المقصود ان العقاب ليس على مخالفة
الواقع فقط بل على الحكم الظاهري ايضا مع ان صريح الاخبار كون العقاب على الواقع لا غير قوله و
ماذكرنا اولى لان سياق الاخبار لكونها في مقام اعطاء الضابط آب عن التخصيص مع انه يكون
تخصيصا للاكثر على ما سيأتي منه في رد الاستدلال بخبر التثليث ورد صاحب الوسائل مع ان
مورد بعضها الشبهة الموضوعية كرواية النكاح على الشبهة ومن المعلوم ان اخراج المورد غير جائز
فلا يرد ان التخصيص خير من سائر المجازات قوله وقد استعملها الائمة عليهم السلام كذلك قد ذكرنا
ان هذا ينافي ما ذكره في الملخص من حمل الاخبار على القدر المشترك الارشادي وقد سمعت ما
وجهنا به كلامه وما وجه به شيخنا قدس سره مع ان ما ذكره من ان الامر في المقبولة وفي رواية الزهري
مستعمل في الوجوب يثبت مطلب الخصم من وجوب التوقف والاحتياط الا ان يقال بان

وجوبه ارشادى والوجوب الارشادى المستفاد من الاخبار فى موضوع احتمال العقاب لا
يثبت مطلب الخصم كالوجوب الارشادى الذى يحكم به العقل فى الموضوع المذكور لان قاعدة
القبح واردة عليه نعم لو كان موضوع الوجوب الارشادى المذكور هو احتمال الحرمة بان يكون
مفاد الاخبار وجوب التوقف والاحتياط فى موضوع احتمال الحرمة يكون واردا على قاعدة قبح
العقاب بلا بيان كما اشرنا الى ذلك مرارا ويقال بان مثله وجوب التوقف فى المقبولة ورواية
جميل المتقدمة لامكان حملها على صورة انفتاح باب العلم كما هو ظاهر المقبولة وقد ذكره المصنف
عنقريب قوله فان من المعلوم رجحان ذلك آه قد ذكرنا نقلا عن مرآة العقول ان قوله ترده
وله محصة محمول على عدم كون الشخص ضابطا وحافظا لمتن الخبر وسنده والانتهاء الى المعصوم ع و
من المعلوم عدم جواز نقل مثل هذه الرواية فاين الرجحان الذى ذكره مع ان ما ذكره من
حمل الخبر المذكور على غير معلوم الصدور او الدلالة غير مستفاد منه وخارج عما ذكره المجلسى
قدس سره مع ان الخبر الغير المعلوم الدلالة لا يكون ترك روايته راجحا ايضا لان الاخبار المنقولة
فى الكتب كثير منها غير مفهوم المعانى للرواة مع انهم قد رووها بل قد جرت سيرتهم على نقل
مثل ذلك فرب حامل فقه الى من هو افقه منه قوله لكونها شبهة موضوعية محض كونها شبهة
موضوعية لا توجب جريان اصل البرائة مع جريان اصل الفساد المسلم فى المعاملات الوارد
على اصل البرائة او الحاكم عليه ولا يعارضه عموم اوفوا بالعقود ونحوه لعدم جريانه فى الشبهة
الموضوعية نعم جريان اصالة عدم تحقق مانع النكاح مانع عن اصل الفساد المزبور لان بالنسبة
اليهما اصل حكمى والاصل الموضوعى حاكم على الاصل الحكمى فالاولى الاقتصار على الوجه الثانى
فقط قوله نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها آه يعنى ان المراد من الاخبار وان كان
التوقف من حيث العمل لكن يمكن ادعاء كون العمل اعم من الحكم فاذا كان الحكم مشتبها يجب التوقف
فيه وعدم الحكم ويكون شمول الاخبار له من جهة كونه عملا مشتبها لا من جهة كونه حكما فى
فى عمل مشتبه بان يكون المراد من العمل هو ما يقابل الحكم لكن فيه ان الظاهر من العمل هو ما يقابل
الحكم فلا يشمله مع ان شمول الاخبار للعمل فى مثل شرب التتن مما لا ريب فيه فاذا وجب التوقف
فى مثل شرب التتن وعدم الدخول فيه وعدم ارتكابه يكون الحكم فى مرحلة الظاهر هو حرمة الارتكاب
فلا يكون الحكم على هذا التقدير مشكوكا حتى يجب فيه التوقف بمقتضى اخباره مضافا الى ان

الحكم والفتوى بغير علم يكون حراما قطعيا واقعيا فلا يمكن كونه حراما ظاهريا من جهة اخبار التوقف
فتدبر قوله وفى كلا الجوابين ما لا يخفى لما فى الجواب الاول فلمنع كونها كلها ضعيفة بل فيها الصحيح
والموثق ايضا واما فى الثانى فلمنع كونها كلها واردة فى المنع عن العمل بالقياس نعم بعضها وارد
فى ذلك لا كلها قوله واعتضادا بالكتاب والسنة المراد بها السنة النبوية مثل حديث الرفع وغيره
قوله واكثر السنة يعنى اكثر الاخبار سواء كانت نبوية ام امامية قوله وبعض تقريرات الاجماع قد
ذكر المحقق ره فى الجواب الذى نقله المصنف ره واعتضادا بالكتاب والسنة بل الاجماع وان لم ينقل
المصنف هذا اللفظ ولذا ذكره ره فى رد الجواب الذى ذكره بقوله وبعض تقريرات الاجماع
والمراد به التقرير الاول الذى ذكره المصنف للاجماع اذ هو ايضا بالنسبة الى ادلة الاحتياط
على تقدير تماميتها دلالتها كما هو المفروض فى هذا الجواب الذى ذكره المحقق المزبور من قبيل الاصل
بالنسبة الى الدليل لانه على التقرير الثانى والثالث دليل قطعى يكون مقدما على اخبار التوقف
والاحتياط حتى على التقدير المزبور لعدم امكان معارضتها للدليل القطعى لكن من المعلوم ان
مقصود المحقق القمى ره هو هذا لا ما ذكر فلا يرد الايراد قوله لا تكافؤ اخبار التوقف لكونها
اكثر آه بعد جبر المرسلة بعمل المشهور وكونها حجة كما هو المفروض فى هذا المقام لا يصح الحكم
بترجيح اخبار التوقف عليها بالاكثرية واصحية السند لان المرسلة نصة فى الاباحة واخبار
التوقف ظاهرة فى الوجوب على تقدير التسليم كما هو مبنى الجواب ومن المعلوم ان الجمع الدلالى
متقدم على الترجيح والتخيير كما سيأتى التصريح به من المصنف فى التعادل والترجيح ومنه يظهر
ان قوله واما قوة الدلالة فى اخبار البرائة فلم يعلم منظور فيه ايضا قوله وظهر ان الكتاب والعقل
لا ينافى آه لما ذكر من انهما كالاصل بالنسبة الى الدليل قوله مخالفة للعامة لا تفاقهم آه قد ذكر
فى القوانين ان العامة مختلفون فى البرائة والاحتياط فلا يمكن حمل اخبار البرائة على التقية و
كذلك السيد الصدر ره فى شرح الوافية قال كيف تحمل اخبار البرائة على التقية مع ان العامة
ايضا اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة للادلة العقلية وبعضهم قال بالتحريم وبعضهم قال بالتوقف
قلت مع ان منها ما نقل عن النبى ص كحديث الرفع والوضع ولا يمكن حمله على التقية مع انه على
فرض التسليم لا شك ان اخبار البرائة موافقة لفتوى المشهور فتكون راجحة بها بل وبالاجماع
المنقول بل وبالمحصل على ما عرفت وان كان قد يطلق على الاعتقاد بالدليل القطعى الترجيح

وعلى تقدير عدم الاجماع القطعي فغاية الامر التكافؤ لوجود المرجح في كلّ منهما والاخباريون وان لم يعتمدوا على غير المرجحات المنصوصة لكن قد ثبت في محلّه فساد مذهبهم قوله لان الحكم في تعارض النصّين الاحتياط هذا وان كان مذهب الاخباريين لكنه مقدوح من جهة ان اخبار التخيير خاصة فيقدم على الاخبار العامة للاحتياط واما ما ورد في خصوص المتعارضين كالمقبولة والمرفوعة حيث قال في الاولى فارجه حتى تلقى امامك وفي الثانية خذ بما وافق الاحتياط منهما فالاولى منهما واردة في مقام التمكن من تحصيل العلم حيث قال حتى تلقى امامك وقد سبق في كلام المصنف ايضا والثانية ضعيفة السند مع انها تدلّ على كون الاحتياط مرجحا لا مرجعا مع انه غير معقول ولعله خلاف مذهب الاخباريين ايضا قوله مع ان التخيير لا يضره لما كان الاخباري في مقام الاستدلال على وجوب التوقف والاحتياط ولابدية الرجوع اليهما فيمكن الجواب عنه بعدم دلالة الاخبار على ذلك بل غاية ما يستفاد منها التخيير فعلم ان التخيير يضرّ الاخباري المذكور قوله ومنها ان اخبار البرائة اخصّ لاختصاصها آه هذا الجواب محكي عن الفاضل النراقي وقوله لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة منظور فيه لان اكثر اخبار البرائة وان كانت كذلك لكن كثيرا منها يشمل الشبهة الوجوبية ايضا مثل قوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون وقوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون وغيرهما لكن ذكر بعض المعاصرين ان مقصود الفاضل النراقي بيان النسبة بين قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام آه وبين اخبار التوقف وان ما ذكره المصنف من ان اكثر ادلة البرائة كذا وكليّة كل شيء مطلق لا ربط له بكلام النراقي اصلا فعلى ما ذكره لا يرد عليه ما ذكرنا والله العالم قوله وان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة التحريمية مثل قوله كل شيء آه هذا بناء على رواية الصدوق ره واما بناء على رواية الشيخ ره حيث ان فيها امر او نهي فيشمل الشبهة الوجوبية ايضا قوله لكن يوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعمّ منه يعني يوجد في اخبار التوقف ما لا يجوز المعاملة معه معاملة العموم والخصوص بان يخصص باخبار البرائة فالمراد من نفي كونه اعمّ عدم جريان حكم العام فيه وعدم العموم حكما وان كان عاما بحسب النسبة المنطقية لكن تخصيصه ببعض اخبار التوقف على ما هو ظاهره قوله لكن يوجد في اخبار التوقف ما لا يكون اعم ليس على ما ينبغي فان جميع اخبار التوقف في كل شبهة يشمل المتعارضين ولذا قال ويشمله اخبار التوقف قوله غير داخل في هذه الخبر آه يعني في

المغيّى وهو كل شيء مطلق وداخل في الغاية وهو قوله حتى يرد فيه نهي بناء على ان يكون النهي الوارد اعم من التسليم والمعارض قوله ويشمله اخبار التوقف يعني جميع اخبار التوقف فان بعضها وارد في مطلق الشبهات ومورد بعضها المتعارضان ومورد بعضها الشبهة الموضوعية وعلى اي تقدير فيشمل لفظ الشبهة المتعارضين ايضا كما اشرنا اليه انفا ولذا قلنا بان العبارة لا تخلو عن مسامحة قوله فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه آه يمكن ان يكون مقصوده قدس سره من هذا الكلام احد شيئين الاول ان اخبار التوقف وان كان اعمّ بحسب النسبة المنطقية ولكن لا يمكن ان يعامل معها معاملة العموم والخصوص المطلق من جهة الاجماع المركّب وعدم القول بالفصل فلا بدّ ان يجري في المتعارضين حكم المتباينين من الرجوع الى المرجحات وغيره ويمكن ان يكون مراده انه بملاحظة الاجماع المركّب لا يجوز تقديم كل شيء مطلق على اخبار التوقف في مورد فقد النص بل لا بدّ من العكس لان تقديمه عليها في المورد المزبور يستلزم تقديمه عليها في مورد التعارض وذلك لا يجوز من وجوه الاول ان مورد كثير من اخبار التوقف الخبران المتعارضان فخروج مورد التعارض يستلزم خروج المورد وهو غير جائز بالاتفاق الثاني ان مورد التعارض داخل في الغاية وهو قوله حتى يرد فيه نهي فكيف يمكن دخوله في المغيّا وهو قوله ع كل شيء مطلق الثالث انه يستلزم طرح اخبار التوقف راسا لان الشبهة الوجوبية مطلقا والشبهة التحريمية الموضوعية خارجتان بالاتفاق فلو خرجت الشبهة التحريمية الحكمية مما لا نص فيه ومن المتعارضين لا يبقى لها مورد لكن يرد على هذا الاخير انه مع خروج ما ذكر لا تبقى اخبار التوقف بلا مورد اذ يبقى لها موارد الشك في المكلف به والاصول الاعتقادية وما يمكن فيه من تحصيل العلم وغيرها الرابع ان جمهور الاصوليين القائلين باصل البرائة عند فقد النص لا يقولون به عند تعارض الخبرين بل المشهور عندهم الرجوع الى التخيير الا ان يدّعى الاجماع المركّب بينهما في عدم وجوب التوقف قوله فتامل وجهه منع الاجماع المركب فيمكن القول بوجوب التوقف في المتعارضين دون ما لا نص فيه لاخبار خاصة فانها قد وردت في المتعارضين كالمقبولة والمرفوعة ورواية الميثمي السابقة وقد ذكر شيخنا قدس سره في مجلس البحث والحاشية ان هذا هو الظاهر في وجه التامل لكن في هذا الوجه تامل نعم قد ذهب جمع من الاصوليين عند تعارض الحاظر والمبيح بتقديم الاول من جهة تقدم الناقل وهو موافق في النتيجة للقول

بالتوقف بالمعنى الذى ذكره المصنف ره مع انهم يقولون بالاباحة فيما لا نص فيه فلا يتم الاجماع
المركب ويمكن ان يكون وجهه ان ظاهر قوله ع حتى يرد فيه النهى التسليم لا الاعم منه ويمكن
ان يكون وجهه ان معنى قوله ما لا يكون اعم آه ليس نفى كونها عامة بحسب النسبة المنطقية بل
عدم جريان حكمه كما ذكرنا ويمكن ان يكون وجهه ان قوله فيوجد فى اخبار التوقف ما لا يكون
اعم ليس على ظاهره اذ جميع الاخبار كذلك قوله مع ان جميع موارد الشبهة آه غرضه من هذا
الكلام ابداء اتحاد الموضوعين وكون التعارض بينهما تباينيا وانه ليس اخبار التوقف اعم بحسب
النسبة المنطقية ايضا فيشمل كلاهما الشبهة الوجوبية والتحريمية الموضوعية والحكمية من
جهة ان الشبهة وان كانت وجوبية يحتمل فيها كون الحكم او الاعتقاد به حراما فيكون مفاد كل
شئ مطلق كونهما مباحين ومفاد اخبار التوقف كونهما مما يجب التوقف فيه قوله فتامل وجه التامل
انه لا معنى لشمول الطرفين للحكم المشتبه فى الشبهة الوجوبية لعدم الاشتباه لانه اذا كان جايز
الارتكاب والترك بمقتضى اخبار البرائة يكون حكمه ايضا ذلك فليس فيه احتمال التحريم حتى
يحكم بجوازه من جهتها ولو فرض شمول اخبار التوقف لها يكون الحكم ايضا كذلك بل لا يمكن
شمولها للحكم فى الشبهة التحريمية ايضا لمثل ما ذكر فان الدخول فى العمل اذا كان متوقفا فيه
او مباحا يكون الحكم ايضا ذلك مع انه على تقدير تصور الشك فى الحكم يكون مفاد وجوب
التوقف فيه عدم الحكم وهو مناف لمذهب الاخباريين من وجوب الحكم بالتوقف و
يكون مفاد كل شئ مطلق جواز الفتوى بالاباحة مع ان مذهب الاصوليين وجوب الفتوى
بها ويمكن ان يكون وجه التامل عدم امكان شمول اخبار التوقف والخبر المذكور للحكم
مع قطع النظر عما ذكر بان يقال ان الحكم والفتوى اذا كانا مشكوكين كما هو المفروض يكون الحكم
حراما تشريعيا وواقعيا فلا معنى للحكم ظاهرا بوجوب التوقف لاخباره فضلا عن الحكم ظاهرا
بالاباحة لخبرها ويمكن ان يكون وجهه عدم امكان شمول الطرفين للاعتقاد بان يقال فى
الشبهة الوجوبية اذا شك فى الوجوب والاباحة وشك فى جواز الاعتقاد بالوجوب مثلا
او تحريم الاعتقاد به يكون مفاد كل شئ مطلق جواز الاعتقاد به اذ لا معنى للاعتقاد مع الشك
فلا يتعلق به حكم ظاهرى بالاباحة او بوجوب التوقف ويمكن ان يكون وجهه ان كون مورد
كل شئ مطلق واخبار التوقف على التوجيه المذكور واحدا موقوف على كون التوقف بمعنى

عدم الاقدام على الشئ فعلا او تركا كما هو مقتضى كلام المجيب وهو فى محل المنع لان التوقف
كما ذكره المصنف ره هو بمعنى عدم الدخول فى الفعل فيكون اخبار التوقف لحصر فيجب تخصيص
كل شئ بها لا العكس ويمكن ان يكون وجهه ان التعارض بينهما لا يكون تباينيا ولو على التوجيه المذكور
بل يكون اخبار التوقف اعم ايضا لشمولها للشك فى المكلف به وغير ذلك مما ذكرنا سابقا فتدبر
قوله اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا آه الاستدلال بالحديث موقوف على كون المراد بمثل هذا مطلق
الشبهة ولو مع عدم العلم بنوع التكليف فيشمل الشبهة التحريمية التكليفية ايضا قوله ومنها موثقة
عبد الله وضاح على الاقوى فى قضاء الوسائل محمد بن حسن عن حسين بن محمد بن سنان نقل
عن سليمان بن داود المنقرى عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع وفى صوم الوسائل
والقوانين عن الشيخ باسناده عن حسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن
وضاح قال كتبت الى العبد الصالح وما فى قضاء الوسائل حسن بن محمد بن سنان سهو من
قلم الناسخ والصواب حسن بن محمد بن سماعة والحسن المذكور واقفى ثقة فى دينه وعبد الله
بن وضاح ايضا ثقة وسليمان بن داود المنقرى ثقة على قول النجاشى وضعيف على قول
ابن الغضائرى على ما حكى والنجاشى اثبت على ما ذكره علماء الرجال فقوله على الاقوى اشارة
الى اختيار قول النجاشى لان الخبر على راى ابن الغضائرى يكون ضعيفا باصطلاح المتاخرين
لكن فى شرح الوافية للسيد الكاظمى ره ان طريق الشيخ الى على بن السندى والحسن بن محمد بن
سماعة مجهول وسليمان مشترك بين مجهول وضعيف وقال فى القوانين وفيه بعد الاغماض
ويفهم منه ايضا عن السيد عدم سلامة السند عنده مع ان الخبر الموثق حجة عنده قوله
يستر عنا الشمس اى قرص الشمس وان بقى ضوئها وشعاعها على الجدران والحيطان ونحوهما او
المراد ستر شعاع الشمس بحيث لا يبقى اصلا فى الجدران والحيطان ونحوهما وهذا اولى اذ المعنى
الاول هو الذى يفيده قوله يتوارى القرص مع انه لا يناسب قوله ع يزيد الليل ارتفاعا و
يستر عنا الشمس قوله فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا وبيان الحكم الظاهرى للواقعة مع ان
شان الامام عليه السلام بيان الحكم الواقعى خصوصا مع كون السؤال عنه اما لعدم قدرته
على بيانه فى المقام واما لمصالح اخرى يعلمها عليه وابائه السلام هذا على مذاق المستدل له
سياق ما يقوله المصنف قدس سره قوله ومنها ما عن امالى المفيد الثانى آه فى الوسائل فى

باب القضاء عن الحسن بن محمد بن الحسن الطوسی فی اماليه عن ابيه عن المفيد عن علی بن محمد الكاتب
عن ذكريا بن يحيی التميمی عن ابی هاشم داود بن القسم الجعفری عن الرضاع ان امير المومنين ع
قال لكميل بن زياد اخوك دينك آه وقال السيد الكاظمی فی شرح الوافية ان علی بن السندی
لا يخلو عن جهالة انتهی الا ان يدفع الخلل برواية المفيد عنه كما اشار اليه المصنف وفيه تامل
لكن فی المقابيس فی كتاب النكاح ان علی بن سندی ثقة وفی القوانين وفيه بعد الاغماض عن
السند آه قوله دع ما يريبك الی ما لا يريبك عن المجمع روی بفتح الياء وضمها والفتح اكثر وكلمة
ما الموصولة اعم من الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية فی الاولی الريب فی ترك المشتبه
وعدم الريب فی فعله وفی الثانية بالعكس وقوله فانك لن تجد فقد شیء آه يعنی ما تركت
شيئا لله تعالی الا وجدت اجره وثوابه فی الاخرة ولن تجد فقده والذيل يشعر بكونه مختصا
بالشبهة التحريمية وقد فصل فی القوانين فی مقام الجواب عنه بعد الاغماض عن السند من
اراده رجع اليه قوله الجواب عن الصحيحة بعدم الدلالة قد وصف هنا وفيما تقدم الخبر بالصحة
وقد رواه فی الوسائل فی باب القضاء هكذا محمد بن يعقوب عن علی بن ابراهيم عن ابيه وعن
محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابی عمير وصفوان بن يحيی جميعا عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا آه ثم قال ورواه الشيخ ره باسناده
عن علی بن السندی عن صفوان مثله ورواه فی القوانين بهذا السند الاخير ثم قال وفيه بعد
سلامة السند ان هذا آه وقد عرفت ان طريق الشيخ الی علی بن السندی مجهول وكذا علی
بن سندی فانه ايضا مجهول لكن الخبر بالسند الاول الذی رواه الكلينی صحيح فما ذكره المصنف
لا غبار عليه ويتوجه المناقشة علی القوانين حيث لم يذكر الخبر بالسند الاول الصحيح والظاهر
غفلته عنه قوله والاحتياط فی مثل هذا غير لازم آه المشار اليه هو الاقل والاكثر الاستقلاليين
وكون الشبهة وجوبية وادعاء الاتفاق فی ذلك مع رجوع المشهور الی قاعدة الاشتغال فی
الفوائت المرددة كما سيأتی فی كلام المصنف ايضا لا يخلو عن شیء الا ان يقال ان قولهم فی المسئلة
المسئلة المذكورة بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة ليس من جهة القاعدة بل لاجل التعبد فيه
بخصوصه فلا ينافی اتفاقهم علی البرائة من جهة القاعدة لكن هذا خلاف ما يظهر منهم من
التمسك بقاعدة الاشتغال كما سيأتی شرح ذلك مفصلا انشاء الله قوله لم يكن ما نحن فيه

من الشبهة مماثلا له آه لان فيما نحن فيه لم يعلم بثبوت التكليف فی الجملة بل الشك فی اصل التكليف
بالتحريم لكن هذا علی تقدير كون المراد بالمماثلة من جميع الجهات اما لو كان المراد المماثلة فی الجملة
بان كان المراد مطلق الشبهة وان لم يكن هناك علم بالتكليف اصلا كما هو محط الاستدلال تكون
الرواية متكفلة لبيان وجوب الاحتياط فيما نحن فيه من الشبهة التحريمية فلا بد فی دفع هذا من
التمسك بما سيأتی من ان ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال او بان
هذا المعنی خلاف الظاهر من الرواية فلا معنی لحمل الرواية عليه قوله وان جعلنا المورد من قبيل
الشك فی متعلق التكليف آه يعنی ان جعلنا مورد الرواية من قبيل الاقل والاكثر الارتباطيين
الذين لا يحصل برائة الذمة بالاقل اصلا علی تقدير كون الاكثر واجبا وهو الفارق بينهما و
بين الاستقلاليين لم يكن ما نحن فيه مماثلا لهما لان الشك فيه شك فی اصل التكليف
لكن جعل المصنف لهما من قبيل الشك فی المكلف به انما هو بزعم القائلين بالاشتغال فيه
اما علی رای المصنف والمشهور القائلين بالبرائة فيهما فليس من قبيله بل راجع الی الشك
فی اصل التكليف كما سيأتی انشاء الله تعالی قوله لم ينفع فيما نحن فيه يحتمل ان يكون مراده
من عدم النفع ان الرواية علی هذا التقدير كافلة لبيان لزوم الافتاء بالاحتياط ولا يدل علی
وجوب الاحتياط فی مقام العمل وهذا المعنی ظاهر البطلان لان وجوب الافتاء بالاحتياط
يلازم كون العمل علی الاحتياط والظاهر ان مراده من عدم النفع ان الظاهر من الرواية التمكن
من استعلام حكم الواقعة بالسؤال من جهة انفتاح باب العلم ويدل علی هذا المعنی قوله
قدس سره ومنه يظهر آه قوله حتی بالاحتياط فكذلك يعنی لم ينفع فيما نحن فيه عدم نفعه من
جهة ما ذكر من ان الرواية فی مورد التمكن من استعلام حكم الواقعة مع انه خلاف مذهب
الاخباری لانه يفتی بالاحتياط قوله فبان ظاهره الاستحباب هذا ينافی قوله والظاهر ان
مراده الاحتياط لان الاحتياط علی التقدير المذكور يكون واجبا كما سيأتی منه والجمع ممكن
بحمل الاول علی الظهور الابتدائی من جهة لفظ اری لك ومن جهة لفظ الاحتياط كما يفهم
مما سنقله عن الرضی قوله الاحتياط فی الشبهة الموضوعية وقد تبع المصنف فی ذلك صاحب
القوانين حيث قال فی مقام الجواب وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها علی ما
نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هی المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية

او من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس
الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا ريب في وجوب الاحتياط
لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب
على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الفصيح السائل الشرف
بالوقت الثالث في محققه كونه مكلفا بالفعل آه وح فيكون قول المصنف وكون الحمرة المرتفعة
امارة عليها اشارة الى احتمال كون الحمرة المرتفعة فوق الجبل على ما فرضه السائل من نور الشمس
فوق الافق فتكون امارة على عدم غروبها ويحتمل ان يكون هي الحمرة المغربية التي تكون امارة
على غروبها ودخول وقت المغرب فتكون الشبهة في الموضوع مع علم السائل بكون المغرب الشرعي
هو غروب الشمس واستتارها حط ولا بد من الجواب بوجوب الاحتياط لما ذكراه قدس سرهما
فتكون الرواية من ادلة القول بكفاية الاستتار على ما هو مذهب السيد والشيخ وابن
بابويه لكن ما ذكره المحقق القمي ره في مقام بيان هذا القول بقوله بحيث لا يبقى ضوئها في
الجبال آه مخالف لما نقله العلامة المجلسي في البحار قال قدس سره اول وقت المغرب غروب
الشمس بلا خلاف قال في المعتبر هو اجماع العلماء وكذا في المنتهى ولختلف الاصحاب فيما به
يتحقق الغروب فذهب الاكثر الى انه انما يتحقق ويعلم بذهاب الحمرة المشرقية قال في المعتبر وعليه
عمل الاصحاب وقال الشيخ في المبسوط علامة غيبوبة الشمس هو انه اذا رأى الافاق والسماء
مصحية ولا حائل بينه وبينها ورآها قد غابت عن العين علم غروبها وفي اصحابنا من قال
يراعى زوال الحمرة من ناحية المشرق وهو الاحوط فاما على القول الاول اذا غابت الشمس
عن النظر ورأى ضوئها على جبل يقابلها او مكان عال مثل منارة الاسكندرية وشبهها فانه
يصلي وعلى الرواية الاخرى لا يجوز ذلك حتى تغيب في كل موضع تراه وهو الاحوط انتهى
والذي يخطر بالبال ان نجعل الرواية من ادلة خلاف المشهور من كفاية استتار القرص لا يجوز
اما اولا فلما عرفت من المناقشة في سند الرواية من جهة جهالة طريق الشيخ ره الى الحسن بن
محمد بن سماعة واما ثانيا فلان سياق الرواية حيث سئل السائل بعد ذكر تواري القرص وتقبل
الليل ويزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس بناء على ما ذكرنا من ان المراد ستر شعاعها فقد
يعطي ان السائل علم ان الغروب ليس هو استتار القرص ولكنه سئل هل يلزم ذهاب الحمرة

التى

التي فوق الجبل اعني الحمرة المشرقية ام لا فاجاب الامام عليه السلام بلزوم ذهابها فالمراد بالحمرة
هي الحمرة المشرقية واما ثالثا فلما في الرياض بعد ان نقل عن بعض انه قد استدل بالرواية على
خلاف المشهور من كفاية استتار القرص وحمل الرواية على الاستحباب والا لعمم والتعبير بلفظ
الاحتياط الظاهر فيه حيث قال في مقام الرد عليه وتخصيص الراوي من جهة علمه بعد ابتلائه
بالتقية ولفظ الاحتياط ليس ظاهرا في الاستحباب لان ذلك باصطلاح المتأخر والا فالاحتياط
هو الاستظهار والاخذ بالاوثق قلت فعلى هذا لا يكون الامر بالاحتياط بيانا لحكم ظاهري
بل المراد ان التمسك بذهاب الحمرة المشرقية تمسك بالعروة الوثقى واخذ بالحكم الواقعي فلا يرد
ما ذكره المصنف من ان تقرير الجاهل بالجهل وبيان الحكم الظاهري بعيد عن منصب الامام
عليه السلام واما رابعا فلما ذكره المحقق القمي ره في حاشية القوانين حيث انه اجاب عن استدلال
الاخباريين بوجه اخر وهو ان ذلك من باب ابداء الحكمة في الحكم وان قلنا بقول المشهور من اعتبار
ذهاب الحمرة المغربية يعني ان الاصل والمعيار في الوقت هو غروب القرص ولكنه لما كان
يختلف الحال في معرفته باختلاف الامكنة والاحوال فجعل له علامة يعتمد عليها يعني انه
اوجب اعتبار زوال الحمرة لكي يحصل الجزم بالغروب مطردا مثل اعتبار العدة لاجل عدم
اختلاط المياه والانساب فيصير الاحتياط حكما خاصا مستقلا لا انه من جزئيات الاحتياط المختلف
فيه فليتدبر انتهى وما نسبه الى المشهور من اعتبار ذهاب الحمرة المغربية سهو من القلم اذ ما اعتبره
هو ذهاب الحمرة المشرقية لا المغربية واما خامسا فلان جعل المراد بالحمرة هي الحمرة المغربية سواء
وجوبا او اعتبار زوالها الذي لا يتحقق الا بغيبوبة الشفق ليس مذهب احد من الامامية
سوى ابي الخطاب الذي لعنه الامام الصادق مرارا ففي موثق عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
قال انما امرت ابا الخطاب ان يصلي المغرب حين زالت الحمرة فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب
وكان يصلي حين يغيب الشفق قوله فانه مقتضى استصحاب عدم الليل الجمع بين الاصول الثلثة
غير جيد ولعله على رأي القوم اذ لو جرى استصحاب عدم الليل لم يجر الاصلان لان الاصل الموضوعي
مقدم مع انه لا معنى لاستصحابها لان الحكم للشك لا للمشكوك مع انه لو جرى لم يجر القاعدة و
ستعرف عن المحدث الاسترابادي ان استصحاب الليل والنهار اجماعي بل هو من ضروريات الدين
فالتمسك بقاعدة الاشتغال على ما هو مفاد الرواية مع جريان الاستصحاب مما لا مساغ له

وهذا

وهذا ايضا مما يوهن حمل الرواية على الشبهة الموضوعية وحمل الاحتياط على الحكم الظاهري قوله وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية بان تكون مرددة بين الحمرة المغربية المستلزمة لدخول الوقت والحمرة الحاصلة من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على ما نقلنا عن المحقق القمي ره في القوانين وقد ذكر العلامة المجلسي ره كما عرفت انه على القول بكفاية الاستتار يحصل الغروب بغيبوبة عين الشمس عن الافق وان بقي ضوئها على الجبال والمنارات المرتفعة فالحمرة المرتفعة على الجبل لا تكون علامة على الغروب بناء على القول المزبور وان ترددت بينهما فهذا ايضا مما يؤيد ما ذكرنا من فهم السائل عدم كون الغروب استتار الشمس وقد قرره الامام عليه السلام على ذلك وتقريره حجة قوله ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة آه فتكون الشبهة ح حكمية لكن قد عرفت انه لا تعبد فيه بل هو الظاهر من الخبر قوله وتعليله بالاحتياط وان كان بعيدا آه قد عرفت ان الاحتياط في الخبر ليس بالمعنى الاصطلاحي للفقهاء حتى يكون بيانا للحكم الظاهري بل هو بالمعنى اللغوي فيكون بيانا للحكم الواقعي خصوصا بعد قوله ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة قوله لايهام ان الوجه في التاخير هو الجزم آه لا معنى لهذا الايهام مع كون فتوى العامة كفاية غيبوبة الشمس عن النظر وان بقي ضوئها في الجبال فضلا عن بقاء الحمرة المشرقية فيها قوله مع وجوب التاخير آه على القول المزبور من لزوم ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب يكون التعبير بلفظ ظاهر في الاستحباب من جهة التقية عن العامة القائلين بكفاية الاستتار بناء على ان اظهار الاستحباب لا ينافي فتواهم بالكفاية قوله فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل آه لان المراد بقوله ارى لك اذا كان هو الاستحباب للتقية فلا بد ان يكون قوله وتاخذ بالحائطة لدينك محمولا على الاستحباب كذلك اذ لا معنى لحمل الاول على الاستحباب والثاني على الوجوب مع انهما لبيان المطلب الواحد قوله واما عن رواية الامالي آه قد عرفت ان علي بن محمد الكاتب الذي روى عنه المفيد مجهول فتكون قاصرة عن درجة الحجية وان نقلنا عن المقابيس في باب التكلم عدالته فراجع قوله فيحمل على الارشاد او على الطلب آه يعني يحمل على القدر المشترك الارشادي بين الوجوب والندب او على الطلب الشرعي المولوي المشترك بينهما ويكون قوله لان تاكد الطلب الارشادي آه دليلا للاول وقد يستشم منه تجرد الارشاد عن الطلب وهو خلاف

التحقيق وان صرح به بعض المحققين ايضا قوله كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله آه ان كان للتنظير لاجل امكان تصوير القدر المشترك الارشادي في اوامر الاطاعة او لاجل انهما كليهما للارشاد فله وجه وان كان التنظير لاجل بيان ان اوامر الاطاعة ايضا للقدر المشترك الارشادي ففيه انه لا مانع فيهما من حملهما على ظاهرهما من الوجوب كما لا يخفى قوله لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط آه يعني ان المقصود من الحديث الاتيان بالمراتب المستحبة منضمة الى الواجبة فالمقصود فعل جميع المراتب بقدر الامكان وهذه المرتبة شاملة للواجبة والمستحبة واستحباب هذه المرتبة من جهة اشتمالها على المستحبات ومن المعلوم ان النتيجة تابعة للاخس واما الحمل على القدر المشترك الذي جميع المراتب داخلة فيه بمعنى صدقه عليها فلا يلحق اسم الاستحباب لعدم استحقاق العام لاسم الخاص وعدم دلالته عليه فاتضح الفرق بينهما والاولى ان يقال ان المراد الاتيان بخصوص المستحبات بعد الواجبات فليس المقصود بيان الواجبات ايضا كما في الوجه المذكور بل المقصود عدم التواني في امر الدين والاتيان بكل ما يقدر عليه من الحسنات التي توجب ارتفاع الدرجات والقرينة عليه التعبير بالاخ وقوله ما شئت فعلى هذا يتضح الفرق بينهما غاية الوضوح ولعل الظاهر من العبارة هو المعنى الاول قلت فعلى اي تقدير يكون الاولى حمله على المعنى اللغوي اذ ليس المراد من الحديث ابداء حكم ظاهري بل المقصود بيان ان الدين ينبغي ان يبنى على الاساس المحكم الوثيق بحيث لا يحركه العواصف في العقائد والواجبات الفرعية والمستحبات فينبغي ان لا يقتصر في الاولى على مقام علم اليقين بل يصعد الى مقام عين اليقين وحق اليقين وحقيقة حق اليقين ولا يقتصر في الثانية على اقل الواجبات بل يوجدها جامعة لشرائط الكمال وفي الثالثة لا يقتصر على ما هو مؤكد غاية التاكيد بل يفعلها بقدر المقدور حتى يصل الى مقام محبة الله تعالى فيكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها اللهم نحن عبيدك القاصرون المقصرون العاجزون عن نيل الكمال فالحقنا بعبادك الذين هم بالبدار اليك يسارعون وبابك على الدوام يطرقون ويدعونك رغبا ورهبا وكانوا لك خاشعين بجاه محمد وآله فعلى هذا يكون المراد بالاحتياط هو الاخذ بالاحتياط هو الاخذ بالوثيق والاوثق في امر الدين والله العالم قوله ومما ذكر يظهر آه يعني من وجوب حمل الامر على القدر المشترك قوله مع ضعف السند في الجميع فان قلت

تداعى في الوسائل تواتر الاخبار الدالة على ذلك ومعه لا يضر ضعف السند قلت القدر المسلم التواتر الاجمالى وهو لا يفيد مع عدم دلالة الجميع وان دل بعضها واما التواتر المعنوى فهو ممنوع الا بالمعنى الذى سيذكر من رجحان الاحتياط والتواتر اللفظى اشد منعا قوله اعتبار سند النبوى آه وفى القوانين ما يدل على عدم سلامة سند النبوى عنده حيث قال وفيه بعد سلامة السند آه فلعل مقصود المحقق الجواب على تقدير التسليم ويؤيده حكاية الوسائل لهذا الخبر مرسلا قوله لمنع كون المسئلة اصولية فانه حكم كلى ظاهرى متعلق بفعل المكلف كالقواعد الكلية فى الفقه مثل اوفوا بالعقود وغيره غاية الامر ان هذا الحكم الكلى ظاهرى ثابت فى مورد الشك بخلاف مثل اوفوا بالعقود فانه حكم كلى واقعى فى الموضوع الواقعى نعم ما سيذكره فى باب الاستصحاب فى الحكم الكلى من انه داخل فى المسئلة الاصولية من جهة ان اجرائه مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد لابتنائه على البحث عن الدليل الذى لا يتأتى الا فى المجتهد يدل على كون مسئلة البرائة والاحتياط فى الشبهات الحكمية ايضا مسئلة اصولية فما ذكره هنا لعله مناف له وسيجيء شرح ذلك ان شاء الله قوله يمكن دعوى تواتره هذا مع انه لا يجتمع مع قوله مع ضعف السند فى الجميع كما اشرنا ممنوع نعم رجحان ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره لكنه لا ينفع الاخبارى قوله ثم منع عدم اعتبار اخبار الاحاد آه لان الدليل الدال على حجية خبر العادل ووجوب تصديقه يشمل الاحكام الاصولية والفقهية نعم لو كان المستند الاجماع او السيرة امكن ادعاء اختصاصهما من جهة لزوم الاخذ بالقدر المتيقن بالمسائل الفقهية وعلى تقدير الشك فى حجيته فى مسائل الاصول يرجع الى اصالة عدم الحجية قوله فيه ان الالزام من الامر يعنى ان ما فيه ريب وشك غير معلوم حكمه واقعا وظاهرا فاللازم تركه فاذا علم من قوله عم دع ما يريبك آه وجوب تركه فالالزام به من جهة هذا الامر لا يكون فيه ريبة لعلم معلومية حكمه من جهة الامر المزبور قوله وقوله انما الامور ثلثة عطف على الامر بالاخذ قوله قال رسول الله حلال بين مبتداء لقوله فهى مقبولة ابن حنظلة بتاويل هذا الكلام ومثله فى التاويل لا اله الا الله كنز من كنوز الجنة وصار لا اله الا الله كلمة الاخلاص ومن هذا القبيل كثير قوله وجه الدلالة ان الامام عم آه يعنى ان الامام عم امر بترك الشاذ النادر والامر حقيقة فى الوجوب وهو داخل فى الامر المشكل فى كلام الامام عم وفى الشبهات فى كلام الرسول من جهة ان

الشاذ مما فيه ريب لا انه مما لا ريب فى بطلانه حتى لا يمكن دخوله فى الامر المشكل والشبهات ويجب دخوله فى البين الغى فى كلام الامام عم وفى الحرام البين فى كلام الرسول فاذا وجب طرح الشاذ الداخل فى المشكل والشبهات فلا بد ان يحكم بوجوب اجتناب الامر المشكل والشبهات ايضا اذ لو حمل على الاستحباب كما يقوله المجتهد دون يكون التثليث والاستشهاد بتثليث الرسول كاللغو قلت مضافا الى ان قوله يرد حكمه الى الله ورسوله ايضا ظاهر فى الوجوب بعد ارجاعه الى الامر كما فى نظائره من قوله عم فيتبع ويجتنب قوله لان الشهرة تجعل الشاذ آه رد على صاحب الفصول قدس سره حيث جعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه وقد ذكرنا فى المقام الثالث فى باب الترجيح بمطلق الظن فى مبحث حجية الظن ان مراده نفى الريب فى البطلان بالاضافة كما ان المراد بلا ريب فيه فى الشهرة كذلك يعنى لا ريب فى صحته بالاضافة كما ينادى اليه فرض الشهرة فى كلا الخبرين فى المقبولة وقد اعترف به المصنف فى الباب المذكور وصرح به فى باب التعادل والترجيح وح لا يرد عليه ما ذكره المصنف بقوله والا لم يكن معنى آه قوله والا لم يكن معنى لتاخر الترجيح آه لان المشهور اذا كان قطعيا من جميع الجهات او من جهة الصدور فقط لا يمكن تقديم الاعدلية واخواتها على الشهرة مع ان اطلاق الترجيح بها يشمل ما اذا كان الطرف الاخر مشهور الرواية لان اعدلية الراوى توجب اقربية صدور خبره عن المعصوم عم ومن المعلوم عدم معارضتها للقطعى من جميع الجهات او من جهة الصدور على ما هو المفروض من افادة الشهرة القطع لكن قد عرفت ان صاحب الفصول ره لا يقول بذلك قوله ولا الفرض الراوى الشهرة آه لانه اذا كانت الشهرة مما لا ريب فيه من جميع الجهات لا يمكن فرض الشهرة فى كلا الخبرين لامتناع تعارض القطعيين من جميع الجهات وقد عرفت ان صاحب الفصول لا يقول بذلك وعلى تقدير قوله بافادة الشهرة القطع فانما يقول بافادتها القطع من جهة الصدور فقط لا من جميع الجهات حتى لا يتصور المعارضة قوله ولا لتثليث الامور آه الظاهر ان المصنف ره اراد بهذا الكلام انه لو كان الشاذ داخلا فى بين الغى والحرام البين كما زعمه صاحب الفصول ره كان اللازم ذكر القسمين من الثلثة بين الرشد وبين الغى فى كلام الامام عم وحلال بين وحرام بين فى كلام الرسول صلعم اذ بذكرهما يتم المطلب من بيان حال المشهور والشاذ حيث يكون الاول داخلا فى الاولين والاخير فى الاخيرين فيكون ذكر الامر المشكل والشبهات فى كلام

الامام والرسول ص غير محتاج اليه وفيه انه لو كان الشاذ داخلا في الامر المشكل والشبهات
لكان ذكر تبين الغي وحرام تبين في كلام الرسول ص والامام ع ايضا غير محتاج اليه فلا وجه
لتثليث الامور الاستشهاد بتثليث الرسول صلى الله عليه وآله على ما ذكره المصنف ره
ايضا لكن الانصاف ان التامل في سياق الرواية يعطي ان غرض الامام ع دفع الاستبعاد في حكم
بان الشاذ المعارض للمشهور لا بد من تركه وعدم الاعتناء به اصلا مع كون راويه عدلا مرضيا
لا يفضل راوي المشهور عليه من حيث الصفات كما فرضه السائل بانه من الامر المشكل الذي
لا بد ان يرد حكمه الى الله ورسوله ومن الشبهات التي امر رسول الله صلى الله عليه وآله بالاجتناب
عنها ببيان مفصل بليغ يكون موعظة وذكرى للمؤمنين فليس المقصود كون الشاذ حراما بينا
وبين الغي اذ لو كان كذلك لم يحصل للسائل استبعاد ولم يكن محتاجا الى التطويل والاستشهاد
المفصل وبالجملة ظهور سياق الرواية في ان الشاذ من المشكل والشبهات مما لا ينبغي انكاره و
هو الذي فهمه المحقق القمي ره ايضا ولعل هذا الذي ذكرنا من ظهور السياق واهتمام
الامام ع لبيان ذلك هو الذي اراده المصنف سيما بملاحظة قوله والحاصل ان الناظر في
الرواية آه قوله لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط لما ذكرنا من انه لا معنى للاستشهاد على
وجوب ترك الشاذ الذي هو داخل في الشبهات باستحباب تركها وهو في غاية الوضوح
وقوله وقع في المحرمات آه فان ما يوجب الوقوع في الحرام والهلاكة من حيث لا يعلم لا بد
من الاجتناب عنه قوله وقد تقدم في اخبار الوقف وهو ما رواه الجميل بن صالح عن
الصادق عن ابائه ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الامور ثلثة امر
تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل
قوله وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين ع رواها في الوسائل عن الصدوق قال ان
امير المؤمنين خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها
يوشك ان يدخلها وسيأتي عنقريب نقلها في كلام المصنف وانما جعلا دونه في الظهور
لعدم ورودهما في مقام الاستشهاد لوجوب ترك الخبر الشاذ كالنبوي المذكور قوله د
الجواب عنه ما ذكرناه سابقا توضيح الجواب ان ما يستفاد من النبوي من الامر باجتناب

الشبهات ونحوها مما يرجع الى الامر من قول الامام ع يرد حكمه الى الله ورسوله انما هو للقدر
المشترك الارشادي ولا بد من احراز الصغرى في الخارج فان كان المحتمل عقابا يكون
دفعه واجبا واذا كان غيره لا يكون واجبا بل يكون مستحبا فيما نحن فيه لما لم يحتمل العقاب
من جهة قبحه بدون بيان فلا بد من الحمل على الاستحباب مع امكان ان يقال ان قوله ع
يرد حكمه آه لبيان عدم جواز الفتوى بالحكم الواقعي وهو لا ينافي وجوب الفتوى بالحكم
الظاهري لادلة البرائة قوله فيكفي في مناسبة ذكر كلام النبي ص لانه اذا كان اجتناب
المشتبه بالحرام في الشبهات التكليفية راجحا من جهة احتمال الوقوع في الحرام الواقعي على
تقدير عدمه مع عدم امارة على الحرام الواقعي فلا بد ان يكون الاجتناب عن الشاذ واجبا
عند تعارضه مع المشهور لان الشك في طريق الحكم ولا بد فيه من الاحتياط ولو قلنا بالبرائة
في الشبهة التكليفية لان الاخذ بالخبر المشهور يكون مبرء للذمة بيقين ولو في مرحلة
الظاهر بخلاف الاخذ بالشاذ والعقل يحكم في مورد دوران الامر بين التخيير والتعيين
بالتعيين في مقام الطريق قطعا وبعبارة اخرى يكون المشهور متيقن الحجية والشاذ مشكوك
الحجية فلا بد من ان يبني على عدمها من جهة الاصل هذا وقد ذكر في القوانين ما يقرب
من هذا قال قدس سره فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام
فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو
اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما ثم قال وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد
ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون
مستحبا وانتم لا تقولون به انتهى ومقصوده من هذه التتمة انا قد اثبتنا بالدليل الخارجي
من العقل والنقل ان الاجتناب عن الشبهة لا يكون واجبا بل مستحبا فلو كان غرض الامام
عليه السلام الاستدلال لم يكن بد من حمل الاخذ بالخبر المشهور على الاستحباب ليوافق
ذيل الخبر ويناسب الاستدلال فيلزم كون الترجيح بالمرجحات المنصوصة مستحبا مع ان الاخباريين
لا يقولون بذلك لان المشهور عندهم وجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصة وان لم يتعدوا
الى مطلق المرجحات مثل المجتهدين وهذا هو الظاهر من كلامه وقد وقع بعضهم في شرح عبارته
المذكورة في حيص وبيص ويمكن حمل الرواية على الاستدلال بان يقال ان حمله ذكر كلام

الرسول صلى الله عليه وآله مع دلالته على مطلق الرجحان من جهة انضمام المقدمة الخارجية التي اشار اليها المحقق
القمي والمصنف والاحتياج اليها لا ينافي الاستدلال الا ترى ان الامام قد استشهد
باية نفي الحرج على وجوب المسح على المرارة في رواية عبد الاعلى مع ان وجوب المسح المزبور
لا يتاتى الا مع انضمام المقدمة الخارجية او يقال بان المقام نظير الاستدلال بكراهة الصلوة
في ثوب من لا يتحرز عن النجاسات على عدم جواز الصلوة في الثوب النجس كما احتمل ولا يخفى
بعدهما قوله فتامل وجهه ان المقصود لو كان الاستدلال ولو بملاحظة الوجهين المذكورين
عن قريب فهو بعيد غايته وان كان المقصود ابداء التقريب والمناسبة فلما ذكره وجه قوله
ويؤيد ما ذكرنا الى قوله امور جعل الامور الثلثة مؤيدا انما هو من باب المماشاة والا فلا
ريب ان كل منها دليل على المطلب المذكور وينبغي ان يعلم ان الامور الثلثة التي ذكرها
المصنف ذكرها كلها الوحيد البهبهاني قدس سره في الفوائد وذكر وجها رابعا مضافا
اليها وهو ان خبر ابن حنظلة وارد في المتعارضين والحكم فيه لتعين وجوب التوقف او الاحتياط
يعني ان الحكم فيهما التخيير مع عدم الترجيح كما سياتي في باب التعادل والترجيح والاخبار تدل
عليه ايضا وقد جمع في الوسائل بين الاخبار الدالة على التوقف فيهما وبين الاخبار الدالة
على التخيير تارة بحمل الاولى على الاموال والثانية على العبادات وتارة بحمل الثانية على
المندوبات والاولى على غيرها ويلزم مما ذكره تخصيص آخر في خبر التثليث المذكور مع
ابائه عن اصل التخصيص مع بطلان الجمع المزبور بكلا شقيه وعدم القول به اصلا بين الطائفة
قوله احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية آه يمكن ان يقال بان قوله ع يرد حكمه الى
الله ورسوله ظاهر في الشبهة الحكمية فقط اذ الشبهة الموضوعية لا ترد الى الله ورسوله
مع ورود الرواية في المتعارضين الذين يكون الشبهة فيهما حكمية والشبهة الوجوبية خارجة
عن تثليث الرسول ص ويكون المقصود من قوله ص وشبهات بين ذلك المشتبه بين الحلال
والحرام فيكون الحصر في قوله انما الامور اضافيا والجمع المحلى في كلام الرسول ايضا محمولا
على قوله ص وشبهات بين ذلك لا مطلق الشبهات فلم يرد عليه تخصيص من جهة ما ذكر
اصلا وسيجيء شطر من الكلام في ذلك عند نقل المصنف عبارة الشيخ الحر رح
في بعض كلماته ان شاء الله تعالى ومما ذكر ظهر الخلل فيما في القوانين من ان رواية

التثليث في موضوع الحكم اظهر من غيره نعم صدر الرواية لتضمنه المنازعة في الدين
والميراث ظاهر في الموضوع واما تعارض الروايتين فلا بد من حمله على الشبهة الحكمية
وسيجيء شرح الحال في محله ان شاء الله قوله ولكن الشبهة الموضوعية من الحلال البين
هذا ناظر الى ما توهمه الشيخ الحر من ان الشبهة الموضوعية من الحلال البين لما ذكره قوله
والمراد جنس الشبهة آه يعني ليس المراد الاستغراق الحقيقي والعرفي ولا الاستغراق
المجموعي ولا جنس الجمع بل المراد جنس المفرد والجمع المحلى باللام وان كان حقيقة في الاستغراق
بالمعنيين الاولين الا ان قرينة المقام صارفة عنه وكذلك الاستغراق المجموعي مع عدم كونه
من المعاني الحقيقية والقرينة على الصرف عن ذلك اولا عدم امكان ارتكاب جميع الشبهات
وثانيا ان الامام استشهد به لوجوب ترك الشبهة في مورد خاص وهو الشاذ المقابل
للمشهور واما جنس الجمع فيرده استشهاد الامام ع مع ان الظاهر في امثال هذه المقامات
بعد الصرف عن المعنى الحقيقي هو جنس الفرد مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء
وقولهم والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار وفلان يركب الخيل وغير ذلك مما لا يحصى
وذكر شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية ان المراد من الشبهات والمحرمات هو
جنس الجمع ولا ادري وجهه ولعله سهو من قلمه الشريف او الكاتب قوله الا على مجاز
المشادفة فيكون المراد بالمحرمات في الرواية المحرمات المعلومة الواردة في الشريعة
المطهرة كما يدل عليه الاخبار التي سبق وسياتي منها قوله المعاصي حمى الله فمن يرتع
حولها يوشك ان يدخلها لا المحرمات التي قد تتفق كونها في ضمن الشبهات قوله وهي ان
الاشراف ومن الواضح عدم ثبوتها والا لكان الاشراف على ترك الواجبات في الشبهات
الوجوبية ايضا محرما مع ان جمعا كثيرا من العلماء لم يجعلوا مقدمة الحرام اذا لم تكن علة تامة
له محرمة فكيف بالمقام قوله ويجتنب هؤلاء آه يعني اموال الظلمة من بني امية وبني العباس
ولم يصرح باسمهم تقية او مطلق الاموال المشتبهة او معاشرة الناس من جهة عدم مبالاتهم
بالنجاسة ومعاشرتهم اليهود والنصارى او من جهة ان العسر والحرج اقتضت جواز معاشرتهم
مع كونهم من العامة والتنزه عنهم مستحب موجب للورع وعلى اي تقدير فالرواية ظاهرة
في الاستحباب قوله وهو لا يعرفه انه لا يعرف ان سبب الوقوع في الحرام ارتكاب اي شيء

٦ ظاهر ان ارتكاب المشتبه مظنة ارتكاب الحرام الذي في ضمن المشتبهة لا الحرام المعلوم الخارجي الا ان يقال ان معنى قوله وهو لا يعرفه

من الشبهات فيكون مساوقا لسائر الاخبار التي فيها وهلك من حيث لا يعلم لكنه بعيد من العبارة قوله واما العقل فتقريره بوجهين استدلال الاخباري بحكم العقل المزبور اما من باب الجدل والزام الاصوليين حيث ان العقل حجة عندهم او من جهة تاكدها بالنقل و مثل هذا الحكم العقلي حجة عندهم او انه من العقليات البديهية وقد عرفت سابقا كون العقل البديهي حجة عند كثير منهم قوله يجب بمقتضى قوله دمانها كم آه الاستدلال بالاية يخرج الدليل المذكور عن كونه عقليا ولعل ذكره لافادة ان هذا المطلب مع حكم العقل به قد ورد النقل المؤكد له ايضا على طبقه فلعل ذكره اشارة الى ما اشرنا اليه من كون الحكم العقلي المذكور مؤكدا بالعقل فيكون حجة عند الاخباريين ايضا من جهة ما ذكر قوله او اليقين بعدم العقا ذكر ذلك لعدم اعتبار الاول فقط اذ لاريب في كفاية العمل بالطرق الخاصة كخبر الواحد وغيره مع عدم افادتها اليقين بالاجتناب قوله باتفاق المجتهدين والاخباريين ليس المراد التمسك بالاجماع المذكور مع انه يخرج الدليل المذكور عن كونه عقليا مضافا الى عدم حجيته عند الاخباريين بل المقصود الاشارة الى انه قد بلغ حكم العقل بوجوب تحصيل البرائة بعد ثبوت الاشتغال في الوضوح والبداهة الى ان صار متفقا عليه بين الجميع وقد سمعت ان الحكم العقلي البديهي حجة عندهم قوله قلت ان اريد من الادلة آه الاولى في الجواب عن قبل الاخباريين ان يقال ان العلم الاجمالي وان لم يكن موجودا بعد مراجعة الادلة الا انه قد ثبت وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف مما يحتمل وجود المعلوم بالاجتناب فيها وبعد تاثير العلم الاجمالي الاثر المذكور يجب الحكم ببقاء اثره حتى يحصل العلم بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف الا ترى ان المكلف لو صلى الى بعض الجوانب في صورة اشتباه القبلة ينتفي العلم الاجمالي بوجوب الصلوة عليه مع انه يجب عليه الاتيان بالاطراف الاخر وكذا اذا اهريق احد الانائين بعد العلم الاجمالي او اضطر اليه او حصل العلم بنجاسته من جهة ملاقات النجس المعلوم تفصيلا فانه يجب الاجتناب عن الاخر قطعا واما ما ذكره المصنف ره في مقام الجواب عن السؤال المذكور واصلاح الاستدلال بقوله قلت ان اريد من العلم الاجمالي آه فغير محتاج اليه بل هو مستدرك في مقام البيان مع امكان ان يقال بانه مضر بالاستدلال لان الرجوع الى الادلة العقلية القطعية التي توجب

ارتفاع العلم الاجمالي وبخل القدر المتيقن من المحرمات الواقعية بها لاتنفع مع تردد المعلوم بالاجمال بين الاقل والاكثر واحتمال وجود المحرمات الواقعية في ساير الوقايع مما كان خاليا عن الدليل القطعي بل يجب ترك سائر الموارد من جهة لزوم تحصيل اليقين بالبرائة ولذا قال المستدل في السابق وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل ان يكون منها الا ترى ان جمعا كثيرا من الاجلاء يقولون بانفتاح باب العلم بمعظم الاحكام ومع ذلك يوجبون الاحتياط في موارد الخلو عن الدليل العلمي فما يستفاد من كلام المصنف حيث حكم بعدم تيسر الدليل العلمي في غالب المسائل وحكم في الظن التفصيلي بعدم افادة العمل به العلم ولا الظن بالبرائة عن جميع المحرمات الواقعية ولم يذكر ذلك في العلم التفصيلي مشيرا الى كفايته في العلم بالبرائة عن جميع المحرمات الواقعية غير سديد مع ان الحق عدم حصول الظن بالبرائة عن جميع المحرمات في صورة وجود العلم التفصيلي كذلك لاحتمال وجود المحرم الواقعي في سائر الوقايع احتمالا مساويا هذا مضافا الى ان ما ذكره من عدم تيسر العلم من جهة كون دلالة الاخبار ظنية وان فرض كون سندها قطعيا مناف لمذهب الاخباريين كما اشرنا فانظر الى حرهم في خاتمة الوسائل حيث قال واما ظنية الدلالة فمدفوع بان دلالة اكثر الاحاديث قد صارت قطعية بمعونة القرائن اللفظية والمعنوية والسؤال والجواب وتعاضد الاحاديث وتعدد النصوص وغير ذلك فتامل قوله حتى يحصل العلم بالبرائة آه يعني انه لو كان مفاد الادلة الظنية انحصار المحرمات الواقعية لحصل العلم بالبرائة يعني بعدم العقاب عند الالتزام بمضامينها والاجتناب عن مدلولها لفرض كون مدلولها شيئا مطلبين ترتيب اثار المحرمات الواقعية على مدلولها وكون المحرمات منحصرة فيها واما مع عدم افادتها الا الحكم بترتيب اثار الواقع على مضامينها فقط لا انحصار العلم بالاجتناب عن المحرمات الواقعية لا بالنسبة الى القدر المتيقن ولا بالنسبة الى الزائد اما بالنسبة الى الزائد فواضح لاحتمال وجود محرمات في ضمن الوقائع التي لا تكون فيها امارة ظنية واما بالنسبة الى القدر المتيقن فلاحتمال خطاء الامارة المتضمنة للتحريم وكذلك لا يحصل العلم بعدم العقاب من جهة احتمال وجود محرم اخر بالنسبة الى الزائد في غير موارد الامارة قوله بل و لا يحصل الظن بالبرائة لاحتمال وجود محرمات في ضمن الوقائع الخالية عن الامارات احتمالا

مساويا لاحتمال عدمها وح فكيف يحصل الظنّ بالبرائة وعدم العقاب دائما قوله وليس
الظن التفصيلى بحرمة جملة آه هذا الكلام مما يدلّ ايضا على انّ العلم التفصيلى بجملة من المحرمات
على وجه يفى بالمعظم يكون موجبا للقطع بالبرائة من جميع المحرّمات وقد عرفت ما فيه ثم انّ
اراد المصنّف من هذا الكلام ان الظن ليس كالعلم التفصيلى من حيث انه يرتفع العلم الاجمالى
والقدر المتيقن من المعلوم بالاجمال بالعلم قهرا بخلاف الظنّ فانه لا يرتفع به المعلوم بالاجمال
بالقدر المتيقن ولا العلم الاجمالى اما الاوّل فلان انحلاله به امّا ان يكون قهريا واما ان
يكون بجعل الشارع بان يكون مفاد حجيته ذلك امّا الاوّل فلا سبيل اليه بالوجدان اذ مع
احتمال الخلاف كيف يمكن الحكم بالانحلال قهرا واما الثانى فلان مفاد حجية الظنّ ترتيب
اثار الواقع على مؤدّاه لا ترتيب اثار العلم الا على قول او احتمال سبق ذكره فى اوّل الكتاب وتضعيفه
وعلى تقدير كون مفاده ذلك فلا ريب ان مفاد التنزيلات الشرعية ترتيب الاثار الشرعية
ومن المعلوم ان الانحلال اثر عقلى للعلم لا شرعى واما الثانى فلما ذكر من عدم انحلال المعلوم
بالاجمال فهو يكشف عن عدم ارتفاع العلم الاجمالى به ايضا فيرد عليه انّ الحكم بانحلال القدر
المتيقن من المعلوم بالاجمال وان كان لا يتطرق فى الظن لما ذكر من احتمال الخلاف واما الحكم
بارتفاع العلم الاجمالى فمما لا ريب فيه لاحتمال كون المعلوم بالاجمال المذكور بقدر موارد
الامارات وكون الامارات مطابقة للواقع وان اراد ان الظنّ ليس كالعلم من جهة عدم
ارتفاع القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال به كالعلم لما ذكر عنقريب وان كان يرتفع به العلم الاجمالى
ايضا كالعلم فهو حق لا غبار عليه ولكن ظاهر قوله لان العلم التفصيلى بنفسه مناف لذلك
العلم الاجمالى والظنّ غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا ان مراد المصنّف هو
اوّل الاحتمالين سيّما بملاحظة كون قوله قلت جوابا عن قوله واما بعده فليس هنا علم اجمالى
قوله والجواب اوّلا آه ماذكره من الجواب اوّلا وثانيا لا يخلو عن ضعف وقصور كما سنوضحه
فالاولى فى الجواب بعد النقض بالشبهة الوجوبيّة ان يقال بان وجوب الموافقة القطعيّة
ليس كحرمة المخالفة القطعيّة تنجزيا غير قابل للتدارك فيمكن للشارع الاذن فى جواز الارتكاب
بالنسبة الى بعض الاطراف اما معينا او غير معين فيتدارك فوت الواقع ان كان بسبب اذن
الشارع ولا شكّ ان الاجماع الذى ذكرنا سابقا كاشف عن جواز ارتكاب بعض الاطراف
اصلا يكون العلم الاجمالى منجّزا ايضا لاحتمال وعلى مطابقتها للواقع م

وعلى تقدير تفويت الواقع يتدارك من جهة اذن الشارع كما سيأتى تفصيل ذلك فى الشكّ
فى المكلّف به ان شاء الله قوله منع تعلّق التكليف آه توضيحه ان هناك ثلثة احتمالات الاوّل
كون المكلّف به الفعلى هو الواقع من حيث هو سواء قام عليه الطريق ام لا وعلى هذا الاحتمال
تكون النتيجة هو الاحتياط فى جميع موارد الشبهة بعد تحقق العلم الاجمالى والثانى كون المكلّف به
الفعلى هو الواقع بحسب تادية هذه الطرق فلا يكون التكليف الفعلى بالواقع الا مع مساعدة
الطريق عليه فيكون التكليف بالواقع المقيد ومتعلقا بالطريق والواقع معا فلو لم يكن الطريق
مفيدا للظنّ بالواقع لم يكن معتبرا وهذا هو المطابق لبعض كلمات المحقق الاصفهانى واخيه
صاحب الفصول قدس سرهما وقد سبق ذكرها مفصلا فى باب حجية الظن بالطريق فراجع و
على هذا الاحتمال لا يكون المكلّف به هو الواقع فقط بدون ملاحظة مساعدة الطريق
حتّى يوجب العلم الاجمالى به بدون مساعدة الاحتياط لكن هذا الاحتمال قد ضعّفه
المصنف بابلغ وجه فيما سبق فلم ذكره فى هذا المقام على وجه يظهر كونه مختاره والثالث
كون المكلّف به هو مؤدّى الطريق سواء افاد الظنّ بالواقع او لم يفد بحيث يكون الواقع غير
منظور اليه اصلا ويكون المناط هو الطريق وهذا الاخير يحتمل معنيين الاوّل ان يكون
الحكم الواقعى موجودا ولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة مانعا عن
فعليته ووجوده بحيث لا يكون الحكم الواقعى موجودا مع قيام الامارة على خلافه وهذا هو
القسم الثانى الذى ذكره فى اوّل الكتاب وقد سمّاه تصويبا فى بعض كلماته وقد ذكر هنا انه
تصويب او شبهه وكون هذا شبه التصويب مع انه باطل قطعا وان لم يكن محالا كالتصويب
المعروف من جهة احتمال حصر التصويب فى المعروف والثانى كون المكلّف به المنجز هو مؤدّى
الطريق سواء افاد الظن بالواقع ام لا فيكون قيام الطريق موجبا لتنجز الواقع وفعليته لا لوجوده
وتحققه فى مرتبة الواقع وهذا هو المطابق لاكثر كلمات المحققين المزبورين وهذا الاحتمال
ضعيف ايضا عند المصنّف كما سبق شرح ذلك وعلى هذا الاحتمال ايضا لا يكون العلم بوجود
الحكم الواقعى منجزا للتكليف حتى يوجب الاحتياط وقد ظهر مما ذكرنا ان مراد المصنّف ره بقوله
ولا بمؤدّى هذا الطريق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه هو اوّل احتمالى الاحتمال
الاخير اذ قد ذكرنا انه الذى يستلزم التصويب او ما يشبهه وان مراد المصنف من قوله فهو

مكلف بالواقع بحيث تادية هذه الطريق يمكن ان يكون هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات
الثلثة كما اشرنا ويمكن ان يكون هو الاحتمال الاخير من احتمالي الاحتمال الاخير اذ كلا الاحتمالين
شريكان في دفع الاستدلال بان العلم الاجمالي يوجب الاحتياط اذ عليهما لا يكون العلم الاجمالي
موجبا للاحتياط بل على تقدير الاحتمال الاول الذي ذكرنا الذي نفاه بقوله لا بالواقع
من حيث هو يكون العلم الاجمالي موجبا وكذلك الاحتمالان المذكوران شريكان في التعليل
الذي ذكره بقوله لان ما ذكرناه هو المتحصل آه اذ في كليهما جمع بين ثبوت الحكم الواقعي
ووجوده في مرتبة الواقع للعالم وغيره وبين كون وجوده وتنجزه فعلا موقوفا على مساعدة
الطريق باحد المعنيين لكنه قد عرفت سابقا عدم ارتضاء المصنف لهما فكيف بنى الجواب
عليهما قوله وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية آه ما ذكره قدس سره مبني على ان
قيام الامارات المثبتة للتحريم بحيث يكون بقدر المشترك القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال او
ازيد منه موجب لعدم تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى الزائد فلا يكون موجبا للاحتياط
بالنسبة الى غير موارد الامارات كما ان قيام العلم التفصيلي على مقدار من المحرمات يكون
بقدر المتيقن من المعلوم بالاجمال كذلك من جهة ان جريان اصل البرائة فيما بقي يكون
غير معارض بالمثل لان اصل البرائة انما لا يجري في غير المقام في صورة بقاء العلم الاجمالي
من جهة كونه معارضا بالمثل فيكون اجرائه في جميع الاطراف موجبا للمخالفة القطعية واجرائه
في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وهذا الوجه غير موجود في صورة العلم التفصيلي بحرمة
المقدار المذكور وكذلك في صورة قيام الامارة على حرمة المقدار المذكور فيكون اجراء
البرائة في المقام مما لا مانع منه وفيه ان العلم الاجمالي بعد قيامه وتاثيره في وجوب
الاجتناب عن جميع الاطراف لا يرفع اليد عنه الا بعد انحلال بان يكون القدر المتيقن
مرتفعا اما بالوجدان كما في العلم التفصيلي او بحكم الشارع كما اذا كان لسان الامارات الحصر وتعيين
الواقع والفرض عدم الارتفاع باحد القسمين في موارد الامارات كما اوضحه الخصم في الاستدلال
على ما عرفت فمع احتمال بقاء المعلوم بالاجمال المتيقن في غير موارد الامارات لا بد من الحكم بوجوب
الاجتناب في الباقي وما ذكره من عدم المعارضة في المقام قياسا على العلم التفصيلي انما يجدي
لو كان الوجه في عدم جريان اصل البرائة في مورد العلم الاجمالي هو المعارضة بالمثل كما ذكره

لكنه مقدوح عنده قدس سره اذ الوجه في عدم جريانه عنده كون العلم الاجمالي مانعا عن
الرجوع اليه بناء على ان الغاية في قوله حتى تعلم هو الاعم من التفصيلي والاجمالي وهذا و
ان كان محل مناقشة عندنا الا انه مما استقر رأيه قدس سره عليه كما سيأتي في الشبهة
المحصورة ومما ذكر ظهر ضعف ما ذكره المصنف في هذا المقام من الجواب فالاولى التمسك
بما ذكرنا من الجواب النقضي والحلي وما ذكره بعض المحققين من الجواب في هذا المقام بان
الظفر على الامارات المثبتة للتكاليف ليس من قبيل لحوق التكليف بل هو من قبيل لحوق العلم
بتكليف سابق عليه فانها كاشفة عن ثبوت مؤدياتها من اول الامر لا حدثة اياها من
حين نهوضها عليها فيجب البناء على ان مواردها من اول الامر ما كانت مجارى لاصالتي
الاباحة والبرائة فيبقى اصالة البرائة في غيرها سليمة عن المعارض كما اذا علم بعد الاجمالي
بتعلق تكليف ببعض الاطراف قبله من دون تفاوت آه ففيه ان مؤديات الامارات
ليس تكليفا فعليا قبل الف سنة مثلا بل انما يكون كذلك بعد الظفر بها او بدليل حجيتها
فهي انما تكون مانعة عن اصالة البرائة بعد الظفر بها فاذا كان العلم الاجمالي مقدما
ومؤثرا في وجوب الاجتناب لا تكون اصل البرائة جارية في مواردها لمكانها وفي غيرها
لفرض تاثير العلم الاجمالي فيما قبل وما ذكره من عدم المعارضة لاصل البرائة في غيرها قد عرفت
عدم كفايته عن قريب وكذا ما ذكره اخيرا في مقام الجواب بانه لما كان العلم بالتكاليف في موارد
الامارات المثبتة بمقدار التكاليف الواقعية المعلومة بل ازيد منها وكان مقارنا للعلم
بها كان مانعا من تاثير العلم بها اذ فيه ان العلم بكون موارد الامارات المثبتة بقدر
التكاليف الواقعية او ازيد منها على تقدير تسليمه انما يحصل بعد العلم الاجمالي وبعد
الفحص والبحث البالغ عن المدارك من كتب الاخبار وغيرها المتاخر عنه اذ من الواضح ان
العلم بان في الشريعة احكاما الزامية حاصل لكل احد ورد في الشريعة والعلم الاخر انما
يحصل بعد مدة لمن كان قابلا للبحث والفحص البالغ المحتاج الى صرف مدة من عمره في
ذلك نعم ما ذكره بكون الشبهة غير محصورة بعد افراز موارد الامارات المثبتة للتكاليف
الالزامية مما لا ريب فيه لكن ما ذكره من الامكان لا يكفي لما سيأتي من انه لا بد من
الرجوع في مورد الشك او الظن بكون الشبهة غير محصورة الى حكم العقل بوجوب الاجتناب

خرج عنه ما علم كون الشبهة فيه غير محصورة بالاجماع وغيره قوله الوجه الثاني ان الاصل
في الافعال آه هذا الوجه ايضا لا بدّ ان يكون ذكره من قبل الاخباريين من باب الجدل
والالزام او لكونه من العقليات البديهية ولا يخفى انّ الاستدلال به يصح سواء كان
النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه مع اشتماله على منفعة وخاليا عن امارة المفسدة قبل
الورود على الشرع او مع الاغماض عنه في الاعمّ من الاباحة والحظر الواقعيين كما اختاره في
الفصول او في الظاهريين فقط كما نقل فيه عن بعضهم في الواقعيين فقط على ما اختاره المحقق
القمّي ره في القوانين واختاره المصنّف على ما في مطارح الانظار وان كان ظاهر بعض
استدلالاتهم كقبح التصرّف في مال الغير بغير اذنه هو الحظر الواقعي كما انّ ظاهر بعض
استدلالاتهم الآخر مثل قولهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل هو القول بالحظر الظاهري
وكيف كان فقد ذهب بعضهم الى الاباحة وبعضهم الى الحظر وبعضهم الى الوقف كالشيخين
على ما نقله المصنّف في الكتاب لكن الشيخ بعد ان ذهب الى الوقف من طريق العقل ذهب
الى الاباحة من طريق السمع كما صرّح به في العدة ونقله المصنّف سابقا وفي الفصول و
مطارح الانظار ان شيخ الاشاعرة توقف في ذلك وفسّر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم
العلم بالحكم ومنه يظهر انّ الوقف في هذا المقام غير الوقف المأمور به في اخبار التوقّف
الذي يكون المراد به عدم المضيّ والمضي في الدخول في العمل فيلازم القول بالتحريم ووجوب الاحتياط
وفي قول المصنّف في مقام تقريب هذا الوجه ولو تنزّلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان
قدس سرهما لا يلائم الاستدلال لمذهب الاخباريين القائلين بوجوب التوقّف والاحتياط
هكذا ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية ومجلس البحث قلت لكن قال في مطارح الانظار
في مقام بيان الفرق بين مسئلة ان الاشياء على الاباحة والحظر قبل الشرع وبين مسئلة
اصل البرائة واما ثالثا فبان النزاع في المقام في الاباحة الواقعية وفي البرائة في الاباحة
الظاهرية ويظهر ذلك من الرجوع الى استدلالاتهم وفحاوى كلماتهم الا ترى انهم قد
جعلوا في قبال القول بالحظر القول بالوقف مع تصريحهم باشتراكهما في العمل فلولا انّ المراد
بالحظر الحظر الواقعي لما صح عدّ القول بالوقف قولا آخر وح لا يرد على المصنّف ره ما اورده
شيخنا قدس سره عليه وسيجيء ما يؤيّد ما نقلنا قوله ولم يرد آه يعني لم يرد خبر على الاباحة بحيث

يكون تاما في الدلالة ليجتمع مع قوله وما ورد على تقدير تسليم دلالته آه قوله فالمرجع الى الاصل
يعني الى اصالة الحظر في الافعال الغير الضرورية ولكنه انما يتم اذا قلنا بكون الاخبار حجة من
باب الطريقية وبان مقتضاه التساقط والرجوع الى الاصل وبان الاصل الجاري هو الاحتياط
او قلنا بكون الاحتياط مرجحا وقد تقرر في مقامه ان مقتضى الطريقية وان كان هو ما ذكر
لكن الاخبار قد دلت على الترجيح ثم التخيير لا التساقط والرجوع الى الاصل وقد تقرر ايضا
عدم كون الاحتياط مرجحا مع عدم معقولية الترجيح به ثم مناف لمذهب الاخباريين ايضا
قوله واحتج عليه في العدة قد نقل المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية عن السيد علم الهدى
قدس سره انه قال في الذريعة وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه
فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين
الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فمنهم من ذهب الى ان ما لا يقوم البدن الا به ولا يتم
العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر وفيهم من سوى بين الكل في الحظر ثم قال و
لا خلاف بين هذه الفرقة يعني اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف
عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد على انه مقدم على
قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف كف لانه لا يؤمن كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار
القول بالاباحة وحكم بصحته ونقل السيد الصدر في شرح الوافية عن الفاضل الجواد
في شرح الزبدة ان اكثر اصحابنا كالمصنف والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم على الاباحة
وذهب بعض علمائنا الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من
العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف
بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا
في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه اقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما
كف لانه لا يأمن من كونه قادما على محظور قبيح آه وقد ذكر فرق بين الحظر والوقف بمثل ما ذكر
في القوانين ايضا قلت هذا وما سبق يؤيد ما نقلنا عن مطارح الانظار من ان القول بالوقف
يلازم الحظر في مرحلة الظاهر من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل بل يؤيد ما في القوانين من انّ
النزاع في الاباحة والحظر الواقعيين وكذا ما في مطارح الانظار وفي العدة بعد ان نقل القول

بالحظر عن جماعة وبالاباحة عن جماعة منهم السيد المرتضى قال وذهب كثير من الناس
الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهو
الذى كان ينصره شيخنا ابو عبد الله ره وهو الذى يقوى فى نفسى والذى يدل على ذلك انه
قد ثبت فى العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه
ثم قال واذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغى ان نجوز كونها قبيحة
واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نحن نأمن قبحها لانها لو كانت قبيحة لم تكن الا
لكونها مفسدة لانه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك
ولو كانت قبيحة لمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك
والا قبح التكليف علمنا حسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الاباحة قيل لا يمنع ان يتعلق
المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل فيقبح الاعلام ويكون المصلحة لنا فى التوقف فى
ذلك والشك وتجويز كل من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا
جهة الفعل فى ذلك لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام
والمفسدة بالشك فيجب الاعلام وذلك موقوف على السمع انتهى وهذا الكلام ايضا
يؤيد ما ذكر من ان النزاع فى الاباحة والحظر الواقعيين وان القول بالوقف يلازم الحظر
الظاهر من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل وبهذا سقط القول بكون النزاع فى الاعم كما فى
الفصول او فى الظاهريين فقط كما نقل عن بعضهم ويدل على ذلك استدلال القائلين
بالحظر كما فى القوانين والفصول والعدة وشرحى الوافية للسيدين بحرمة التصرف فى مال الغير
من حيث ان مقتضاه كون الحظر واقعيا فاذا كان هو واقعيا كان الاباحة ايضا كذلك بل فى القوانين
حصر دليل الحاظرين فى ذلك حيث قال والمانع هنا ايضا لم يتشبث الا بانه تصرف فى ملك الغير
بغير اذنه ومن العجب بعد ذلك ما فى مطارح الانظار مع اصراره على كون النزاع فى الواقعيين
قد نقل استدلال الحاظرين بوجهين الاول انه تصرف فى ملك الغير والثانى وجوب دفع الضرر
المحتمل ونسبه الى الشيخ فى العدة مع انك قد عرفت من العدة استدلاله على الوقف بوجوب
دفع الضرر المحتمل ولو كان مبناه على الحرمة الواقعية كان هو مع القول بالحظر واحدا مع ان
القوم ومنهم الشيخ قد جعلوه مقابلا له ومن العجيب انه جعل مقابله له دليلا على كون النزاع فى

الاباحة والحظر الواقعيين ومع ذلك نقل الدليل المذكور للحظر ونسبه الى الشيخ فى العدة
فان قيل قد ذكر الشيخ قدس سره فى العدة انه استدل كثير من الناس على ان هذه الاشيا
على الحظر او الوقف بان قالوا قد علمنا ان التحرز عن المضار واجب فى العقول واذا كان
ذلك واجبا لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما لا نأمن ان يكون سما قاتلا وانما ننتظر فى ذلك
اعلام الله تعالى لنا ثم اعترض عليه من جانب المخالف ثم رد الاعتراض ثم رد اصل الدليل
ثم قال فالمعتمد فى هذا الباب ما ذكرناه اولا فى صدر الباب فيدل الكلام المذكور على
ان كثيرا من القائلين بالحظر قد استدلوا بوجوب دفع الضرر المحتمل قلت مراده بالحظر هنا
هو الحظر الظاهرى الذى قد ذكرنا وذكروا انه لازم القول بالوقف لا الحظر المقابل
للاباحة بدليل انه قد تعلق فى مقام اثبات الوقف بوجوب دفع الضرر المحتمل وعلى تقدير
عدم كونه دليلا على الحظر فلا شك انه دليل على الوقف ويدل على ما ذكرنا قوله فالمعتمد
ما ذكرناه اولا فى صدر الباب ومقصوده عدم امكان الاستدلال للحظر الظاهرى والوقف
المستلزم له بالدليل المذكور وانما المعتمد الدليل السابق لمخالفة هذا الدليل الاخير
للدليل السابق فى بعض ما لا يرتضيه كما لا يخفى على من تامله والظاهر ان الف او الوقف من
زيادات الكاتب ويدل على ما ذكرنا من ان الحظر هنا غير الحظر المقابل للاباحة ان الوقف
مقابل للحظر فى صريح كلامه السابق فكيف يكون دليل واحد مثبتا لهما او لواحد منهما لا
على التعيين ويؤيد ما ذكرنا ايضا قوله واستدل كثير من الفقهاء على ان الاشياء على
الحظر والوقف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله لئلا يكون على الناس
على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله انه لا يستحق احد العقاب ولا يكون لله عليهم حجة الا
بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم يعلم حسن هذه الاشياء او قبحها ثم رد الاستدلال
المزبور ودلالته على ما ذكرنا ظاهر بادنى تامل اذا عرفت هذا فنقول ان كان الضمير فى قول
المصنف والمحتج عليه فى العدة راجعا الى الحظر الذى قال به طائفة من الامامية الذى هو بمعنى
الوجه الثانى اولا بقرينة ما فى مطارح الانظار وثانيا بقرينة السياق فيرد عليه ما ذكرنا من
ان صريح الشيخ فى العدة جعل الدليل المذكور دليلا على ما اختاره من الوقف الملازم للتحريم
ظاهرا على ما عرفت وان كان راجعا الى الوقف الذى نسبه الى الشيخين لقربه وكونه مطابقا

لما في العدّة فيرد عليه اخلاله بدليل الحظر الّذى حمله على الحظر الواقعى مع انه الّذى ذكره اوّلا وذكر شيخنا قدس سرّه في الحاشية ماهذا لفظه واذ قد عرفت ان القائلين بالحظر يختلفون بالنظر الى ظواهر ادلّتهم من حيث القول بالحظر الواقعى والظاهرى فيستدلّ للقول بوجوب الاحتياط في محلّ البحث بانه اذا احتمل الحرمة في الفعل احتمل المفسدة والضرر فيه والعقل من جهة حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل يحكم بوجوب ترك الفعل وهذا معنى حكمه بوجوب الاحتياط انتهى وهو مع مخالفته لما تقرر عند القوم ولما ذكره مقرر بحث المصنف ره في المطارح ولما صرح به الشيخ في العدة من جعله دليلا على الوقف لا على الحظر المقابل للاباحة يخالف لما قرّره المصنف هنا حيث جعل الوقف المستلزم للتحريم ظاهرا مقابلا للحظر فيستكشف منه كون مراده بالحظر هنا هو الواقعى ثم اعلم ان الاستدلال بهذا الوجه الثانى من ان الاصل الحظر مع ان المراد به الحظر الواقعى على ماظهر لك ينافى مذهب معظم الاخباريين من القول بالحظر الظاهرى ووجوب الاحتياط واستدلالهم باخبار التوقف والتثليث والاحتياط المثبتة للتوقف والاحتياط في مرحلة الظاهر نعم مقتضى ماسينقله عن الوحيد البهبهانى من المذاهب الاربعة للاخباريين ومنها التحريم الواقعى بناء على بعض الاحتمالات في غاية البعد

قوله وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى ره لا تنافى بين الحكمين المزبورين لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل انما هو في موضوع احتمال الضرر ومع ملاحظة قاعدة اللطف لا يحتمل الضرر فتكون قاعدة اللطف واردة على الحكم المزبور رافعة لموضوعه و قد يتعجب في مطارح الانظار في حكم السيد المرتضى ره هنا بالاباحة معوّلا على قاعدة اللطف مع انه هو الّذى منعها في باب الاجماع حيث جعله من باب الدخول لا من باب اللطف من جهة كوننا اسبابا لاستتار الامام ارواح العالمين فداه فكلّ مايفوتنا من الانتفاع به انما اتانا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر واّدى الينا الحق لكن التعجب المذكور في غير محلّه لانّ السيد قدّس سره كان في مدّة تقرب من عشرين سنة على طريقة اللطف في باب الاجماع وبنيه في كثير من كتبه على ماعرفت بمانقلناسابقا عن شرح الوافية للسيد المحقق الكاظمى قدّس سره ثم رجع عنه فيمكن ان يكون كلامه هذا مبنيا على ماهو مذهبه في سنين متمادية قبل الرّجوع مع ان منعه في باب الاجماع من جهة تقصير المقصرين لاينافى

القول بوجوبه في امثال المقام ممّا لم يفرض فيه تقصير المقصّرين كيف ولا يمكنه منع وجوب اللطف كلية مع ان مبنى اثبات النبّوة والامامة عليه كما ان ما اورده فيه على الشيخ قدّس سره من ان مبناه على طريقة اللطف في باب الاجماع كما سلف فكيف منع وجوبه في هذا المقام غير وارد ايضا اذ القول بوجوبه في باب الاجماع من جهة استلزام عدم القول به سقوط الاجماع كلية في البين الادلّة من جهة عدم امكان كونه مبنيا على الدخول من حيث استحالته في امثال زمانه كما ذكره في كثير من كتبه لاينافى القول بعدم وجوب بعض الالطاف من جهة بعض الموانع

قوله والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر اه ظاهر هذا الكلام عدم تسليم لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل عقابا كان اوغيره و جعل عدم التسليم المذكور جوابا اوّلا وهذا لايجتمع مع تصريحاته في مواضع من هذا الكتاب بحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل بل ذكر في مقام الجواب عن الاخبار الدالّة على وجوب التوقف ان القاعدة المذكورة ممّا لا اشكال ولا خلاف فيه فلا بدّ من صرف الكلام المذكور عن ظاهره و يقال ان مراده انا وان سلّمنا حكم العقل بوجوب دفع الضرر في الجملة لكنه لاينفع المستدل لانه ان اريد الضرر الاخروى فاحتمال الضرر في المقام منتف من جهة ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان الراجعة الى قاعدة اللطف التى ذكرها السيد ان عليه وان اريد غيره فلا نسلمه وهذا التّوجيه ممّا لا بدّ منه بعد ملاحظة عدم موافقة ظاهر كلامه لمذهب احد من العلماء وقد اشار الى التوجيه المذكور شيخنا المحقق قدّس سره في الحاشية

قوله فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل اه ماذكره قدّس سره من عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع اذا كان لبعض الدّواعى النفسانية غير سديد اذ ارتكاب الناس لما يترتب عليه الضرر بطريق القطع لبعض الدّواعى لاينافى حكم العقل بوجوب دفعه ومخالفتهم لحكم العقل كما انّ ارتكابهم لما يترتب عليه الضرر الاخروى بطريق القطع لذلك لاينافى حكم العقل بوجوب دفعه واما قوله وقد جوّزه الشارع بل امر به في بعض الموارد كالجهاد وغيره فلاينافى حكم العقل المزبور لان حكم العقل المزبور انما هو في موضوع عدم التدارك وتجويز الشارع وامره يكشفان عن التدارك فيرتفع بهما موضوع الحكم العقل المزبور فما ذكره دليلا لعدم حكم العقل المزبور ليس بدليل بل

بل التحقيق عنده وجوب دفع الضرر المظنون بل ذكر في باب حجية خبر الواحد من جهة
وجوب دفع الضرر المظنون في حاشية منه متعلقة بذلك المقام انه اجماع العلماء العقلاء
ولستر فيه انسداد باب العلم فكيف ساغ له هنا عدم وجوبه بل ذكر فيما سيأتي في الشبهة
الموضوعية وفي الباب المذكور وجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل وجعله فيما سيأتي
مطابقا للانصاف وفيما سبق اقوى وصرح به مقرر بحثه في مطارح الانظار مكررا قوله
لان المحرم هو مفهوم الاضرار قد اورد عليه ايضا بان حكم العقل تابع للموضوع الوجداني
لا الموضوع النفس الامري فاما ان يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع فقط او الاعم منه
ومن المظنون او الاعم منهما ومن المشكوك او الاعم منها ومن الموهوم وعلى اي التقادير
لا يتصور الشك في الموضوع نعم لو كان المضر حراما شرعيا لتاتي ما ذكره فيه ولكنه خلاف
المفروض في المقام قوله وسيجيء تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية ما سيجيء منها مخالف لما
هنا من عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي كما دريت ولعله اشار به الى ذلك وان ما ذكره
هنا غير مرضي عنده والله العالم قوله ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البرائة بين
ما يعم به البلوى آه ولعله اراد به المحقق القمي ره في القوانين حيث قال ثم ان المحقق بعد اختيار
حجية اصل البرائة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى الى اخر ما ذكره والظاهر
بل المقطوع ان مراد المصنف من قوله ولا بد من حكاية كلامه قدس سره في المعارج والمعتبر
حتى يتضح حال النسبة ان النسبة المذكورة في غير محلها وان مذهب المحقق حجية اصل
البرائة مطلقا وان التفصيل انما هو في عدم الدليل دليل على العدم لا في اصل البرائة ره
ينادي بذلك قوله في اخر المبحث والحاصل انه لا ينبغي الشك في ان بناء المحقق على التمسك
بالبرائة الاصلية مع الشك في الحرمة لكن فيه على تقدير كون مراده من الحاكي هو المحقق
القمي كما هو الظاهر وصرح به بعضهم ايضا المشكل ان مقصود المحقق القمي من اصالة البرائة
هو عدم الدليل دليل على العدم وقد صرح في اول مبحث البرائة بان لاصل البرائة معان
وعد منها عدم الدليل وقد سمى المحقق في المعارج عدم الدليل ايضا باصل البرائة حيث قال
جاز لخصمه ان يتمسك بالبرائة الاصلية على ما سيأتي نقله عنقريب فتامل وكذا في الوافية
حيث قال بعد نقل كلام المحقق هذا في المعتبر وكونه في غاية الجودة ومرجع هذا القسم مشيرا

الى عدم الدليل دليل على العدم الى اصالة البرائة ولعله بعض الافاضل الذي نقل السيد
الصدر في شرح الوافية عنه ما هذا لفظه ولقد احسن بعض الافاضل حيث قال والثاني
البرائة الاصلية ويقال لها اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق
بينهما بعضهم فقال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي صرح في
اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البرائة
الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوائل
كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو
كان هناك حكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم
يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع ح هذا الاصل الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو
ان عدم المدرك الشرعي بحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق
الحلي في اصوله كلام مفيد في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقله المصنف آه وعلى تقدير
ارادة المصنف ذلك ففيه ان المستفاد من ذيل كلامه انه رجع عما ذكره اولا وقال بان
التفصيل المذكور في عدم الدليل لا في اصل البرائة بل المستفاد منه انه نزل كلام المحقق
في المعارج على طبق ما نقله المصنف على عدم الدليل لا على اصل البرائة وان ما ادعاه المحقق في
موضع اخر من المعارج من اطباق العلماء على العمل بالبرائة الاصلية لا ينافي التفصيل
المستفاد من المعتبر بل ومن المعارج في الكلام المزبور قوله قال في المعتبر الثالث يعني من
ادلة العقل ليست العبارة المذكورة في المعتبر لانها على ما حكاه شيخنا قدس سره في
الحاشية هكذا واما الاستصحاب فاقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل آه ولعل
المصنف نقله بالمعنى او ان في نسخة من المعتبر كانت العبارة هكذا فان قلت لا بد من الحكم
بكون نسخة المصنف غلطا من جهة ان استصحاب حال الشرع ليس من الادلة العقلية
قلت لا لان الاستصحاب عند المحقق والقدماء بل المتاخرين الى زمان والد الشيخ البهائي
كان يبحث عنه من جهة ان العقل هل يحكم ببقاء ما كان على ما كان ام لا سواء فيه استصحاب
حال العقل وحال الشرع واول من احدث البحث عنه من جهة الاخبار هو والد الشيخ البهائي
في العقد الطهماسي على ما سيأتي في باب الاستصحاب قوله ومنه ان يختلف العلماء في

حكم الادلة اه يعني في الاقل والاكثر الاستقلالي فانه يجري الاستصحاب بالنسبة الى الزائد ويحكم ببرائة ذمته عنه قوله وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان يعني في المسائل العامة البلوى بناء على التوجيه الاتي قوله جاز لخصمه ان يتمسك بالبرائة الاصلية مراده بالبرائة الاصلية هو عدم الدليل دليل على العدم بقرينة قوله فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا آه قوله وهذا الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين ليس في المقدمتين المذكورتين دلالة ولا اشارة الى التفصيل بين عام البلوى وغيره كما ذكره المحدث الاسترابادي والفاضل التوني على ما سننقله ولعل هذا الكلام من المعارج موضع استفادة المحقق القمي حيث ذكر ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البرائة في كتاب الاصول مطلقا آه بعد حمله على عدم الدليل كما ذكرنا سابقا اوما سننقله المصنف عنه في المعارج من الاطباق على التمسك بالبرائة الاصلية حتى يثبت الناقل فيرد على المحقق المزبور ايراد المصنف فتامل قوله وحكي عن المحدث الاسترابادي في الوافية بعد نقل كلام المحقق في المعارج على الوجه المذكور قال ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى اما الاول وهو عدم التبليغ الى البيان فيما لا يعم به البلوى فان جل احكامنا معشر الشيعة بل كلها متلقاة من الائمة الاطهار عم وظاهر انهم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروا ولم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية عليهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة نعم هذا انما يتم عند المخالفين القائلين بان النبي صلعم اظهر كلما جاء به عند اصحابه وتوفرت الدواعي على نشره ولم يقع بعده فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقايع من الحكم الشرعي في نفس الامر وهذا عندنا باطل ثم قال وعلى هذا فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر الى ان قال واما السبيل الى بيان هاتين المقدمتين فيما يعم به البلوى فالحق ان المحدث الماهر ثم عبر بعين ما عبر به المحدث الاسترابادي الى قوله وتاليفهم كلما يسمعون والظاهر انه اخذه من المحدث المزبور ولذا عبر بعين عبارته وح فيرد عليه كلما يرد على المحدث قوله اربعة آلاف منهم من تلامذة الصادق عم هذه الجملة حال لقوله افاضل علمائنا ويجوز ان تكون خبر القوله لان جماعة قوله كانوا خبرا بعد خبر وقد نقل في خاتمة الوسائل عن المفيد في الارشاد في احوال الصادق عم انه لم ينقل العلماء من اهل بيته ما نقل

عنه فان اصحاب الحديث نقلوا اسماء الرواة عنه من الثقات على اختلافهم في الاراء والمقالات وكانوا اربعة الاف رجل ونقل مثل ذلك عن ابن شهر اشوب في المناقب ونقل عنه في كتاب معالم العلماء عن المفيد انه قال صنفت الامامية من عهد امير المؤمنين الى عهد ابي محمد العسكري عم اربعمائة كتاب تسمى الاصول قال وقال الطبرسي في اعلام الورى روى عن الصادق من مشهوري اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته في المسائل اربعمأة كتاب تسمى الاصول رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى عم ونقل عن المحقق في المعتبر روى عن الصادق من الرجال ما يقارب اربعة الاف رجل الى ان قال حتى كتبت من اجوبة مسائله اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولا ونقل عن الذكرى ايضا انه قال حتى ان اباعبد الله جعفر بن محمد الصادق عم كتب من اجوبة مسائله اربعماة مصنف لاربعمائة مصنف ولا يخفى مخالفة هذه الكلمات لما نقل في معالم العلماء عن المفيد ثم ان ما ذكره المحدث المزبور لا يستلزم حصول القطع بالعدم في عام البلوى بعد ملاحظة ضياع كثير من الكتب مثل كتب ابن ابي عمير وغيره واختفاء كثير من الاحكام من جهة تقصير الوسائط ومسامحتهم وعدم مبالاتهم ومن جهة الخوف من الظالمين وغير ذلك مع ان الفحص انما يجب بالقدر المتعارف وبالطريق المتعارف ولا يجب تحصيل القطع بعدمه بل يكفي الظن والياس بعدم العثور مع ان عفلة من له طول الباع في الفحص والبحث غير عزيز فضلا عن غيره فقد جمع بعض الافاضل المعاصرين مستدرك البحار والوسائل وعلى تقدير حصول القطع العادي بالعدم في عام البلوى يلزم حصول القطع العادي في غيره ايضا بالعدم في عام البلوى يلزم لان هم الائمة عليهم السلام لم يكن اظهار المسائل العامة البلوى فقط وكذلك هم الرواة قوله الا عند العامة كيف يكون مذهب العامة هو ما ذكره مع انه يستلزم كون اكثر اخبارهم ان لم تكن كلها متواترة مع ان بعضهم ذكروا انه ليس لنا خبر متواتر الا قوله صلعم انما الاعمال بالنيات مضافا الى انهم تحيروا في كيفية المعاملة مع المجوس في زمان الثاني حتى ذكر بعض الصحابة ان النبي قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فرجعوا الى قوله ولم يروا حرمان اهل البيت عن ارث الرسول الا ابو بكر حيث روى عنه صلعم نحن معاشر الانبياء لا نورث وكذلك مسئلة التيمم وقتل مانعي الزكوة وغير ذلك مما لا يحصى وقد نقلنا في باب تواتر القرائات عن كثير منهم ان في

الجامع الاول الذى تصداه الاول كانوا يقبلون فى الايات شهادة العدلين وكان كثيرا من الايات حالها كذا قد يثبت بشهادة خبر الواحد او الاثنين والمخالفة بين مصحف ابن مسعود وابى بن كعب وهذا القران الذى جمعه عثمان اظهر من الشمس وبالجملة لا محصل لما ذكره المحدث فيما نسبه الى العامة قوله وما حض بتعليم شيئ احدا لم يظهره عند غيره وقد ذكر كثير من العامة مسئلة النجوى التى ناجا الرسول صلعم بها عليا عليه السلام وانه عليه السلام قال علمنى الف باب يفتح من كل باب الف باب وكذلك فى سائر الاوقات وان عليا كان ملازما له فى السفر والحضر وانه كان اعلم من غيره من الصحابة وقد نقل عن الزمخشرى ان عمر قال فى سبعين موطنا لولا على لهلك عمر حيث نبهه على خطائه فيها وهذا مما ليس بينهم خلاف فيه قوله ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء آه فيه ان الاختفاء فى غير عام البلوى لو كان مقتضيا لعدم حصول الظن بالعدم على مذهب الخاصة لكان مقتضيا لعدمه فى عام البلوى ايضا وان لم يكن مقتضيا فى عام البلوى من جهة كونه امرا مرجوحا فى نفسه يمكن الظن بعدمه كما هو الحق لامكن كونه كذلك فى غير عام البلوى والفرق غير ظاهر وقد اشرنا اليه فيما سلف قوله على ما صرح به المحقق فى كلامه السابق وهو قوله ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من تبادر الى تناول شيئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها اه قوله سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلى حكما اخر والمراد بالحكم الفعلى هو الحكم المنجز فلو كان هناك طريق الى الحكم الواقعى يوجب تنجزه يكون الحكم الواقعى المنجز حكما فعليا فليس هناك انشاءان فى مرحلة الواقع وفى مرحلة التنجز فلا تغتر بظاهر العبارة نعم الامر المتعلق بالطريق يحدث لامر اخر متعلق بالمسئلة الاصولية وموجب لانشاء الامر الظاهرى ولو كان امرا ارشاديا او غيريا وليس صرف المعذورية على ما توهم قوله الى ان علم من نفسه مبرانه هو الياس عن وجدان الدليل كما سيصرح به المصنف فى اواخر هذا الجزء عند بيان شرايط التمسك باصل البرائة قوله صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلى بداهة ان عدم وجدان دليل على الحكم الفعلى بعد الفحص والياس دليل على نفى الحكم فى مرحلة الظاهر لكن لا لما ذكره المحقق من لزوم التكليف بما لا يطاق بل لاجل قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومن هذا يعلم ان مراد المحقق ليس نفى الحكم الفعلى والا لم يرتبط بدليله اصلا وان سبقه السيد ابو المكارم قدس سره فى الاستدلال به لمسئلة اصل البرائة ويدل على ذلك ايضا قوله فى

المعتبر من التفصيل اذ هو لا يجتمع مع الحكم العقلى المزبور بل ليس مراد المحدث الاسترابادى بيان الحكم فى هذه الصورة بل مراده الصورة الثانية لوجهين الاول التصريح بان فى العام يجوز التمسك بان عدم الدليل دليل على نفى الحكم فى الواقع الثانى قوله ينبغى ان يحكم قطعا عاديا بعدمه اذ فى هذه الصورة يحصل القطع الحقيقى بعدمه لا القطع العادى بل صرح فى شرح الوافية والقوانين فى مقام الفرق بين عدم الدليل واصل البرائة ان فى الاول يكون عدم الدليل دليلا على نفى الحكم فى الواقع وفى اصل البرائة مع عدم الدليل يحكم فى الظاهر بعدم الحكم قوله لو سميناه حكما بالنسبة الى الكل والتعليق لاجل امكان ان يقال ان الواقع فى الواقع صرف الانشاء او مدلول الخطابات او غير ذلك ويعتبر فى اطلاق الحكم والتكليف تعلقه بالمكلف وكونه منجزا قوله فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق لما ذكره من عدم اناطة التكليف به لان التكليف منوط بالحكم الفعلى المنجز مع انه لا يكون تكليفا بما لا يطاق مع امكان الاحتياط ومن هذا يعلم عدم صحة الاستدلال بما ذكره المحقق من التعليل لا فى نفى الحكم الفعلى ولا فى نفى الحكم الواقعى وقد دريت مما ذكرنا ان مراده ومراد المحدث والقوم نفى الحكم الواقعى قوله نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل آه كما قد يظن فى غير عام البلوى ايضا من عدم الوجدان بعدم الوجود مع ظن عدم المانع من اول الامر بل قد ذكرنا فى السابق ان داعى الاختفاء امر مرجوح فى نفسه قوله لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره لانه لا دليل بالخصوص عليه حتى يكون ظنا خاصا وكونه حجة من باب دليل الانسداد موقوف على تماميته وقد تحقق سابقا عدم تماميته مع ان حجية الظن المطلق لا يناسب مذهب الموجبة المزبور وساير الاخباريين اصلا قوله ولا دخل له باصل البرائة التى هى من الادلة العقلية لان اصل البرائة حجة من باب حكم العقل القطعى بعدم التكليف فى مرحلة الظاهر لا من باب الظن بعدم الحكم الواقعى كما هو مبنى توجيه المحدث المزبور قوله ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق لان حصول الظن فى عام البلوى من جهة الفحص والبحث البالغ مع ظن عدم المانع من نشره فى اول الامر من الشارع او من خلفائه او ممن وصل اليه لا من جهة بطلان التكليف بما لا يطاق قوله ولا بكلام المحقق لانه ليس فى كلامه دلالة بل ولا اشارة الى الفرق بين عام البلوى وبين غيره ولا بين العامة والخاصة كما ذكره المحدث مع ان كلامه فى اصل البرائة الذى هو من الادلة العقلية فلا بد من الرجوع

الى العقل القطعي من قبح العقاب بلا بيان المقتضي لعدم التكليف الفعلي هذا مضافا الى ان في كلامه دلالة على عدم الفرق بين عام البلوى وغيره من جهة ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق لا يفرق فيه بين عام البلوى وغيره من جهة ان عدم جواز التكليف قوله مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه بالمرة اما كونه غير تام فلاجل ان حصول الظن في عام البلوى ليس دائميا بل قد يحصل وقد لا يحصل مع انه لو حصل الظن منه فليس مستندا الى عموم البلوى فقط كما هو ظاهر كلامه بل مع ظن عدم المانع من نشره في اول الامر مع ان الظن فيه قد يحصل في غير عام البلوى ايضا فلا فرق كما ذكرنا مع انه لو حصل الظن فلا دليل على اعتباره هذا مضافا الى ما اوردنا على المحدث المزبور واما كونه اجنبيا عنه بالمرة فلما ظهر من ان كلامه في اصل البرائة الذي هو من الادلة العقلية الى اخر ما ذكرنا في بيان قوله ولا بكلام المحقق والتحقيق ان كلا من كلمات المحقق وكلمات المحدث وكلمات المصنف محل نظر اما كلمات المحقق فلان مراده مما ذكره في المعارج ان كان من البرائة الاصلية هو اصل البرائة ومما ذكره من وجوب نفي الحكم الفعلي بطريق القطع هو نفي الحكم يرد عليه مع انه خلاف ظاهره وخلاف ما استفاده القوم منه كما عرفت مما نقلنا عن شرح الوافية ومع انه لا يناسب التفصيل الذي ذكره في المعتبر الا ان يحمل هو فقط على قاعدة عدم الدليل دون هذا وهو بعيد لوحدة سياق كلماته في المقالين كما لا يخفى على من امعن النظر فيه انه لا يناسب التعليل بامتناع التكليف بما لا يطاق لان القطع بعدم الحكم الفعلي مستند الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان او الى الاجماع القطعي بحسب الفتوى او الى تراكم الاجماعات المنقولة المفيد للقطع او الى الاجماع العملي الذي ذكر المصنف سابقا لا الى بطلان التكليف بما لا يطاق وان كان عدم الدليل دليل على العدم كما هو الظاهر الذي فهمه القوم ويشير اليه ما ذكره في المعتبر فان اراد به كونه دليلا قطعيا على العدم في الواقع فلا يخفى عدم استقامته لعدم افادة الفحص والبحث القطع بعدم الدليل في الواقع وعلى تقديره لا يحصل القطع بعدم الحكم في الواقع بعد ملاحظة ضياع كثير من الكتب واختفاء كثير من الاحكام مع انه لو فرض حصوله لا يعلل بما ذكره المحقق ره وان اراد به كونه دليلا ظنيا على نفي الحكم في الواقع ففيه ان افادته الظن ليس دائميا بل قد يحصل وقد لا يحصل سواء في ذلك عام البلوى وغيره فما ذكره في المعتبر من الفرق

غير سديد مضافا الى ان الظن المذكور على تقدير حصوله لا دليل على حجيته بعد ان كان الاصل حرمة العمل بالظن وعدم تمامية دليل الانسداد مع ان حصول الظن المذكور غير مرتبط بما ذكره من التكليف بما لا يطاق هذا ويمكن الالتزام بكون الظن المذكور حجة عند المحقق اما لان عدم الدليل هو المعروف المتفق عليه عندهم كما ذكره في شرح الوافية والقوانين واما لان الظن في هذا المقام حجة من جهة بناء العقلاء وقد ذكر في المعارج في باب الاستصحاب على ما سيأتي نقله من ان الراجح هو البقاء وهذا يكفي في العمل به بل المستفاد من مثله كون مطلق الظن حجة عنده ولذا جعل المحقق القمي في باب الاجتهاد والتقليد امثال هذه الكلمات منه ومن العلامة والشهيد وغيرهم دليلا على كونهم من القائلين بحجية الظن المطلق وان كان هو كسابقيه ممنوع عندنا واما كلمات المحدث فلما اوردناه ونقض ما اورده المصنف عليه واما في كلمات المصنف فلان ذكر الشق الاول في مقام رد المحدث المبني على القطع بنفي التكليف الفعلي من جهة قبح العقاب بلا بيان مع انه خلاف كلام المحقق وخلاف التفصيل الذي ذكره في المعتبر من جهة كونه صريحا في نفي الحكم الواقعي كظهور كلام المعارج فيه بل هو الذي استفاده جملة من العلماء منه خلاف صريح كلام المحدث من جهة دلالته على نفي الحكم الواقعي فلا يرد عليه هذا الايراد الا على تقدير كون مراد المحقق نفي الحكم الفعلي وهو ممنوع كما عرفت مع ان نفي الحكم الفعلي بطريق القطع لا يرتبط بدليله وهو بطلان التكليف بما لا يطاق لما ذكرنا وذكره من انه مستند الى قبح العقاب بلا بيان لا اليه مع ان ما ذكره في مقام رد الشق الثاني فقط من بطلان استناده الى قبح التكليف بما لا يطاق دون الاول ربما يرشد الى صحة استناده اليه وقد عرفت عدمها مضافا الى ان قوله نعم قد يظن كما يرد على المحدث يرد على المحقق بناء على ما ذكرنا من ان مراده هو ذلك فتوجيه الايراد عليه دونه غير سديد وكذا توجيه قوله لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره على المحدث يرد لا على المحقق بناء على ما ذكرنا غير وجيه وايضا لا يرد على المحدث ما ذكره بقوله ولا دخل له باصل البرائة التي هي من الادلة العقلية اذ قد ذكرنا ان مراد المحقق من البرائة الاصلية هو عدم الدليل دليل على العدم على ما سيجيء عن المصنف عن قريب ايضا وكونه وكون اصل البرائة من الادلة العقلية القطعية لا يستلزم كون عدم الدليل كذلك مضافا الى منع كون اصل البرائة من الادلة القطعية عند المحقق

لجعله اياه من باب الاستصحاب المعتبر مع كونه من باب الظن وعند كثير منهم من القدماء والمتأخرين
حيث جعلوه من باب حكم العقل ظنا بالبقاء على ما سيجيء عن المصنف عنقريب ايضا واما قوله
ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق فكما يرد على المحدث يرد على المحقق لما ذكرنا من عدم امكان
استناد كلا الشقين اليه ويمكن تصحيح القطع بانتفاء التكليف الفعلي من جهة قبح التكليف بما
لا يطاق بناء على التوجيه الذي ذكره المصنف عن المحقق لكلام ابي المكارم ابن زهرة وح
عن المصنف كثير مما اوردناه عليهما لكن عرفت عدم تمامية توجيهه له فراجع قوله ثم قد
يستفاد من استصحاب البراءة السابقة آه لما ذكر في رد المحدث حيث قال يحصل الظن الاطمينانى
الذي يتاخمه قطعا عاديا بعدم الحكم في الواقع انه لا دخل له باصل البراءة الذي هو من الادلة
العقلية وكان يمكن ان يورد عليه بان كون الاصل من الادلة العقلية لا ينافي كونه من
باب الظن بان يكون المراد بالدليل العقلي هو حكم العقل الظني على ما اشرنا اليه عنقريب كان
استصحاب البراءة كذلك عند الشيخ البهائي وصاحب المعالم بل عند المحقق ايضا وجمع اخر كما
اشرنا اليه ايضا اجاب بان كون الدليل عقليا وان كان لا ينافي اعتباره من باب الظن لكن
التعليل بلزوم التكليف بما لا يطاق ينافيه لما ذكر من عدم اناطة التكليف بالحكم الواقعي
حتى يلزم ما ذكر وان الدليل المذكور يناسب القطع بعدم الحكم الفعلي لا الظن بعدم
الحكم الواقعي على ما يستفاد منه قدس سره وكان التعليل المذكور يدل على ان حكم العقل
هنا قطعي لا ظني يدل ايضا على ان عدم الدليل المذكور ليس حجة ودليلا على العدم عند
المحقق من جهة ملاحظة الحالة السابقة بل من جهة التكليف بما لا يطاق والا لعلله بها
لانه فظهر ان افادة استصحاب البراءة السابقة للظن وكونه معتبرا من بابه عند بعضهم لا
يستلزم كون المراد باصل البراءة هو استصحابه عند المحقق في المعارج ايضا من الكلام الذي
ذكره فيه فظهر ان الفرق حاصل بين عدم الدليل الذي ذكره المحقق وعلله بالتعليل المزبور
من جهة عدم الاشكال فيه على الحالة السابقة وبين استصحاب البراءة الذي اعتبره بعضهم
من جهة الاشكال فيه على الحالة السابقة لكن قد عرفت بعض المناقشات في ذلك قوله ومن
هنا يعلم ان تغاير القسمين الاولين يعني ومما ذكرنا من الفرق بين عدم الدليل واستصحاب
البراءة السابقة يعلم ان تغاير القسمين الاولين من الاقسام الثلثة التي ذكرها المحقق في المعتبر

وهما القسمان المذكوران باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان المناط في عدم الدليل الملازمة
بين عدم الدليل وعدم الحكم اما من جهة قبح العقاب بلا بيان واما من جهة قبح التكليف بما
لا يطاق واما من جهة حصول القطع بالعدم بعد الفحص والبحث في عام البلوى من غير ان
يكون الاتكال فيه على ملاحظة الحالة السابقة فيجري حتى فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة و
اما المناط في الاستصحاب فهو ملاحظة الحالة السابقة والحكم بالبقاء فيه من جهة وجوده
في السابق قوله فجعله من اقسام الاستصحاب مبني آه يعني ان الغالب في عدم الدليل العلم بالحالة
السابقة وان الحكم بعدم الحكم من جهة عدم الدليل موافق لعدم الحكم الثابت في السابق
فيكون الحكم فيه غالبا على طبق الحالة السابقة مع عدم كون الاتكال عليها ولذا سمي هو ايضا
استصحابا وان لم يكن هو استصحابا حقيقيا من جهة عدم لزوم العلم بالحالة السابقة فيه و
عدم الاتكال عليها لو وجدت هذا لكن جعل عدم الدليل واصل البراءة من قبيل الاستصحاب
الذي مبناه على الظن عندهم على ما يستفاد من تعريف المعتمد وصرح به في المعارج على
ما نقلناه ايضا وسياتي يكاد يفيد القطع بان مراده مما ذكره في المعارج هو الظن سواء كان
مراده من البراءة الاصلية هو عدم الدليل او اصل البراءة بالمعنى المعروف فاين ارادته القطع
بنفي الحكم الفعلي على ما يستفاد من المصنف قوله حتى مع عدم العلم بعدم الدليل او مع عدم الحكم
بالعدم من جهة عدم الدليل فان في تلك الصورتين لا نعمل بعدم الدليل لكن يمكن العمل
فيهما بالاستصحاب مع حصول شرائطه قوله ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية ليس المراد
من المغايرة الاعتبارية كون الفرق بينهما اعتباريا غير حقيقي كيف والفرق بينهما حقيقي
منشأ للآثار الخارجية بل المراد ان الفرق الحقيقي الحاصل بينهما حصل من جهة اختلافهما
بحسب الملاحظة حيث انه لوحظ شيء في احدهما غير ما لوحظ في الاخر قوله نعم هذا
القسم الثاني اعم موردا من الاول آه يعني ان عدم الدليل وان كان مباينا للاستصحاب
ذاتا لكنه اعم منه مطلقا موردا والمقصود ملاحظة النسبة بحسب المورد بين عدم الدليل
واستصحاب البراءة خاصة ولذا حكم بكون الاول اعم والا فلا يكون اعم مطلقا من
مطلق الاستصحاب لجريانه في الموضوعات الجزئية واللغوية والعرفية وغيرها مما لا يجري فيه
عدم الدليل وجريان عدم الدليل في الاحكام المستندة الى العقل وغيرها من الاحكام الفرعية بخلاف الاستصحاب

فانه لا يجرى فى الاحكام المستندة الى العقل كما سيأتى من المصنف ره فى باب الاستصحاب فيكون بين مطلق الاستصحاب وعدم الدليل عموم من وجه وتوضيح نسبة العموم والخصوص المطلقين بين عدم الدليل واستصحاب البرائة خاصة على ما اشار اليه المصنف ره ان يقال عدم الدليل يجرى فى الاحكام العقلية وغيرها بخلاف استصحاب البرائة فانه لا يجرى الا فى غير الاحكام العقلية من الاحكام الشرعية هذا على تقدير كون المراد بالاحكام العقلية الاحكام المستندة الى العقل وعدم جريان الاستصحاب فيها على ما يراه المصنف فى باب الاستصحاب واما على تقدير كون المراد بالاحكام العقلية الاحكام الشرعية الواردة فى مورد حكم العقل من غير ان تستند اليه وكون المراد بغيرها الاحكام الشرعية الغير الواردة فى مورد حكم العقل كالاحكام التعبدية فيكون معنى العبارة ان عدم الدليل اعم لجريانه فى الاحكام العقلية بالمعنى المزبور وغيرها بخلاف استصحاب البرائة فانه لا يجرى الا فى الاحكام العقلية بالمعنى المزبور ويمكن حمل العبارة على راى القوم فانهم يجعلون استصحاب البرائة مختصا بالاحكام العقلية ولو على التقدير الاول لكنه خلاف ما يظهر من المصنف فى مقام بيان مراد القوم فظهر ان مقصود المصنف بيان نسبة العموم والخصوص بين عدم الدليل وخصوص استصحاب البرائة وذكر شيخنا المحقق فى الحاشية ان النسبة بين الاصلين بحسب المورد هى العموم والخصوص من وجه لجريان الاصل المذكور فى المسائل الاعتقادية والعلمية دون الموضوعات الخارجية وجريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية العملية بالمعنى الاعم من الاصولية العلمية والفقهية والموضوعات الخارجية دون المسائل الاعتقادية فغرضه قدس سره من الحكم بتعميم مورد الثانى انما هو لدفع توهم كونه اخص مطلقا من الاستصحاب موردا لا لبيان كون الاستصحاب اخص منه مطلقا انتهى ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة المصنف كما عرفت لكن قد انقدح منه معنى اخر اوجز واحسن وهو ان الاحكام العقلية يكون عدم الدليل باعتباره ايضا اعم من استصحاب البرائة ثم ان ثبوت عدم الدليل بحيث يكون اصلا اخر غير اصل البرائة والاستصحاب غير معلوم وكذا كون اصل البرائة من باب الاستصحاب بهما وقد عرفت فى اول الكتاب وستعرف فى هذا الجزء ضعف الاول كما انك عرفت فى اول هذا الجزء وستعرف فى باب الاستصحاب مستوفى ضعف الثانى ثم ان الفرق بين استصحاب البرائة

الذى جعله المحقق استصحاب حال العقل وقسما اولا مع القسم الثالث الذى جعله استصحاب حال الشرع على تقدير كون المراد باستصحاب حال العقل استصحاب الحكم المستند اليه واضح وعلى تقدير كون المراد به استصحاب الحكم الشرعى الذى ورد فى مورد حكم العقل يكون الفرق بينهما اختصاص الثالث بالاحكام الشرعية التعبدية والاول بما ورد فى بيانه العقل ايضا هذا وهنا مورد افتراق اخر لعدم الدليل وهو جريانه فى جميع الاحكام الخمسة بخلاف استصحاب البرائة فانه لا يجرى الا فى الالزاميين اشار الى الفرق المذكور فى القوانين قوله مقتضى الادلة المتقدمة كون الحكم الظاهرى آه لا يخفى انه لا بد من صرف احد اللفظين عن الظاهر اما لفظ الاباحة بجعلها بمعنى عدم الحرج فى فعله وتركه واما لفظ الادلة بجعلها بمعنى البعض او بتقدير لفظ البعض لان مقتضى اكثر الادلة من العقل وما حجب الله ورفع عن امتى وبعض تقريرات الاجماع هو البرائة وعدم العقاب بلا بيان وليس فيها اثبات الاباحة الخاصة نعم مقتضى مثل قوله كل شىء مطلق وكل شىء لك حلال وغيرهما هو اثبات الحلية وانشائها فى مرحلة الظاهر قوله منهم صاحب المعالم حيث قال واصالة البرائة والاستصحاب لا يفيدان الا الظن قوله ومنهم شيخنا البهائى حيث قال والبرائة ظنية قوله حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البرائة السابقة والظاهر منهم حيث انهم لم يتمسكوا فى الاستصحاب الا بالعقل وليس فى التمسك بالاخبار له عين ولا اثر عندهم كون مبناه عندهم على الظن قوله وظاهره آه مع ما عرفت ان الظاهر منهم كون الاستصحاب معتبرا من باب الظن قوله انما هو على طبق الحالة السابقة وهذا فيما علم له حالة سابقة والا فاصل البرائة يجرى فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ايضا ولا يختص فيما علم فيه الحالة السابقة نعم ينطبق مجراه فى الاكثر على ما علم فيه الحالة السابقة قوله ولا يحتاج اليه الاجماع احد الادلة وتكثير الادلة لا ضير فيه وقد استدل هو فى السابق مضافا الى العقل والاخبار بالاجماع فالحكم هنا بعدم الاحتياج اليه غير سديد ولعله اراد ان الاجماع على العمل على طبق الحالة السابقة انما يفيد فى الصورة المزبورة فقط ولا يجرى فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة والاخبار والعقل يدلان على البرائة مطلقا حتى فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة فتدبر قوله وهل الاوامر الشرعية للاستحباب اى للاستحباب المولوى فيثاب عليه وان لم يتفق المطابقة للواقع قوله سوى الخاصية المترتبة

فلو ارتكب المشتبهات بالشبهة التحريمية وقع في الحرام الواقعي في بعض الاحيان وترتب على فعله الخاصية الدنيوية المترتبة على فعل الحرام الواقعي لعدم اشتراط ترتبها بالعلم ولو تركها في جميع الاوقات حصل الاجتناب عن الحرام الواقعي لو فرض وجوده في المشتبه وترتب على تركه خاصية ترك الحرام وفعل الواجب لما ذكرنا من عدم اشتراط ترتبها بالعلم قوله من ظاهر الكلام الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب قد ذكرنا في بعض الحواشي السابقة ان المصنف قد اجاب عن اخبار التوقف بان الامر فيها للارشاد وقد ذكر في مقام الجواب عن اخبار الاحتياط ان الامر للارشاد او لطلب القدر المشترك وذكر في بعض المقامات ان الامر في الاخبار المذكورة قد يستعمل في الوجوب وقد يستعمل في الاستحباب وقد ذكر في هذا المقام ان الامر اما للاستحباب المولوي واما للاستحباب الارشادي وقد سمعت ما ذكره شيخنا قدس سره في مقام الجمع بين كلماته من ان الامر مستعمل في القدر المشترك في جميع الاخبار وان خصوصية الوجوب او الندب انما جائت من الخارج وذكرنا في مقام الجمع ان مراده كون الامر في الاكثر للقدر المشترك ولكن قد يستعمل في خصوص الوجوب وقد يستعمل في خصوص الندب والفرق بينهما غير خفي فتوجيه كلام المصنف انه على تقدير ارادة خصوصية الندب من الخارج في بعض المقامات على ما ذكر او استعمال الامر في خصوص الندب في بعض الموارد على ما ذكرنا فهل يحمل على الاستحباب المولوي او على الاستحباب الارشادي وجهان الاول ان الاصل في اوامر الشارع ان يكون مولويا اما لكونه الغالب واما لكونه جامعا لجهتي السلطنة والسياسة والعلم والحكمة كما اشرنا اليه في باب تقرير دليل الانسداد بخلاف الامر الارشادي فانه لا بد ان يكون صادرا عن جنبة العلم والحكمة فقط والوجه الثاني الاشارة في الاخبار اليه على ما سيجيء عن قريب شرحه قوله وظاهر ان حكم العقل بالاحتياط آه لا يخفى ان حكم العقل في جميع الموارد للارشاد والحكم الشرعي المستكشف عنه يكون مولويا في الموارد القابلة له ويكون ارشاديا في الموارد الغير القابلة له قوله ودفع احتمال العقاب الظاهر ان المراد بالعقاب هو الضرر الدنيوي فاذا كان ارتكاب المضر حراما شرعيا فاذا قطع بكون شيء مضرا ثبت الحرمة الواقعية واذا ظن به وقد ثبت حجيته تثبت الحرمة في مرحلة الظاهر واذا شك فيه تكون الشبهة موضوعية لا يجب الاجتناب منها من جهة قبح العقاب بلا بيان لكن يحكم العقل برجحان ترك المشتبه وانما قلنا

ذلك لانه لو كان المراد احتمال العقاب الاخروي لا يكون الامر مستحبا بل يكون واجبا لوجوب دفع العقاب المحتمل كما صرح به المصنف مرارا قوله ان ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة آه انما ادعى الحصر لان وجود الجهة الغيرية لا يوجب بمجرده كون الاستحباب غيريا ولذا قال المحقق القمي في القوانين ان الواجب التعبدي ما لم يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء بل الامر كذلك في جميع الواجبات السمعية فانها الطاف في الواجبات العقلية وتابعة للمصالح النفس الامرية بل الامر كذلك عند غير العدلية اذهم لا ينكرون مثل قول الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ومع ذلك يقولون بكونها واجبة نفسية بل الامر كذلك في معرفة الله تعالى وما يتلوها من الواجبات الاعتقادية فانها شرط لصحة الاعمال الفرعية فلها رجحان غيري وان لم يكن الامر بها من هذه الجهة بل من جهة النفسية فهي واجبة نفسية راجحة غيرية عكس الوضوء والغسل قوله واقترانه مع الاجتناب آه عطف على محل ان واسمها يعني يشهد لما ذكرنا اقتران الاجتناب عن المشتبه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا والاقتران المذكور وقع في رواية الفضيل قال قلت لابي عبد الله ع من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه وقد نقلها المصنف سابقا قوله وهو الاجتناب عن الحرام والضمير راجع الى الخاصية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو مترتب على الموافقة كما ان الفوت مترتب على المخالفة قوله سوى ما يترتب على نفس الاجتناب وهو الوقوع في الحرام في بعض الاحيان لو فعله وعدم الوقوع في الحرام لو تركه قوله ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه يعني لا يبعد ترتب الثواب على الاحتياط نفسه لكونه انقيادا واطاعة حكمية قوله ولكن الظاهر من بعض الاخبار آه وهذه الاخبار هي التي تدل على ان اجتناب الشبهة يوجب كمالا في النفس ودرجة رفيعة لها بحيث لا تكون مرتكبة للاعمال الشنيعة والمحرمات الواقعة في الشريعة فتكون المراد بالمحرمات هي المحرمات المعلومة لا المحرمات التي يتفق وجودها في ضمن المشتبهات احيانا كما هو مبنى الوجه الاول ومن المعلوم ان ما يوجب ذلك يكون من المستحبات النفسية لا الغيرية اذ يكون سبيله سبيل الواجبات الشرعية التي تترتب عليها فوائد جليلة وآثار شريفة من النهي عن الفحشاء والمنكر وغيره لكونها موجبة لكمال في النفس وصفاء فيها وقد ذكرنا عن قريب

ان ترتب بعض مصالح شيء على الغير لا يوجب كونه غيريا قوله هو كون الامر به للاستحباب
هذا وماسبق وما سيأتي مما يؤيد توجيهنا لكلام المصنف قدس سره من ان الامر قد يستعمل
في الاستحباب لانه قد استفيد من الخارج وان الامر لم يستعمل الا في القدر المشترك في جميع
الموارد كما افاده شيخنا قدس سره قوله ولازم ذلك استحقاق الثواب آه فيحصل للمكلف العامل
بالاحتياط في صورة مصادفة الواقع ثلث ثوابات احدها لنفس الاحتياط بناء على ما ذكره
عنقريب بقوله ولا يبعد آه وثانيها لاجل الامر الاستحبابي وثالثها لاجل العمل بالواقع قوله
وظهور الاخبار في ذلك لان الاخبار الآمرة بالاحتياط او التوقف واردة في مطلق ما يحتمل
التحريم وغير الوجوب سواء كان غير الوجوب هو الاستحباب او الاباحة او الكراهة قوله و
لا يتوهم انه يلزم من ذلك آه لما ذكر ان في احتمال التحريم وغير الوجوب يكون الاحتياط
في الترك ولو احتمل الاستحباب جاز للمتوهم ان يتوهم انه مستلزم لان لا يشرع الاحتياط
في الفعل فيما اذا كان من العبادات المستحبة احتمالا كالغسلة والاعراب وغيرهما فدفعه
بقوله ولا يتوهم ومقصوده دفع التوهم المذكور من جهة ان التحريم المحتمل هنا تشريعي و
التحريم التشريعي يندفع بفعل المحتمل رجاء مطابق للواقع وبعنوان الاحتياط لانه دافع لموضوع
التشريع لانه ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه لا الفعل بعنوان الرجاء وان شئت قلت
ان ما ذكرنا من ان الاحتياط في الترك في دوران الامر بين الحرام والمستحب في الحرام الذاتي
لا التشريعي قوله وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة هذه العبارة انما تنطبق على احد
الاحتمالين وهو كون الامر بالاحتياط ارشاديا ولا ينطبق على ما اذا كان الامر بالاحتياط
مولويا ولا يخفى ان كون الامر بالاحتياط ظاهريا واردا في الموضوع المشتبه الحكم
يتأتى على كلا التقديرين قوله فان هذا الموضوع في نفسه آه فان الموضوع المشتبه من
حيث هو كذلك لا حكم له الا الحرمة عندهم وليس له حكم اخر ليكون مسبوقا به فيكون
ظاهريا نعم هذا الموضوع مع قطع النظر عن كونه مشتبها له حكم اخر قوله والاظهر ان التوقف
اعم بحسب المورد آه قال في القوانين واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بينهما
وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك امر محتمل الحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة
والاحتياط عبارة عن ارتكاب امر محتمل الوجوب وحكم اخر غير التحريم من الاحكام الخمسة

كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن زعم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى و
غفل قال اقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الحكم في الواقعة الخاصة ثم بعد ذلك اما
ان يحكم بالبرائة او بالاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين ثم قال فالظاهر ان
كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبرائة الاصلية عموما وان
القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط قلت لعله لا يخلو عن منافاة لما سبق الى ان قال
اما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف في الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط
في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والحاصل ان جعل التوقف
والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل انتهى كلامه رفع مقامه وقال السيد المحقق
الكاظمي ره في شرح الوافية وقد سمعت ما حكاه الاستاد عن بعضهم من الاحتياط وكان مذهبا ابتغا
لهم والظاهر انه عمل اصحاب التوقف وليس مذهبا لهم برأسه بدليل ان صاحب الفوائد
ينادي بوجوب التوقف ولما اورد على نفسه الاسئولة في المواطن المشكلة اوجب الاحتياط
انتهى والظاهر من كلام المصنف ان بين موردي التوقف والاحتياط عموم وخصوص من
وجه اذ التوقف يجري في جميع الاحكام المشتبهة من الاموال والاعراض والنفوس فيجري
فيما لا يجري فيه الاحتياط مما دار الامر فيه بين محذورين فيما يتعلق بحقوق الناس و
اعراضهم فيكون من هذه الجهة اعم من الاحتياط والاحتياط يجري فيما لا يجري فيه التوقف
مما لا يحتمل فيه الحرمة ويحتمل فيه الوجوب وغير التحريم وهذا بناء على كون التوقف مختصا
بالشبهة التحريمية كما ذكره المصنف سابقا حيث قال وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم
المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وفي موضع اخر ان المراد بالتوقف هو
التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة وقد سهى قلم شيخنا المحقق عطر الله
مرقده في الحاشية على قول المصنف والاحتياط اعم من موارد احتمال التحريم حيث قال
فيكون التوقف الاعم من الاحتياط اعم ايضا من موارد احتمال التحريم فمن عبر بالتوقف
اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب فانك قد عرفت سابقا ان المراد من التوقف
هو السكون عند الشبهة وعدم الدخول فيها سواء كانت الشبهة في الفعل او في الترك آه اذ
هو مع انه كاد يكون خلاف صريح عبارة المصنف هنا خلاف صريح عبارته فيما سبق و

يمكن الخدشة في عبارة المصنف من الفرق بانه خلاف مذهب الاخباريين وقد سمعت
ماحكاه المحقق الكاظمي عن صاحب الفوائد حيث يفهم منه ان مرجع التوقف الى الاحتياط وفي
الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم
يعلم حكمها بنص من الائمة عليهم السلام ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط قوله مثل
وجوب السورة او وجوب الجزاء آه انما مثل بذلك لان الشيخ الحر العاملي مع انه قد ادعى في
الوسائل عدم الخلاف في الرجوع الى البرائة في الشبهة الوجوبية قال الا اذا ثبت التكليف بعبادة
مرددة بين فردين كالظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد واثنين فانه يجب الاحتياط فعلم بانهم
يقولون بالاحتياط في الاقل والاكثر الارتباطي بل الاستقلالي بناء على كون جزاء الصيد
منهما ولا حاجة الى ما ذكره المصنف فان ظاهر بعض كلمات المحدثين البحريني والاسترابادي
كما سينقله وجوب الاحتياط في غيرهما ايضا في بعض موارد الشبهة الوجوبية فانتظر وكذلك
اذا تعارض نصان دل احدهما على الوجوب والاخر على غير التحريم فانه يجب الاحتياط فيه عندهم
قوله ان المعتبر بالاولى قد لاحظ الحرمة آه لا يخفى انه راجع الى الفرق الاعتباري الذي ذكره سابقا
مع انه قدس سره بصدد بيان الفرق الحقيقي قوله فتامل وجه التامل ان الاذن والترخيص
في الواقع لا ينافي المنع في الظاهر كالعكس لاختلاف موضوعيهما مع ان هذا الكلام يستلزم
اما نفي الحكم الظاهري راسا واما نفي الحكم الواقعي كذلك وكلاهما واضح البطلان قوله انما
يتمسك في ذلك باصالة الحظر وفي شرح الوافية للمحقق الكاظمي قدس سره ان منهم من يحكم
لكان هذا النهي بالتحريم ظاهرا ويسميها الحرمة الظاهرية اي انا لا نعلم ما هو عليه في نفس
الامر من تحريم او اباحة لكنا نهينا عن الاقدام بمثله بل منهم من يقول بالحرمة الواقعية متعلقا
بانه تصرف في مال الغير فيكون حراما في نفس الامر حتى يرد الاذن قلت هذا مبني على ان
يكون الاخباري قائلا بحجية العقل قبل ورود الشرع مع ان المعلوم من مذهبهم كما صرح به
في اول الكتاب عدم حجية العقل مطلقا لكن يمكن ان يكون حكم العقل المذكور فطريا او بديهيا
او غيرهما مما يقولون بحجيته كما احتملناها في تقرير الوجه الثاني والاول من دليلي العقل للاخباريين
ويمكن ان يكون على طريق الجدل والالزام لكن التوجيه المذكور لا يلايم هذا المقام كما لا
يخفى قوله يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا ان اراد انه ليس في المشتبه حرمة ظاهرية اصلا حتى

الحرمة الارشادية التي لا عقاب على تركه لاجلها من حيث هو بل لاجل مخالفة الواقع ان
اتفقت فهو مع انه مبني على تجويز خلو الواقعة عن الحكم الفعلي مناف لقوله بعد ذلك وكلّي
هذا القائل الى قوله نعم الارشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم وان اراد انه ليس
فيه الحرمة الظاهرية التي توجب العقاب وان كان فيه الحرمة الارشادية ففيه مع انه ليس
قولا بالحرمة الواقعية فقط خلاف ظاهر كلامه هنا مثل قوله بل ليس فيه الا الحرمة الواقعية
على تقدير ثبوتها وقوله لا حرمة ظاهرا اصلا والظاهر ان مراده هو المعنى الثاني لتقدم النص
على الظاهر والامر في ذلك سهل قوله في موضع اخر من الفائدة المزبورة التي ذكر فيها ان
للاخباريين مذاهب اربعة لا في موضع اخر من فائدة اخرى قوله ويخطر بخاطري ليت
هذه العبارة الى قوله بهذا المعنى في نسختنا من الفوائد قوله الا للاولوية يعني في الشبهة التحريمية
المبحوث عنها لا مطلقا اذ قد ذكر ان الامر للقدر المشترك قوله ولا يلزم من تسليم استحقاق
الثواب التفكيك بين الانقياد الحكمي المتحقق في الاحتياط والمخالفة الحكمية التي في التجري
بالثواب في الاول دون العقاب في الثاني في غاية الاشكال ان كان مبنى الكلام على
الاستحقاق كما هو الظاهر منه قوله انما هو مع عدم اصل موضوعي او ما يجري مجراه كاستصحاب
الحرمة اذ لو جرى الاستصحاب المذكور لم يجر اصل الاباحة لكون الاستصحاب حاكما عليه على
ما ستعرف قوله لاصالة عدم التذكية آه اي لاصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك
في صحة تذكيته على ما عبر به في كتاب الطهارة وان شئت قلت لاصالة عدم تحقق التذكية وعدم
تحققها اما العدم قبوله لها واما لغير ذلك قوله فيحكم بعدمها اي يحكم بعدم القابلية لا
بجريان استصحاب عدم القابلية لعدم الحالة السابقة المتيقنة بل لما ذكرنا من اصالة عدم
وقوع التذكية قوله وكون الحيوان ميتة اي غير مذكى والا فلو كانت الميتة امرا وجوديا
لا يمكن اثباتها باصل العدم المذكور لعدم حجية الاصل المثبت قوله ويظهر من المحقق و
الشهيد الثانيين قال الاول في جامع المقاصد ولو لم يغلب عليه صورة احد النوعين
فهو طاهر غير حلال تمسكا بالاصل في الامرين وقال الثاني في الروضة ولو انتفى المماثل
فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما بل يظهر منه في تمهيد القواعد كون القائل
بجريان الاصلين المذكورين جماعة قبله حيث قال فانهم حكموا بطهارته وتحريمه عملا

ويمكن ارجاع الضمير الى التذكية اى علم بعدم التذكية وكون الحيوان ميتة [illegible] المصنف [illegible] هذا الكلام

بالاصلين المنضبطين ومن هذا تبيّن ان ما قيل من انه لم يسبقهما ولم يلحقهما احد في ذلك محل نظر قوله وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كل حيوان آه فانه اذا كان عموم شامل للمقام لا يرجع الى الاصل المذكور لانه اصل عملي لا يجري مع الدليل الاجتهادي وقد اختار المصنّف في كتاب الطهارة وجود العموم المذكور حيث قال الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج ويدلّ على الاصل المذكور قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم آه كما قيل[٢] وقوله تعالى انّما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهلّ لغير الله به ويدلّ على اختياره ذلك هنا قوله وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن الحل والاباحة فان قلت كما يرد الايراد على المحقق والشهيد الثانيين حيث رجعا الى الاصلين يرد على المصنّف الذي رجع الى اصالة عدم التذكية في صورة الشك قلت مضافا الى انّ الرّجوع الى الاصل ينفع في الشبهة الموضوعية رجوع المصنّف الى الاصل من جهة انه قدّس سرّه هنا في مقام بيان الحكم الاصولي وليس في مقام الفتوى في المسئلة الفقهيّة حتّى يذكر جميع ما له مدخلية في الحكم بخلاف المحقق والشهيد الثانيين فانّهما في مقام الفتوى في المسئلة الفرعية فلا بدّ لهما من ابطال الرّجوع الى مثل العمومات المذكورة حتى يمكن لهما التمسك بالاصلين المزبورين قوله ففيه انّ الحرمة قبل التذكية آه توضيحه انّ المستصحب امّا الحرمة الذاتية وامّا الحرمة العرضية ولا سبيل الى اجراء الاصل في واحد منهما امّا الحرمة الذاتية فانّها كانت مشكوكة في السابق ايضا فكيف تستصحب مع ان في الاستصحاب يعتبر وجود الحالة السابقة المتيقنة وامّا الحرمة العرضية فانّها كانت مترتّبة في السابق على موضوع الميتة يعني غير المذكّى فانّ الحيوان في حال حيوته كان غير مذكّى فبعد اثبات جواز تذكيته ووقوعها جامعة للشرائط من فري الاوداج وذكر اسم الله وغير ذلك خرج عن الميتة التي هي بمعنى غير المذكّاة لصدق المذكّاة على جثة الحيوان المرقوم فقد تغيّر الموضوع ومن المعلوم انه مع احتمال تبدّل الموضوع لا يجري الاستصحاب فضلا عن تبدّله بطريق القطع فمقصوده من قوله فاذا فرض اثبات جواز تذكيته ليس ابداء كفاية اثبات جوازه بل المراد وقوع التذكية بعد الجواز المفروض وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنّف فيما ذكره في كتاب الطهارة ردّا على استصحاب الحرمة ان حرمة الاكل في حال

[٢] وقوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه قلت وكذا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى ليس الحرام الا ما حرم الله

الحيوة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية انتهى قوله نعم ذكر شارح الرّوضة وجها آخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد في بعض النسخ كما ذكر قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في المقصد الخامس بعد ان ذكر الاختلاف في الافعال قبل البعثة هل هي على الاباحة او التحريم او التوقف وامّا بعد الشرع فمقتضى الادلّة الشرعيّة ان الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونقل بعضهم فيها ثلثة اوجه كالسّابقة اذا علمت ذلك فللمسئلة فروع منها اذا وجد شعرا ولم يدر هل هو من ماكول ام لا بخس العين ام لا فهل هو نجس او طاهر وعلى تقدير طهارته هل يعفى عنه في الصّلوة ام لا اوجه مبنيّة على هذا الاصل ويقوى الفرق بين الطهارة والعفو لانّ النجاسات محصورة والاصل عدم كونه منها بخلاف غير المعفوّ عنه فانه غير منحصر لكثرة الحيوان المحرم على وجه لا ينضبط كما نبّهوا عليه في مواضع ومنها في المتولّد بين ماكول وغيره اذا لم يكن باحدهما ولا بمعلوم النجس فانّهم حكموا بطهارته وتحريمه عملا بالاصلين المنضبطين وعلى هذا فيحكم بطهارة الشعر المذكور وعدم العفو عنه وكذا القول في العظم ونحوه آه ولا يخفى انه ليس فيه كون المحلّلات مضبوطة وانّما فيه كون النجاسات مضبوطة ولعلّ الناقل فهم من قوله عملا بالاصلين المنضبطين في المتولّد بين ماكول وغيره ذلك والله العالم وفي بعض النسخ ونقله بعض محشيها عن الشهيد في القواعد وليس عندي قواعد الشهيد الاوّل حتى الاحظه لكن راجعت بعد ذلك قواعد الشهيد فلم اجد ذلك فيه وفي الحدائق وامّا الاصل في الثاني يعني اصالة التحريم فلا اعرف له وجها الّا ان بعض المحشين على الرّوضة ذكر ان مراده باصالة التحريم هو ما علّله في تمهيد القواعد بان المحرّم غير محصور لكثرته على وجه لا ينضبط وفيه ما لا يخفى فان بناء الاحكام الشرعيّة على مثل هذا الاصل الغير الاصيل مجازفة محضة انتهى قوله بل المحرّمات محصورة لانّ بناء الشرع على بيان المحرّمات والمحظورات دون المباحات وليس المراد هنا وفيما سبق المحصور الاصطلاحي حتى ينافي الشك والرجوع الى الاصل كما هو واضح قوله في مقام الجواب عن الاستفهام قال الله في سورة المائدة يسئلونك ماذا احلّ لهم قل احلّ لكم الطيّبات وما علّمتم من الجوارح مكلّبين اه قوله قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش

قال الله تعالى في سورة الاعراف قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي بغير الحق آه وفي سورة الشورى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وفي سورة
والنجم الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وفي سورة الاعراف الذين يتبعون
الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم الآية
ولا يخفى ان ما ذكره المصنف بقوله قلنا ان التحريم محمول آه غير محتاج اليه فيما قصد
من تعارض الاصلين والرجوع الى اصل البرائة الاباحة او العموم الذي يذكره عنقريب لان
الآية اذا كانت في مقام حصر المحللات في الطيبات فلا شك انه في موضوع الشك في
كون الشيء طيبا لا يمكن التمسك بعموم المنطوق لاثبات الحلية فيه ولا بعموم المفهوم الدال
على عدم حلية غير الطيب لاثبات حرمته فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية ولا شك
في ان ما ذكر من ان الاصل عدم احلال الشارع له معارض بان الاصل عدم تحريم الشارع له
لان الاحكام الشرعية كلها حادثة مسبوقة بالعدم ومع تعارضهما وتساقطهما يرجع الى
ما ذكر من العموم او اصل الاباحة قوله وعموم قوله تعالى قل لا اجد آه وقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا وقوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى وكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى وكلوا قوله مع انه يمكن كون الحيوان مما ثبت آه وشك في
حرمته لاجل الشك في قبوله للتذكية وح فلا يجري اصل عدم احلال الشارع له الذي
كان يجري في صورة الشك في كونه طيبا على ما ذكره الموجه بل لا بد من الرجوع الى العمومات
الدالة على الاباحة كما نقله المصنف عن بعض معاصري الفقهاء او الى اصالة عدم تحقق التذكية كما ذكره
المصنف قبل ذلك في الكتاب وعلى اي تقدير فلا مسرح للرجوع الى اصالة عدم احلال
الشارع التي ذكرها الموجه قوله فيندفع ما ربما يتوجه ان مورد الاصل ان كان عدم وجود القذر
فان اريد به اثبات قذارة هذا الشخص المشكوك يكون مثبتا ومع عدم اثبات قذارته لا يكون
مفيدا وان كان عدم قذارة هذا الشخص فليس له حالة سابقة متيقنة ولو امر بالتامل
كان اولى قوله فالامر يدور بين الوجوب والتحريم لاحتمال وجوب الاحتياط فيجب عليه
الافتاء بوجوبه وعدم وجوبه فيحرم عليه الافتاء بوجوبه لعدم مرجح في البين على ما هو

قوله الا فالاحتياط آه يعني وان لم يثبت وجوب الافتاء فالاحتياط في ترك الفتوى لكن
على تقدير عدم ثبوت استحباب الفتوى ايضا ولا يخفى ان ما ذكره على سبيل الفرض والتقدير
اذ لا شك في وجوب الفتوى ولو في غير هذا المورد ووجوب تقليد المقلد له قوله
وح فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله يعني على تقدير عدم افتاء المجتهد الحي بناء على عدم وجوبه
عليه فالجاهل اما ان يلتفت الى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع ثبوت الصغرى عنده
وهو احتمال العقاب فيجب عليه اجتناب المشتبه بحسب حكم عقله فمع التفاته الى حكم العقل
برائة واحتياطا وقطعه بذلك وقلنا بعدم وجوب التقليد للمجتهد مطلقا حيا وميتا مع
قطعه ولو بالحكم الظاهري او قلنا بعدمه مع عدم التمكن من المجتهد الحي كما هو المفروض
في المقام لا بد له من الرجوع الى ما حكم به عقله ولا ينفعه قول الاصولي بالبرائة ولا قول
الاخباري بالاحتياط لفرض عدم الدليل على حجية اقوالهم له قوله اذا قلنا باشتراكه لفظا
او معنى مع فرض عدم كون القدر المشترك مرادا او كون المراد الخصوص مع عدم القرينة المعينة
له قوله ولم يكن هناك اطلاق يوخذ به بان يثبت الحكم بالدليل اللبي او بالدليل اللفظي
وكونه منصرفا الى غيره او كونه في مقام بيان حكم آخر او غير ذلك قوله وربما يتوهم عدم جريان
ادلة البرائة هنا لورود البيان بنهي الشارع فيكون الحكم الاحتياط عند الاصوليين
ايضا وهو فاسد لان البيان المصحح للعقاب هو البيان التام الذي علم المراد منه موضوعا
ومحمولا فمناط المعذورية حاصلة قوله وهو فاسد لان الشبهة الموضوعية التي يجري
فيها اصالة البرائة بالاتفاق هو ما يكون منشاء الاشتباه فيه الامور الخارجية لا الشك
في الموضوع المستنبط الكلي لانه يكون من الشبهة الحكمية التي معناها عدم العلم بالموضوع
او بالمحمول كما اشرنا الى ذلك مرارا قوله باسنيدي انهما معا مشهوران ان كان المراد الشهرة في الرواية
كما هو الظاهر وقد حققه في باب الشهرة فكون الخبرين مشهورين امر واضح وان قلنا انهما
الشهرة الفتوائية فلا بد من حمل هذا الكلام على عدم وجود هذا المرجح بالنسبة اليهما لعدم
امكان وجود الشهرتين الفتوائيتين في كلا الخبرين قوله قلت ربما كانا موافقين او مخالفين
لهم لا يخفى انه لو كان المراد بموافقة العامة موافقة جميعهم او اكثرهم لا يمكن كون الخبرين
موافقين لهم فلا بد من حمل هذا الكلام على عدم وجود هذا المرجح فيكون غرض السائل عدم

٧ اما ان يلتفت الى قاعدة القبح بلا بيان ويقطع بها من جهة عقله فيجوز له ارتكاب الشبهة بمقتضى حكم عقله ح لحرمة ... لم

وجود هذا المرجح من جهة كون احد الخبرين موافقا لبعض العامة مخالفا لبعضهم والخبر
الاخر بالعكس نعم مخالفة الخبرين لجميع العامة او اكثرهم ممكنة من جهة امكان عدم ذهاب
احد من العامة او اكثرهم على طبق احد الخبرين قوله انهما موافقان للاحتياط لو كان المراد
بالاحتياط هو الحكم الالزامي يتصور الموافقة للاحتياط في كلا الخبرين بان يكون احدهما دالا
على الوجوب والاخر على التحريم وعلى تقدير كون الاحتياط هو احراز الواقع لا يمكن كون الخبرين
كليهما موافقين للاحتياط فلا بد من حمل هذه الفقرة ~~وهذه~~ على عدم وجود هذا المرجح
ايضا قوله وهذه الرواية وان كانت اخص آه اخصية هذا الخبر انما هي بالنسبة الى اكثر اخبار
التخيير حيث حكم فيهما بالتخيير مع فقد المرجح على اختلاف مضامينها وعباراتها فيكون المراد
منها الرجوع الى التخيير مطلقا مع فقد المرجح سواء امكن الاحتياط ام لا ومضمون المرفوعة
الحكم بالتخيير مع عدم امكان الاحتياط فتكون اخص منها بهذه الملاحظة لكن قد ورد كثير
من اخبار التخيير في مورد التعارض مع عدم ذكر مرجح فيها اصلا فلا بد من حملها على التسوية
من جميع الجهات حتى من جهة الاحتياط وغيره وح فلا تعارض بينهما اصلا ولا مانع من العمل
بالمرفوعة من جهتها حتى يحتاج الى التخصيص نعم لو كان المراد منها التسوية من سائر الجهات
من دون جهة الاحتياط لعدم امكان كون الاحتياط مرجحا بل ان كان ولا بد يكون مرجعا يكون
التعارض بينهما حاصلا فيحتاج الى الحكم بالتخصيص فيهما ايضا ثم ان اخبار التخيير اخص من الاخبار
العامة لورودها في المتعارضين فقط لا مطلق الشبهة واما اخبار التثليث فلا دلالة لها
على وجوب الاحتياط حتى تعارض اخبار التخيير واما المقبولة فواردة في صورة التمكن من
من الرجوع الى الامام ثم فلا تعارض اخبار التخيير اذ الجمع بينهما بالحمل على التوقف وجوبا في
صورة التمكن والتخيير عند عدمه وسيجيء وجوه الجمع بينهما في التعادل والترجيح انشاء الله
قوله الا انها ضعيفة السند قد يتوهم عمل المشهور بالمرفوعة في الجملة حيث انهم يقدمون
الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات كالاوثقية والاعدلية كما هو مضمون المرفوعة
دون العكس كما هو مضمون المقبولة ولذا قال المصنف في باب التعادل والترجيح ان عمل
العلماء على طبق المرفوعة لا المقبولة لكنه فاسد اذ لم يعلم ان مستند المشهور في تقديم
الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات من جهة المرفوعة فلعلهم فهموا من التعليل في المقبولة

بان المجمع عليه لا ريب فيه الترجيح بكل مزية ولو بالاضافة مع كون الظن الحاصل من الشهرة
اقوى من الظن الحاصل من الصفات عندهم مع ان ظاهر المرفوعة لعله غير معمول به عند
الاخباريين لان مفادها الترجيح بالاحتياط والاخباريون يجعلونه مرجعا لا مرجحا قوله
وقد طعن صاحب الحدائق فيها وكذلك العلامة المجلسي قدس سره قال في المجلد الاول من
البحار وكتاب عوالي اللئالي وان كان معروفا ومؤلفه بالفضل مشهورا لكنه لم يميز القشر
من اللباب وادرج روايات متعصبي المخالفين في روايات الاصحاب قوله او كون الحكم
الوقف او التساقط الفرق بين الوقف والتساقط المراد به التساقط الراسي ان في الوقف
يعمل بالخبرين في نفي الثالث بخلاف التساقط وان في الوقف لا بد من الرجوع الى الاصل
الموافق لاحدهما بخلاف التساقط فانه يرجع فيه الى الاصل مطلقا كان مطابقا لاحدهما
او كان مخالفا لهما فيكون المراد من قوله والرجوع الى الاصل هو الرجوع اليه مطلقا في
التساقط والا فيرجع الى الاصل المطابق لاحد الخبرين في الوقف ايضا فلا يصح تفريع الرجوع
الى الاصل على التساقط فقط دون الوقف قوله او التخيير بين الخبرين مذهبه قدس سره
بل المشهور هو هذا كما سيجيء في باب التعادل والترجيح وليس هنا في مقام التحقيق حتى يجزم
حوله قوله وهو ان الاصوليين عنونوا آه قد ذكروا في وجه تقديم الخبر المخالف ان الغالب
في لسان الشارع بيان الالزاميات وان التاسيس اولى من التاكيد وكونه متيقنا في
العمل وانه مقتضى قوله ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم ما اجتمع الحرام والحلال
الا وغلب الحرام على الحلال وغير ذلك وفي وجه تقديم الخبر الموافق انه راجح على المخالف
من جهة اعتضاده بالاصل بناء على كون الاصل من باب الظن عندهم او بناء على جواز الترجيح
بالامور التعبدية او انهما متعارضان ويتساقطان فيرجع الى الاصل الى غير ذلك ثم ان الظاهر
ان المراد من المقرر هو الخبر المطابق للبرائة او الاباحة وان المراد من الناقل هو الخبر المخالف
لهما وهو قد يكون دالا على الوجوب ~~وقد يكون دالا على الوجوب~~ وقد يكون دالا على الحظر
والتحريم فيكون المسألة الثانية من مصاديق المسألة الاولى ومن جزئياته وح فيرد الاشكال
الذي ذكرهما المصنف بحسب الظاهر قوله والخلاف في المسألة الاولى ينافي الوفاق في
الثانية ويمكن دفع هذا الاشكال بوجوه الاول ان دعوى الاتفاق غير ثابتة وان

التحقيق هو ذهاب الاكثر كما ذكره المصنّف في باب التعادل والترجيح والثاني انّ المسئلة الثانية غير المسئلة الاولى بان المراد بالحظر والاباحة الحظر والاباحة الواقعيان بتنزيل النّزاع فيهما على ما ذكر على ما قرّره المحقق القمّي وغيره في الاشياء قبل العثور على الشّرع وانّ المراد من المقرّر هو الخبر الدالّ على البرائة والاباحة الظاهرية فتفارق اصلا الاباحة في المسئلتين فلا تكون المسئلة الثانية من جزئيات المسئلة الاولى وقد عرفت ان مبنى الاشكال عليه وفيه تامل الثالث ما ذكره المصنّف هنا من تنزيل المسئلة الاولى على الشبهة الوجوبية والثانية على الشبهة التحريمية وسيجيئ ما فيه قوله كما انّ قول الاكثر فيهما مخالف لما نشاهد آه هذا هو الاشكال الثاني وتوضيحه ان ذهاب الاكثر على تقديم الخبر الناقل في المسئلة الاولى والحاظر في المسئلة الثانية مخالف لعمل علمائنا في المسئلة الفرعيّة فانّ عملهم في المسائل الفرعية ليس على تقدم الخبر المخالف بل اما على التخيير في الاخذ بواحد من الخبرين وهو التخيير الظاهري في المسئلة الاصولية وامّا على الرّجوع الى الاصل بناء على الترجيح به برائة واحتياطا او كونه مرجعا بعد الحكم بتساقط الخبرين والمراد بقوله مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا في المسئلتين الى التخيير هو ذهابهم الى التخيير وفتواهم به في الكتب الاصولية فلا يكون هذا تكرارا بعد ذكر قوله بل التخيير فان المراد به هو العمل به في المسائل الفرعيّة والكتب الفقهيّة والمراد بالثاني هو فتواهم به في المسائل الاصولية وكتب الاصول الا ان ذهاب جماعة في الكتب الاصولية الى التخيير لا ينافي قول الاكثر بتقديم الخبر المخالف وانّما ينافي الاجماع على تقديمه الا ان يكون المراد بهم الاكثر او الجماعة الكثيرون جدا بحيث ينافي قول الاكثر قوله ويمكن ان يقال مرادهم آه هذا اشارة الى دفع الاشكال الاوّل بانّ الخلاف في الاولى ينافي الوفاق في الثانية وملخصه ان الخلاف في المسئلة الاولى انما ينافي الوفاق في الثانية اذا كانت المسئلة الثانية من جزئيّات المسئلة الاولى وليس هذا بثابت لامكان ان تكون المسئلة الاولى في صورة دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم والمسئلة الثانية في صورة دوران الامر بين التحريم وغير الوجوب فتكون المسئلة الثانية مباينة للمسئلة الاولى وهذا هو الّذي ذكره في اخر باب التعادل والترجيح ثم ردّه بقوله لكن فيه مع جريان بعض ادلّة تقديم الحظر فيهما يعني مثل قوله ع

دع ما يريبك الى ما لا يريبك وان الغالب في لسان الشّرع بيان الالزاميات الى غير ذلك اطلاق كلامهم فيهما وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم فالاولى في دفع الاشكال المذكور ان يقال ان الاتفاق غير ثابت وان التحقيق هو ذهاب الاكثر كما ذكره المصنّف في باب التعادل والترجيح واشرنا الى ذلك عنقريب قوله وان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل الاخبار آه في بعض النسخ بالواو وهو الظّاهر بناء على كون مجموع ما ذكره بقوله ويمكن ان يقال الى قوله لكن هذا الوجه وجها واحدا لدفع كلا الاشكالين بان يكون قوله ويمكن ان يقال لدفع الاشكال الاوّل وهو انّ الخلاف في المسئلة الاولى ينافي الوفاق في المسئلة الثانية وقوله وان حكم اصحابنا آه لدفع الاشكال الثاني وهو ان قول الاكثر فيهما مخالف لما نشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل بل الى التخيير او الرّجوع الى الاصل توضيح دفع هذا الاشكال ان قول الاكثر بتقديم الخبر المخالف انما هو بملاحظة مقتضى نفس الخبرين والرّجوع الى الادلّة الخارجيّة ممّا ذكر لتقديم ذلك ممّا ذكرنا ولم نذكر مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في علاج تعارض الخبرين وان حكمهم بالتخيير والاحتياط وعملهم بهما في الاصول والفروع انّما هو بمقتضى اخبار العلاج الدالّ بعضها على التخيير وبعضها على الاحتياط وبعضها على كلا الامرين كالمرفوعة وح فتكون فائدة تدوين المسئلتين والقول بالرّجوع الى الخبر المخالف وترجيحه على الموافق هو العلم لا العمل وهذا في غاية البعد كما لا يخفى قوله لكن هذا الوجه آه يمكن كون هذا الوجه اشارة الى ما ذكره بقوله وان حكم اصحابنا آه على ما ذكره شيخنا المحقّق وغيره ووجه كونه مخالفا لمقتضى ادلّتهم انّ بعضهم يقولون بكون الخبر حجّة من باب الموضوعيّة والسببيّة لا الطريقيّة فيكون من باب تزاحم الواجبين فلا بد فيه من الرّجوع الى التخيير العقلي كما هو الشّأن في جميع موارد التزاحم مثل انقذ كلّ غريق واكرم كل عالم مع عدم امكان الجمع وايضا فانّ بعضهم يقولون بالرجوع الى اصالة البرائة والاباحة امّا من جهة كونها مرجّحة او مرجعا بعد تساقط الخبرين وهي ممّا لم يدلّ عليه اخبار العلاج كما انّ التخيير المذكور ممّا لم يدلّ عليه اخبار العلاج لانّ التخيير المذكور تخيير عقلي واقعي والتخيير المذكور في اخبار العلاج تخيير شرعي ظاهري وايضا فانهم يستدلون في تقدّم الخبر المخالف بالاخبار ايضا مثل قوله ع دع ما يريبك

الى ما لا يريبك وقوله ع ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام على الحلال كما ذكره بعض المحشين وذكره المصنف ايضاً في باب التعادل والترجيح فكيف يقال ان ما ذكره في المسئلتين مع قطع النظر عن الاخبار الا ان يكون مراد المصنف مما ذكره هنا هو اخبار العلاج لا مطلق الاخبار هذا مضافاً الى ان كون فائدة تدوين المسئلتين هو العلم لا العمل في غاية البعد على ما اشرنا ويمكن ان يكون هذا الوجه اشارة الى ما استظهرنا من كون مجموع ما ذكره وجهاً واحداً لدفع الاشكالين فيكون اشارة الى قوله ويمكن ان يقال الى قوله فتفارق المسئلتين ووجه كون الاول مخالفاً لمقتضى ادلتهم واطلاق كلماتهم قد سبق وكون الثاني مخالفاً لمقتضى ادلتهم قد ظهر هنا والله العالم قوله واستدل العلامة برواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال آه تقريب الاستدلال ان الظاهر من الرواية ان كل شيء مشكوك في حليته وحرمته فهو لك حلال في الظاهر فيتم على تقدير كون لك خبراً لقوله ع حلال وكون الجملة خبراً لكل شيء وعلى تقدير كون لك مفعولاً بواسطة لقوله حلال وكون حلال خبراً لكل شيء واحتمال كون لك صفة لكل شيء وحلال خبراً له فيخص الرواية بحليته ما يكون في يدك وتصرفك بقرينة الامثلة ضعيف بقرينة سائر الروايات التي فيها مثل اللفظ المزبور مثل رواية ابن سنان وغيره ويدفعه ايضاً عدم استناد الحلية في المرأة الى اليد واما الامثلة المذكورة التي يكون الحلية فيها مستندة الى اليد او الاصل الموضوعي فلا توهن الاستدلال بها في الشبهة الموضوعية الصرفة لان المثال لا يخصص العموم فيمكن الحكم بشمول الرواية لغير موارد الامثلة مما لا يكون فيها امارة ولا اصل موضوعي فان قيل ان المثال وان كان لا يخصص العموم لكن لا مانع لصرفه الى جميع ما يكون من قبيل الامثلة المزبورة مما وجد فيه امارة او اصل موضوعي لا الى غيره قلت اولاً ان ما ذكر في الرواية للتقريب لا للتمثيل وثانياً ان كونه للتمثيل لا تقتضي حمل العام على ما يماثله من الافراد فقط بعد كونه ظاهراً في العموم اللغوي بحسب الوضع فان قلت يلزم استعمال قوله ع كل شيء حلال في معنيين على تقدير شموله لافراد كلا القسمين لان الحكم بالاباحة في موارد الامثلة المذكورة وما يضاهيها من جهة الاستناد الى قاعدة اليد او الاستصحاب الموضوعي وفي غيرها من جهة الاستناد الى اصل الاباحة

قلت

قلت لا بل هو مستعمل في الحكم بالاباحة بحسب الظاهر في جميع الموارد فهو مستعمل في القدر المشترك والخصوصيات مستفادة من القرائن الخارجية ثم لا يخفى ان الرواية ظاهرة في الاعم من الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية لعموم قوله كل شيء لك حلال وقوله والاشياء كلها على هذا ولا يوهنه الامثلة المذكورة لما ذكر من انها للتقريب مع انها لو كانت للتمثيل فقد ذكرنا ان المثال لا يخصص العموم ولا يوهنه ايضاً قوله ع بعينه وان كان له ظهور ما في الشبهة الموضوعية ولا ايضاً قوله ع او تقوم به البينة لان انحصاره في الشبهة الموضوعية لا يقدح في عموم قوله ع حتى يستبين لك غير هذا للشبهة الحكمية ايضاً ومن هذا تبين بطلان ما في القوانين من ظهور الرواية في الشبهة الموضوعية فقط من جهة الامور المذكورة وان كان ظهوره فيما ذكره على تقدير التسليم لا يقدح في تمامية الاستدلال بالرواية لاصل الاباحة في الشبهة الموضوعية بل يؤكده قوله انما هو من حيث الاصل الموضوعي الرجوع الى الاصل الموضوعي الثانوي الدال على الاباحة انما هو في مثال المرأة واما في المثالين الاولين فاثبات الاباحة ليس مستنداً الى الاصل الموضوعي بل الى الامارة وهي اليد الا ان يقال انه على مذاق الغير من جعل اليد اصلاً وان مبناها على التعبد والموضوعية من دون ملاحظة الواقع اصلاً او ان ذكره من باب المثال قوله خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام الاولى عدم ذكر خصوصاً قوله بان النهي عن الخمر يوجب آه يعني ان النهي الواقعي بمعونة حكم العقل بوجوب العمل بالعلم التفصيلي والاجمالي يوجب ذلك اذ ما لم ينضم اليه حكم العقل المزبور لا يكون الحكم الواقعي منجزاً او موجباً للاجتناب فعلاً قوله وما نهيكم عنه فانتهوا عطف على العمومات لا على حرمة الخبائث والفواحش قوله حيث تخيل بعض بل افتى به المشهور كما سيجيء قوله وما يجري مجراه من اخطار الذم والزجر والعتاب وغير ذلك قوله لم يسلم وجوبه شرعاً لا معنى للتفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع ولعله محمول على مذهب صاحب الفصول قدس سره من ان الملازمة بين حكم الشرع ظاهرية فيحكم بموافقة حكم الشارع لحكم العقل على تقدير عدم ثبوت المخالفة وهنا قد ثبتت المخالفة من جهة قولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال آه او على ان حكم العقل في موضوع الضرر الغير المتدارك لان تدارك الضرر الدنيوي معقول بل واقع بخلاف الضرر الاخروي فاذا حكم الشرع

بالاباحة

بلا باحة كشف عن تدارك الضرر لو كان الضرر لان تفويت الواقع بدون تداركه قبيح
على الشارع فمع استكشاف التدارك من حكم الشرع لا يحكم بوجوب دفع الضرر المذكور
عقلا ايضا لان حكمه في موضوع عدم التدارك فالمراد تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر
مع قطع النظر عن حكم الشرع المذكور ومع ملاحظته لا يحكم العقل بوجوب دفعه ايضا
فليس هنا تفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع وهذا المعنى وان كان ظاهر العبارة على
خلافه لكن لا محيص عن الالتزام به بعد وضوح بطلان الاخذ بالظاهر قوله ووكول
الامر الى ما يقتضيه العقل من الحظر او الوقف كما ذهب اليه في العدة حيث قال في مسئلة
ان الاشياء قبل العثور على الشرع على الاباحة او الحظر بانها على الوقف بحسب العقل لكن
هذا الاعتراض مما لا ربط له بما نحن فيه اصلا بعد اكمال الشرع وبيان تمام الاحكام
وانما يمكن تطرقه في مقام البحث عن الحظر والاباحة قبل الشرع وقد ذكره الشيخ قدس
سره في ذلك المقام مع انه على تقدير عدم بيان تمام الاحكام وتاخير البيان لمصلحة كما في
اوائل البعثة ايضا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا فرق في نظر العقل بين عدم
البيان لمصلحة وبين بيان الشارع مع عدم وصوله الينا بل يجري قبل البعثة ايضا ان كان
النزاع في الاباحة والحظر الظاهريين او في الاعم كما لا يخفى وقد ذكرنا شطرا من
الكلام في ذلك عند تعرض المصنف للدليل الثاني العقلي من قبل الاخباريين فراجع قوله
وهذا الدليل ومثله رافع آه كون اية التهلكة واردة على كل شيء لك حلال موقوف
على كون المراد بالتهلكة الدنيوية او الاعم وكونها متعرضة لحكم صورة الشك وكون
النهي للتحريم واما على تقدير عدم شمولها للتهلكة الدنيوية او عدم تعرضها لحكم صورة الشك
اوعدم كونها للتحريم بل للقدر المشترك فلا تكون واردة على قوله ع كل شيء لك حلال و
امثاله وقد سبق شرح ذلك مفصلا عند ذكر استدلال الاخباريين وجوابهم
قوله واية التهلكة مختصة آه ليس المراد تكفل الاية لبيان الحكم في صورة الظن اذ هو
غير معقول بل الاية لا تثبت الا الحرمة الواقعية في موضوع التهلكة الواقعية فاذا علم
بكون ارتكاب شيء تهلكة يحصل هناك صغرى وجدانية وينضم اليه الكبرى المستفادة
من الاية فيحصل النتيجة واما اذا كانت التهلكة مظنونة وكان الظن بالضرر حجة اما من

جهة دليل الانسداد او من جهة الاجماع او غيره فيثبت الحكم بالتحريم ظاهرا فالمراد
ان الحكم المستفاد من الاية يثبت في مرحلة الظاهر في موضوع الظن بالهلاكة قوله وتعريضها
في الجهاد عطف على قوله تسليم النفس يعني ولذا لا ينكر امر الشارع بتعريض النفس للضرر في
الجهاد قوله والاكراه على القتل او على الارتداد عطف على الجهاد يعني ولذا لا ينكر امر
الشارع بتعريض النفس للضرر في مورد الاكراه على قتل النفس المحترمة وفي مورد الاكراه
على الارتداد اذ لا يجوز لاحد قتل النفس المحترمة لاجل سلامته من القتل او من الضرر
المالي او العرضي بل لا بد له ان يتحمل الضرر ولو كان القتل لقوله ع انما شرعت التقية ليحقن
الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية وكذا اذا اكره على الارتداد كالتبري من ائمة المسلمين
يجوز له ان يتحمل الضرر ولو كان هو القتل ولا يظهر الارتداد لكن الافضل له اظهار
الارتداد وسلامته عن القتل كما يدل عليه الاخبار قوله بل استصحاب الحرمة آه الجمع
بين الاستصحاب الموضوعي والاستصحاب الحكمي لعله على راي الغير وقد صرح المصنف
في باب الاستصحاب بعدم جوازه لان معنى الاستصحاب الموضوعي ترتيب الاثار و
الاحكام الشرعية من جانب المكلف وجعلها في مرحلة الظاهر فلا معنى لاستصحاب
الحرمة الذي معناه جعلها في مرحلة الظاهر قوله مع سبق ملك الغير له اذ يجري ح
استصحاب ملك الغير له وهو وارد على اصل الاباحة قوله واما مع عدم سبق ملك احد
عليه يعني مع عدم العلم بسبق ملك احد عليه لا مع العلم بالعدم ليجتمع مع استصحاب عدم
تملكه له او استصحاب عدم تملك الغير له ضرورة ان الاستصحاب انما يجري في مورد
الشك قوله من جواز بيعه آه اذ لا بيع الا في ملك وكذلك لا عتق ولا هبة الا في ملك فمع
عدم احراز الملك لا يمكن التمسك بعمومات احل الله البيع واوفوا بالعقود وغير ذلك لعدم
جواز التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية فتبقى اصالة الفساد سالمة عن المعارض
ان لم تجر اصالة عدم تملكه له ومع جريانها لا يجري اصل الفساد وان كان معاضدا له
لكونه حكميا بالنسبة اليها قوله لان الحلية في الاملاك لا بد لها من آه الاستقراء
انما يفيد احتياج الملك والمال الى سبب اختياري كالعقود والحيازة او قهري
كالارث ولا يفيد احتياج اباحة التصرفات الغير المترتبة على المال والملك الى السبب

ويكفي فيها اباحة الشارع وافعالها او ظاهر اكما في المقام حيث ان قوله ع كل شيء لك حلال
يفيد الاباحة ظاهرا في كل شيء مشكوك ولا ينافي الرجوع اليها قوله ع لا يحل مال الا
من حيث احله الله ومنه يظهر قوة الوجه الاول قوله مبني الوجهين الاول للثاني والثاني
للاول قوله ولو بالاصل يعني اصالة عدم وجود السبب المحلل قوله فمع عدم تملك الغير
ولو بالاصل يعني اصالة عدم تملك الغير له قوله لعدم حجية استصحاب عدم التذكية
هذا الوجه لصاحب المدارك وقد صرح به فيه وعدم حجية استصحاب عدم التذكية وان
كان لا يخلو عن وجه لا لما ذكره من عدم حجية الاستصحاب في الامور العدمية مطلقا بل
لما سيأتي في باب الاستصحاب في الكلي عند نقل كلام صاحب الوافية والرد عليه من
ان المستفاد من النصوص الحكم بعدم التذكية في مرحلة الظاهر تعبدا عند الشك فيها
فيكون المرجع هناك اصل اخر غير الاستصحاب عندنا وسيأتي شرح ذلك في الباب
المذكور مفصلا انشاء الله بانه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل يعني
ان الحكم في الادلة معلق على عدم التذكية فمع استصحاب عدمها يترتب الاثار حتى النجاسة
وان لم تكن موجودة في السابق لما سيأتي وليس مترتبا على الموت حتى يحتاج الى اثباته
بالاستصحاب المذكور فيعارض باستصحاب عدم الموت وفيه ما سيأتي في الباب المزبور
قوله وثانيا ان الميتة عبارة عن غير المذكى يعني ان تعلق الحكم بالميتة في كثير من الايات
مثل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير في موضعين وقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة والدم آه وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة لا ينافي ما ذكرنا من تعليق الحكم على غير المذكى لان توهم التنافي نشاء من كون
الميتة امرا وجوديا وليس كذلك بل هي بمعنى غير المذكى فتم ما ذكر من عدم تعارض الاصلين
لان تعارضهما انما هو على تقدير كون الحكم معلقا على الموت حتف الانف فاذا كان معلقا
على غير المذكى وكون الميتة راجعة اليه لا يبقى مجال لتوهم المعارضة وفيه ما سيجيئ في
الباب المزبور فانظر مع ان جعل هذا جوابا ثانيا غير وجيه بل اللائق جعله من تتمة الجواب
السابق لان الحكم بعدم المعارضة موقوف على شيئين كون الحكم معلقا على غير المذكى
وعدم كونه معلقا على الموت حتف الانف وقد اثبت الاول بقوله والدليل عليه استثناء

ماذكيتم آه ويتوقف اثبات الثاني بما ذكره ثانيا فجعله تتمة الجواب هو الوجه كما فعله قدس
سره في باب الاستصحاب ومنه يظهر ان ما يستفاد من حاشية شيخنا المحقق المدقق قدس الله
روحه من جعل الجواب الاول مبنيا على تسليم كون الميتة بمعنى الموت حتف الانف وان تعلق
الحرمة بها في الايات والاخبار من جهة انطباق غير المذكى عليها والثاني مبنيا على عدم
تسليم ذلك وان المراد منها في الشرع هو غير المذكى ليس بالوجه ايضا قوله بل كل آه بل قيل ان
الميتة ما لم يتحقق فيه التذكية الشرعية وان لم يزهق الروح فالحيوان الحي ايضا ميتة وان
كان في غاية الضعف قوله فهي ميتة شرعا يعني ان المراد من الميتة في الشرع هي غير المذكى لا ان
الميتة حقيقة شرعية في المعنى المذكور كما قد يمكن ان يتوهم من العبارة قوله ان الشيخ الحر اورد
في بعض كلماته قال قدس سره في الفوائد الطوسية على ما نقله السيد الفاضل صدر الدين
في شرح الوافية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها
بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما حدها وما الدليل على التقسيم وعلى
هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب حد الشبهة في الحكم الى اخر ما نقله
المصنف ومراده بقوله وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني يعني على تقدير
عدم الدليل على التقسيم والتخصيص يكون شرب التتن داخلا في الشبهة في طريق الحكم ولو حكما
فيرجع فيه ايضا الى البرائة كالشك في طريق الحكم ثم ان مراد المصنف بقوله ان الشيخ الحر اورد
في بعض كلماته آه هو ذكر الاعتراض المذكور فيه وان كان المعترض غيره قوله ما الفرق بين الشبهة
والظاهر ان المصنف اراد منه الفرق الحكمي بقرينة قوله حيث اوجبتم الاحتياط في الاول
دون الثاني لكن ظاهر ما نقله شارح الوافية الفرق الموضوعي والحكمي حيث قال كيف خصصتموها
بالشبهة الحكمية في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما حدها قوله حد الشبهة في
الحكم ما اشتبه آه ولكن مذهب المصنف المذهب وغيره من الاصوليين ان المراد من الشبهة
في الحكم الشرعي ما اشتبه الحكم الشرعي الكلي فيه من جهة فقد النص او اجماله او تعارض النصين
سواء كانت الشبهة في نفس المحمول او في الموضوع الكلي المستنبط سواء كان هناك قدر متيقن
علم حكمه كالغناء ام كان مرددا بين المتباينين كوجوب صلوة في يوم الجمعة مرددة بين
الظهر والجمعة فالمراد بالحكم هو النسبة الحكمية واشتباهها يصدق مع اشتباه المحمول

مع اشتباه الموضوع ايضا وعلى تقدير ارادة المحمول فقط من الحكم يصدق مشتبه الحكم
على كلا القسمين ايضا لان اشتباه الحكم الكلى قد يكون بسبب اشتباهه ابتداء وقد يكون
بواسطة اشتباه الموضوع اذ مع اشتباه الموضوع الكلى يشتبه الحكم ايضا ولعل الشيخ الحر
قدس سره خصه بما اشتبه حكمه الشرعى ابتداء ليفارق القسم الثالث قوله ما اشتبه
فيه موضوع الحكم آه وقد اورد عليه السيد الشارح قدس سره بان اللحم المشترى لا نعلم
انه حلال او حرام كما لا نعلم انه مذكى او ميتة فظاهر ان حد القسم الاول يصدق على
ما جعله من القسم الثانى واما قوله في الثانى وهو الشبهة في طريق الحكم ان محموله معلوم فان
اراد ان ثبوت الحل والحرمة للمذكى والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم و
لكن الموضوع ايضا معلوم وان اراد ان المتردد محموله معلوم فقد ظهر انه غير معلوم ايضا —
فالصواب ان يقال ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعى الشك في
انه مندرج تحت اى العنوانين الذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم
باندراجه تحت احدهما العلم حكمه الشرعى من غير احتياج الى نص خاص متعلق به والشبهة
في الحكم الشرعى ما يكون سبب اشتباه الحكم عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه ولا في شيئ
آخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيئ لارتفع الاشتباه الى آخر ما افاد قوله وقسم
مردد بين القسمين ان كان مراده من القسم الاول كون الشك في الحكم الكلى مطلقا سواء
كان ابتداء او بواسطة الشك في الموضوع الكلى المستنبط فهو داخل في القسم الاول فلا معنى
لجعله مرددا بين القسمين وان كان مراده في القسم الاول كون الشك في الحكم الشرعى
ابتداء فهو خارج عنه قطعا فلا معنى ايضا لجعله مرددا وح فان اخذ في القسم الثانى كون
الشك في الحكم الجزئى وكون منشاء الاشتباه فيه امورا خارجية فهو خارج عنه قطعا حيث
اعتبر فيه كون منشا الاشتباه فيه اشتباهه لذاته لا للامور الدنيوية والا فهو داخل فيه
قطعا فلا معنى لكونه مرددا بين الامرين ايضا وايضا على تقدير كونه مرددا بين القسمين لا بد
ان يتوقف في حكمه من الاباحة والتحريم لفرض الحكم بوجوب الاجتناب في الاول وبالاباحة
في الثانى فكيف حكم بوجوب الاجتناب عن القسم المردد المذكور هذا قال السيد الشارح
قدس سره واما القسم الذى جعله مرددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثانى اذا علم

مايقابل هذا النوع الذى اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغناء حرام والذى
ليس غناء حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك ان
هذا البعض حكمه الشرعى مشتبه لاجل الشك في اندراجه تحت الغناء او تحت ما ليس غناء
ولولا الشك لعلم حكمه الشرعى من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة
في نفس الحكم على النحو الذى قررناه لا يقال انه اعتبر في القسم الثانى ان يكون سبب الشك
في الاندراج الخلط وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط لانا نقول
فعلى هذا لا شك في خروج القسم الثالث من القسم الثانى فلا وجه لقوله انه متردد بين
القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد للقسم الثانى او مباين للقسمين وليس مرددا
بينهما محتملا لان يكون فردا لواحد منهما قوله كبعض افراد الغناء الذى ثبت آه قيل المراد
بالفرد هنا الفرد الاضافى ولذا جعل شرب التتن من افراد الخبائث وبقوله واشتبه انواع
في افراد يسيرة هو اشتباه اصناف الغناء في افراد اضافية يسيرة بمعنى عدم العلم بكون
هذه الافراد الاضافية من الصوت من اصناف الغناء وعدمه وعلى هذا يكون المراد
بالفرد الصنف وكذا النوع في قوله واشتبه انواعه امر واحد نعم الظاهر ان المراد بالنوع
في قوله بتحريم نوعه معناه الظاهر منه قوله ومنها شرب التتن اى ومن الافراد المشتبهة —
دخولها في الخبائث كذا قيل قوله كان مطلبه ان هذه آه مراد الشيخ الحر قدس سره استفادة
التفصيل من مجموع الاخبار كما صرح به ويدعى اختصاص قوله ع كل شيئ فيه حلال وحرام
بالشبهة الموضوعية واختصاص حديث التثليث بالشبهات الحكمية وح فلا يرد عليه ما
اورده المصنف عليه كذا افاد شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث وفي حاشيته وفيه
ان اختصاص بعض الاخبار بالشبهة الموضوعية لا ينافي التخصيص ايضا لان الاخبار العامة
الامرة بالتوقف والاحتياط موجود ايضا فلا بد من ارتكاب التخصيص فيها قوله مع ان سياق
اخبار التوقف والاحتياط آه لا يخفى ان الاباء عن التخصيص لا ينافي جوازه اذا كان
المخصص قويا في غاية القوة من جهة السند والدلالة مع عدم الحاجة اليه ايضا لمكان
الاجماع على الرجوع الى الاباحة في الشبهة الموضوعية الا ان يقال ان ما ذكر وان كان
صحيحا الا ان الامر هنا دائر بين التخصيص وارتكاب خلاف الظاهر في الامر بحمله على

الاستحباب او على القدر المشترك والتخصيص ليس هنا اولى من المجاز لما ذكر من اباء الاخبار عن التخصيص ولما ذكر سابقا من الوجوه المقتضية لحمل الامر على القدر المشترك او الاستحباب وح لاغبار عليه قوله فحملها على الاستحباب اولى الاولى ان يقال فحملها على الرجحان المطلق اولى لما ذكره سابقا مكررا وسيذكره عنقريب بان الحمل على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره مع ان الحمل على الاستحباب يستلزم التخصيص ايضا في بعض الموارد التي يجب فيها الاحتياط مع ابائها عن التخصيص كما ذكره قوله وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم آه لا يخفى انطباق الحديث على الشبهة في نفس الحكم دون طريقه لا لما ذكره المحدث المزبور بل لجعل تثليث النبوي شاهدا على تثليث الامام ع وهو قوله ع انما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله وهو انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم كما اعترف به المصنف من جهة ان رد الحكم الى الله ورسوله لا يكون الا في الشبهة الحكمية وان ابيت عن ذلك من جهة ان الاستشهاد يحسن على تقدير شمول النبوي للشبهة الحكمية ايضا ولا يدل على الاختصاص فنقول ان ورود الرواية في تعارض الخبرين وبيان المرجحات فيه يدل على ذلك لان تعارض الخبرين لا يكون الا في الشبهات الحكمية ولذا جعل المصنف منشاء الاشتباه في الشبهة الحكمية هو فقد النص او اجماله او تعارض النصين دون الشبهة الموضوعية مضافا الى ان مورد السؤال في صدر الرواية اعني المنازعة في الدين والميراث في مقام الشبهة الحكمية لا الموضوعية على ما سياتي في باب التعادل والترجيح وبه يندفع كثير من الاشكالات الآتية انشاء الله تعالى ومع الاغماض عن جميع ذلك فقوله ع واذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك ظاهر في الشبهة الحكمية وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في ورود الرواية في الشبهات الحكمية قوله والا لم يكن الحلال البين عبارة المحدث على ما نقله السيد الصدر في شرح الوافية هكذا والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان ادم ع الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الاخر الا علام الغيوب وذلك ظاهر واضح قوله فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق آه قد اورد عليه شيخنا قدس سره ايضا بان ظاهر كلام

الاختصاص لا التخصيص فلا ينافي ابائه عن التخصيص قلت لو كان مراد المصنف ان خروج الشبهة الموضوعية يوجب التخصيص فيه يرد عليه ما ذكره شيخنا قدس سره من انه يقول بالتخصص لا التخصيص وان اراد ان حمل خبر التثليث على الشبهة الحكمية التحريمية يوجب التخصيص من جهة خروج الشبهة الوجوبية الحكمية على تقدير حمله على الوجوب لا من جهة خروج الشبهة الموضوعية بخلاف حمله على القدر المشترك كما ذكره سابقا ولاحقا او على الاستحباب كما ذكره هنا وفي بعض كلماته السابقة فانه لا يلزم ذلك فلا يرد عليه ما اورده شيخنا المحقق قدس سره كما هو ظاهر قوله ان رواية التثليث آه الاولى ان يقول ان هذه الرواية التي آه قوله ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلف لا مناص عن حمل الرواية على الحصر الاضافي لا الحقيقي لما ذكرنا من الوجوه الدالة على ورود الرواية في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية خصوصا بملاحظة ورود التثليث الامامي على ذلك مع ان فيه دلالة على الحصر من وجهين من جهة كلمة انما ومن جهة الالف واللام في لفظ الامور قوله لا من شمولها بناء على حمل كلام الرسول ص على العموم او على الجنس الذي يستلزمه في مثل المقام من جهة كون المقام مقام الحصر خصوصا بملاحظة وروده في مقام الاستشهاد للتثليث الامامي الصريح في الحصر والا فعلى تقدير حمله على الاطلاق لا يحكم بشموله للافراد النادرة قوله وان لم يكن في الكثرة آه لا يخفى ان ما دل على التخيير والتوسعة عند التعارض وان كانت اقل من الاخبار العامة للتوقف والاحتياط لكن لابد من تخصيصها به لكونه اخص واما ما دل على الاحتياط والتوقف في خصوص المتعارضين من المقبولة وغيرها فاقل قليل لا يمكن تقديمها على ما دل على التخيير عند التعارض نعم مجموع ما دل على التخيير والاباحة اقل من مجموع ما دل على التوقف والاحتياط لكن مفروض الكلام هنا هو مورد التعارض لا غير قوله اظهر من دلالة اه بل اخبار التخيير والاباحة نفسها في الرخصة وان كانت ظاهرة في العموم ولا يخفى ان ما ذكره المصنف هنا من اظهرية اخبار الاباحة بالنسبة الى اخبار الاحتياط مناف لما ذكره سابقا حيث قال في مقام رد المحقق القمي ره واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم ويمكن دفعه بان مراده هنا اظهرية بعضها مثل كل شيء مطلق وما انكره سابقا هو اظهرية جميعها او اكثرها قوله على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره آه للزوم تخصيص المورد في بعضها

والتخصيص المحظور منه في جميعها مضافا الى كون اخبار الاباحة اظهر في الدلالة كما ذكره غيرب
قوله ما ذكره من الفرق لا مدخل له آه مراد الشيخ الحر قدس سره ان في بعض روايات التوقف
قرينة على ان المراد بالشبهة الشبهة الحكمية كرواية جابر وغيره فان فيهما التوقف والارجاء
الواقعة حتى يسئل عن الامام ع ولا شك ان السؤال عن الامام ع في صورة اشتباه الحكم
لان الشبهة في الموضوع لاجل اشتباه الامور الخارجية ولا يرجع فيها الى الامام ع فعلى
ما ذكر لا يرد على المحدث ايراد المصنف قدس سره قوله واما مسئلة مقدار معلومات
الامام من حيث العموم والخصوص آه وينبغي شرح الكلام في ذلك بقدر ما يسعه الوقت
لان المسئلة من المهمات فلنذكر بعض الاخبار والآيات المتعلقة بذلك اذ استيفاء
الجميع يقتضي بسطا - من الكلام ليس هذا موضعه وخارج عن عنوان هذا الكتاب
فنقول في الكتاب الكريم انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله
ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما ولولا فضل الله عليك
ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من
شيء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب الآية وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها
الا هو ثقلت في السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة يسئلونك كانك حفي عنها
قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا
الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا
نذير وبشير لقوم يؤمنون يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد
اسلامهم وهموا بما لم ينالوا آه ومثل ذلك من الآيات التي تتضمن عدم علم الرسول ص
حتى اخبره الله تعالى كثيرة في الغاية يعلم ذلك بمراجعة كتب التفسير تلك من انباء الغيب
نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا ذلك من انباء الغيب نوحيه

اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه وقل رب زدني علما وان ادري اقريب ام
بعيد ما توعدون انه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون وان ادري لعله فتنة لكم ومتاع
الى حين وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا
تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين آه قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل
بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي الآية قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
وما يشعرون ايان يبعثون فقل انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين ومثل ذلك
من الآيات الدالة على ان الغيب مختص به تعالى كثيرة ما كان لي من علم بالملإ الاعلى اذ
يختصمون ان يوحى الي الا انما انا نذير مبين يسئلك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله
الآية ومثل ذلك من الآيات المتعلقة بالساعة المتضمنة لعدم العلم بها الا الله كثيرة
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب
غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان الله عليم خبير والآيات الدالة على انه تعالى
بكل شيء عليم التي وردت في مقام مدحه تعالى بكونه من خصائصه وهي في غاية الكثرة يعلم
ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها عالم الغيب لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من
عبادنا الآية وان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا -
عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما يدريك لعله يزكى او يذكر فتنفعه الذكرى القارعة
ما القارعة وما ادريك ما القارعة وما ادريك ما ليلة القدر وما ادريك ما الحاقة
وغير ذلك مما يتضمن لفظ وما ادراك ونحوه واما الاخبار الدالة على كيفية علومهم بالاشياء
كلا ام بعضا فكثيرة جدا فلنذكر بعضا منها ففي جملة من الاخبار المروية في الكافي ان الامام
ع اذا قام بهذا الامر رفع الله له في كل بلدة منارا من نور ينظر بها الى اعمال العباد في جملة

منها عمود من نور يبصر به ما يعمل اهل كل بلدة وفي بعضها عن الرضا ع تفسيره بانه ملك
موكل لكل بلدة يرفع الله به اعمال تلك البلدة وفي رواية ابي بصير ان عند الائمة ع
الجامعة وهي صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله ص فيها كل حرام وحلال وكل
شيء يحتاج اليه الناس حتى الارش في الخدش وان عندهم الجفر وهو وعاء فيه علم النبيين
والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني اسرائيل ومصحف فاطمة ع وهو مثل القران
ثلث مرات وما فيه من القران حرف واحد وان عندهم علم ما كان وما هو كائن الى ان
تقوم الساعة وان عندهم ع علم ما يحدث بالليل والنهار والامر بعد الامر والشيء بعد
الشيء الى يوم القيمة وفي بعض الاخبار ان مصحف فاطمة ع مشتملة على اخبار اخبرها جبرئيل
بعد وفات رسول الله ص وانه يأتيها فيخبرها عن ابيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها
في ذريتها وكان علي ع يكتب ذلك وفي بعضها انه ليس من ملك يملك الارض الا وهو
مكتوب في كتاب فاطمة ع باسمه واسم ابيه وفي بعضها ان عندي لكتابين فيهما تسمية كل
نبي وكل ملك يملك الارض وفي بعضها اما جملة العلم فعند الله جل ذكره واما ما لا بد
للعباد منه فعند الاوصياء ع وفي جملة من الاخبار ان علومهم عليهم السلام تزداد في كل
ليلة جمعة قالوا ولولا ذلك لانفدنا او لنفد ما عندنا وفي جملة من الاخبار ان لله تعالى
علمين علم لا يعلمه الا الله وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فنحن
نعلمه وفي بعضها واما قوله تعالى عالم الغيب فان الله عز وجل عالم بما غاب عن خلقه فيما
يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل ان يخلقه وقبل ان يفيضه الى الملائكة فذلك يا حمران
علم موقوف عنده اليه فيه المشية فيقضيه اذا اراد ويبدو له فلا يمضيه فاما العلم الذي
يقدره عز وجل ويقضيه ويمضيه فهو العلم الذي انتهى الى رسول الله ص ثم الينا وفي
بعض الاخبار قال ابو جعفر ع يبسط لنا العلم فنعلم ويقبض عنا فلا نعلم وفي بعض الاخبار لقد
هممت بضرب جاريتي فهربت مني فما علمت في اي بيوت الدار هي ثم قال في اخر الحديث
علم الكتاب والله كله عندنا علم الكتاب والله كله عندنا وبمضمون الذيل اخبار كثيرة
وفي جملة من الاخبار ان الامام ع اذا شاء ان يعلم علم او اعلم او علمه الله ذلك وفي
بعضها اي امام لا يعلم ما يصيبه والى ما يصير فليس ذلك بحجة لله على خلقه وفي بعضها

قلت للرضا ع ان امير المؤمنين قد عرف قاتله والليلة التي يقتل فيها فقال ع ذلك كان
ولكنه خير في تلك الليلة لتمضي مقادير الله عز وجل قيل في بعض النسخ بالخاء المعجمة اي
خيره الله بين اللقاء والبقاء فاختار لقاء الله وفي بعض النسخ حير بالحاء المهملة اي
انسي واغفل في ذلك الوقت ويؤيده رواية اخرى عن الرضا ع قال انساه ليمضي فيه
الحكم وفي بعض النسخ حين بالحاء المهملة والنون فالمعنى انه بلغ الاجل المحتوم المقدر و
كان لا يمكنه الفرار منه ولعله اظهر الوجوه انتهى وفي جملة من الاخبار انهم يعلمون ما كان
وما يكون وما هو كائن الى يوم القيمة ففي بعضها عن ابي عبد الله ع اني لاعلم ما في السموات
وما في الارض واعلم ما في الجنة وما في النار واعلم ما كان وما يكون فراى ان ذلك كبر
على من سمعه فقال علمت ذلك من كتاب الله ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وفي بعض
الاخبار مبلغ علمنا على ثلثة ماض وغابر وحادث فاما الماضي فمفسر واما الغابر فمزبور
واما الحادث فقذف في القلوب ونقر في الاسماع وهو افضل علمنا ولا نبي بعد نبينا
ص وفي بعض الاخبار اما الغابر فما تقدم من علمنا واما المزبور فما يأتينا واما النكت في
القلوب فالهام واما النقر في الاسماع فامر الملك وفي بعض الاخبار لولا ان الستنكم اوكية
لحدثت كل امرئ بما له وما عليه وفي كثير من الاخبار ان اوصياء محمد ص محدثون وفي
بعضها فبروح القدس يا جابر عرفوا يعني الانبياء والاوصياء ما تحت العرش الى تحت
الثرى وفي بعضها يعرف الامام ع الذي بعد الامام ع علم من كان قبله في اخر دقيقة
تبقى من روحه وفي بعضها يا ابا محمد ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير
ولا بهيمة ولا شيء فيه الروح فمن لم تكن هذه الخصال فيه فليس بامام وفي كثير من
الاخبار ان اسم الله الاعظم ثلثة وسبعون حرفا وان الائمة ع يعلمون الاثنين وسبعين
حرفا وحرف واحد عند الله تبارك وتعالى استأثر به في علم الغيب عنده وفي الصافي
عن التوحيد عن الصادق ع انه سئل عن العرش والكرسي ما هما فقال ع العرش في وجه
هو جملة الخلق والكرسي وعاؤه وفي وجه اخر العرش هو العلم الذي اطلع الله عليه
الانبياء ورسله وحججه والكرسي هو العلم الذي لم يطلع عليه احدا من انبيائه ورسله
وحججه وفي الصافي عن امير المؤمنين ع اعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم الله

عن الاقتحام في السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره
من الغيب المحجوب فقالوا امنا به كل من عند ربنا الحديث قلت وقد ورد في كثير من
الاخبار ان الراسخين في العلم هم الائمة ع وفي الاخبار الكثيرة ان اعمال الناس
تعرض على رسول الله ص والائمة في كل صباح او كل يوم وليلة او حين موت العامل
من المؤمن والكافر قال الله تعالى قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون
وفي الصافي عن العياشي عن الباقر لولا اية من كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم
القيامة فقلت له اية اية قال ع قول الله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وقد روى مثله بدون ذكر الاية عن امير المؤمنين ع وفي الصافي عن القمي في تفسير قوله
تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا ان اليهود قالوا للرسول نحن خاصة قال بل الناس
عامة قالوا فكيف يجتمع هذان يا محمد تزعم انك لم تؤت من العلم الا قليلا وقد اوتيت
القران واوتينا التورية وقد قرات ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فانزل الله
ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله يقول
علم الله اكبر من ذلك وما اوتيتم كثير فيكم قليل عند الله وفي الصافي عن المجمع عن النبي ص
اذا اتى علي يوم لا ازداد فيه علما يقربني الى الله عز وجل فلا بارك الله لي في طلوع
شمسه وفي الكافي عن الباقر انه لينزل في ليلة القدر الى ولي الامر تفسير الامور سنة
سنة يؤمر فيها في امر نفسه بكذا وفي امر الناس بكذا وانه يحدث لولي الامر سوى ذلك
كل يوم علم الله الخاص والمكنون العجيب المخزون مثل ما ينزل في تلك الليلة ثم قرء ولو ان
ما في الارض من شجرة اقلام الاية وفي نهج البلاغة انه ع وصف الاتراك فقال بعض
اصحابه لقد اعطيت يا امير المؤمنين علم الغيب فضحك وقال يا اخا كلب ليس هو بعلم
الغيب وانما هو تعلم من ذي علم وانما علم الغيب علم الساعة وما عدده الله سبحانه بقوله
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فيعلم سبحانه ما في الارحام من ذكر او انثى
قبيح او جميل وسخي او بخيل وشقي او سعيد ومن يكون في النار حطبا او في الجنان للنبيين
مرافقا فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه احد الا الله وما سوى ذلك فعلم علمه الله نبيه
فعلمنيه ودعا لي بان يعيه صدري وفي نهج البلاغة والله لو شئت ان اخبر كل رجل

منكم بمخرجه وموالجه وجميع شانه لفعلت ولكن اخاف ان تكفروا بي برسول الله ص الا واني
مفضيه الى الخاصة ممن يؤمن به الحديث قلت قد ورد في القران في حق عيسى ع وانبئكم
بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم وامير المؤمنين ع افضل منه بنص اية انفسنا وانه يصلي
خلف القائم عجل الله فرجه ويدل عليه الاخبار بل الاجماع والمخالف شاذ وفي نهج البلاغة
سلوني قبل ان تفقدوني فلانا بطرق السماء اعلم مني بطرق الارض وفي الارشاد عنه ع
سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم
بناعقها وسائقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر
فقال امير المؤمنين ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله بما سئلت عنه وان على كل طاقة
من شعرك ملكا يلعنك الحديث وفي الارشاد عنه ع ها ها ان هيهنا لعلما جما و
اشار بيده الى صدره لو اصبت له حملة الحديث وفي الصافي عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى
ان الله عنده علم الساعة الاية هذه الخمسة اشياء لم يطلع عليها ملك مقرب ولا نبي مرسل
وهي من صفات الله تعالى وفي المجمع جاء في الحديث ان مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن الا الله و
قرء هذه الاية وقد روي عن ائمة الهدى ان هذه الاشياء الخمسة لا يعلمها على التفصيل
والتحقيق غيره تعالى اقول وانما قيل على التفصيل والتحقيق لانهم ربما كانوا يخبرون عن بعض
هذه على الاجمال وانما كان ذلك تعلما من ذي علم كما قال امير المؤمنين انتهى ما في الصافي قلت
اخبار الرسول والائمة ع عن المغيبات فوق حد الاحصاء ولو جمع ما في الكتب المعتبرة لكان
كتابا كبير الحجم فلنذكر بعض ذلك تيمنا وتبركا وتقربا الى الله تعالى فمما اخبر به الرسول ص ان
فاطمة عليها السلام اول اهل بيته لحوقا به وان اسرع نسائه لحوقا به اطولهن يدا فكانت زينب
او سودة على الاختلاف اول من مات من ازواجه وان عائشة تنبح كلاب الحوئب وانها تقاتل
امير المؤمنين وان امير المؤمنين يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وان الحسين ع يقتل
بكربلاء ظمآنا وانه سياتي في اخر الزمان طائفة يزورونه ويبكون عليه ويقيمون الماتم عليه
وان بولده الحسن يصلح الله بين طائفتين من امته وان امير المؤمنين يغصب حقه وانه يتولى
خلافة الخلفاء الثلثة وان الانصار سيلقون بعده اثرة وامرهم بالصبر وان بني امية
ينزون على منبره ويردون الناس على اعقابهم القهقرى وانه سيلي امر الامة رجل مسمى

بالوليد وانه شر من فرعون وانه قال للعباس ويل لولدى من ولدك وانه اذا بلغ بنو الحكم ثلثين
اتخذوا مال الله دولا وعباد الله خولا وان امته يملكون الفارس والشام واليمن وانه يبلغ سلطانه
المشرق والمغرب وان اباذر يعيش وحده ويبعث وحده ويدخل الجنة وحده ويسعد به
قوم من العراق يتولون تغسيله وتجهيزه ودفنه وان اخر غذاء عمار شربة من اللبن وانه
سيقتله الفئة الباغية وان ام سلمة تبقى حين يقتل الحسين ويصير التراب الذى اعطاها
دما حين يقتل الحسين ع وان جابر يبقى حتى يلاقى محمد الباقر ع وامره بالسلام عليه ع
وان الله سيظهره باكيدر صاحب دومة الجندل ويصالحه على مال كثير وانه يرجع الى المدينة ثمانين
يوما وان عير قريش يطلع عليهم مع طلوع الشمس ويقدمها جمل اورق وان الخوارج يمرقون
من الدين مروق السهم من الرمية وفيهم رجل اذيج احد ثدييه مثل ثدى المرأة وقوله ع
لعلى ع سيولد لك ولد قد نحلته اسمى وكنيتى وانه يكون بعده اثنا عشر عظيما كلهم من
قريش وغير ذلك مما لا يحصى ومما اخبر به امير المومنين ع قوله ع لطلحة وزبير حين استاذنا
فى الخروج الى العمرة لا والله لا تريدان العمرة وانما تريدان البصرة وقوله ع بذيقار و
هو جالس لاخذ البيعة يأتيكم من قبل الكوفة الف رجل لا يزيدون رجلا ولا ينقصون رجلا
فكان اخرهم اويس القرنى ره وان الخوارج لم يعبروا النهر وانه لمصرعهم ومهراق
دمائهم وانه لا يفلت منهم عشرة ولا يهلك من اصحابه عشرة وقوله والله لتخضبن هذه
من هذا ووضع يده على راسه ولحيته وقوله ع انكم ستعرضون من بعدى على سبى فسبونى
فان عرض عليكم البرائة منى فلا تبرءوا منى فانى ولدت على الاسلام وقوله ع لجويرية لتعتلن
الى العتل الزنيم وليقطعن يدك ورجلك ثم لتصلبن تحت جذع كافر ففعل به زياد لعنه الله
فى ايام معاوية ذلك وقوله لميثم انك تؤخذ بعدى فتصلب وتطعن بحربة فاذا كان اليوم الثالث
ابتدر منخراك دما فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة ففعل به عبيد الله
بن زياد لعنه الله ذلك وقوله ع لرشيد الهجرى انهم يقطعون يده ورجله ويصلبونه ويقطعون
لسانه ففعل به عبيد الله لعنه الله ذلك واخباره لكميل بن زياد ان الحجاج لعنه الله يقتله فكان
كما قال واخباره بان قنبر غلامه يقتل ظلما ذبحا فقتله الحجاج كذلك وقوله للبراء بن عازب يقتل
ابنى الحسين ع وانت حى لا تنصره فكان كما قال ع وقوله ع حين وصل الى كربلاء هذا

والله مناخ ركابهم وموضع منيتهم فقيل له يا امير المؤمنين ع ما هذا الموضع فقال هذا
كربلا يقتل فيه قوم يدخلون الجنة بغير حساب وقوله ع اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف
الذيال الميال ياكل خضرتكم ويذيب شحمتكم ايه اباوذحة واشارته به الى الحجاج لعنه الله واخباره
بخروج صاحب الزنج واخباره بخروج الاتراك واخباره بتسلط يوسف بن عمر الثقفى على
الكوفة واخباره ع بان معاوية يدال عليهم وان بنى امية يملكون وعنقريب يرونها فى ايدى
اعدائهم واخباره مكررا بظهور القائم وبيان اوصافه روحى لهما الفداء وغير ذلك مما لا
يحصى كثرة وكذلك اخبار سائر الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين مما يطول الكتاب
بذكره ويرد على ظواهر الاخبار المذكورة وغيرها اشكالات الاول ان المستفاد من ظاهر
كثيرة من الاخبار ان الوصى ع تعلم من النبى ص فى اخر عمره جميع علومه دفعة واحدة مع ان
المستفاد من الاخبار والايات المذكورة وغيرها تعلم النبى ص بتوسط الملك او غيره الا شيئا
شيئا فشيئا بمرور الزمان تدريجا يدل عليه ايضا قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا وقوله تعالى ولا تعجل بالقران من
قبل ان يقضى اليك وحيه وغير ذلك فيلزم كون الوصى ع اكمل من النبى ص لفرض تساوى علومهما
مع كون علم الثانى تدريجيا وعلم الاول دفعيا الاشكال الثانى وهو مما يتفرع على الاشكال الاول
انه يلزم كون الوصى ع فى اول زمان امامته اعلم من النبى فى اول زمان نبوته لما ذكرنا من كون
علومه تدريجية فيلزم كونه افضل من النبى ص وهو كالسابق خلاف ضرورى الدين والمذهب
الاشكال الثالث ان مقتضى الاخبار المذكورة وغيرها ان علوم الائمة ع تزداد فى كل ليلة
جمعة وان الاعمال تعرض عليهم فى كل صباح ومساء وان الملائكة تنزل عليهم فى كل ليلة
القدر وتخبرهم بما يحدث فى السنة فى امر نفسه وفى امور العباد وفى امور اجالهم وارزاقهم
وغير ذلك وان علومهم تزداد فى كل يوم فيلزم ان يكون الوصى عالما بكل ما يعلمه النبى ص
بطريق التعلم منه مع الزيادات المذكورة فى الاخبار على الانحاء المختلفة المذكورة فيها فيلزم
ان يكون افضل منه واعلم ويلزم كون كل امام لاحق افضل من سابقه بمثل البيان المذكور و
كل ذلك هدم للضرورة ويمكن دفع الاشكال الاول بان علم النبى ص من الله تبارك وتعالى
بلا توسط بشر وعلم الوصى بتوسط النبى ص وتعليمه فيكون له ص حق التعليم والتقدم من جهة

ذلك فان قيل فيلزم كون جبرئيل ع افضل من النبي ص لكونه معلما له ويدل عليه قوله تعالى علّمه
شديد القوى على بعض التفاسير قلت معلم الرسول ص هو الله تعالى غاية الامر كون السفير بينهما
جبرئيل ولا يلزم من ذلك تقدمه عليه الا ترى ان السلطان لو ارسل سفيرا الى سلطان اخر او الى
صدره ووزيره وخاطبه ببعض الخطابات ليوصلها اليه لا يلزم من ذلك كون السفير افضل
فكذلك هنا مع ان الرسول ص قد علم كثيرا من العلوم مما لا يحصى ولا يعلمه الا الله تعالى بلا
توسط جبرئيل بل بالالهام او بالخطاب الظاهر حيث عرج الى سدرة المنتهى حيث وقف
دونها جبرئيل ولم يقدر على التقدم وقال ع لو دنوت انملة لاحترقت ووصل ص الى مقام
قاب قوسين او ادنى وارتفع الحجاب وكلمه الله تعالى بما شاء من الاسرار والحكم مما لا يليق
بغير جنابه ص واوحى الله الى عبده ما اوحى وفي هذا الابهام اشارة الى تعاليه عن البيان
شرفا وشدّة وعدّة هذا مضافا الى طرق اخرى لعلمه ص ويمكن دفع الاشكال المزبور ايضا
بان بعض العلوم كان من خصائصه ص ولم يعلمها امير المؤمنين ع وهو الذي يقتضيه افضليته
على امير المؤمنين فهو ص لم يعلمه ع جميع ما علمه بل ما ليس من خصائص نفسه الشريفة فقط
وهذا وان كان خلاف ظاهر الاخبار لكن لا باس بالالتزام به لما اشرنا اليه وبمثل هذا
البيان يجاب عن الاشكال الثاني ويمكن دفع الاشكال الثالث بالتزام ان ما يزداد لكل امام
امام ع انما يزداد له ع بعد حصوله للنبي ص والوصي ع والامام السابق وكذلك الاعمال
يعرض على الرسول والوصي وعلى امام امام الى ان يتصل النوبة الى امام الوقت وكذلك
ما ينزل في ليلة القدر ويدل على ما ذكرنا بعض الاخبار الواردة في العرض وفي نزول
الملائكة ليلة القدر مما طوينا ذكره لئلا يطول الكتاب ويمكن ان يقال بان علم النبي ص و
الوصي وكل امام سابق بالزيادات المذكورة جمليا وعلم الامام اللاحق بها تفصيليا ويدل
عليه بعض الاخبار المروية في الكافي ويمكن ان يقال ايضا بان علم النبي ص والوصي وكل امام
سابق بالزيادات المذكورة كان قابلا للبداء وعلم الامام اللاحق بها كان حتميا وقد سمعت
ما في بعض الاخبار من قول امير المؤمنين ع والباقر ع لولا اية في كتاب الله نبّأتكم بما يكون
الى يوم القيمة يمحو الله ما يشاء آه ولكن هذان الجوابان لا يخلوان عن نظر وتامل اذا عرفت
ما ذكرنا فلنرجع الى المقصود فنقول ان المعصومين ع كانوا عالمين بجميع الاحكام والمعارف

الاصولية الاعتقادية مما يتعلق بالله وملائكته وكتبه ورسله وتفاصيل الحشر والبرزخ و
القيامة بطريق اوفى واكمل مما حصل لملك مقرب او نبي مرسل وانهم عالمون بما لم يعلمه
احد من خلقه مما يمكن ان يحصل للمخلوق وكذلك لا شك في انهم عالمون بجميع الاحكام الفرعية
من الوقايع التي حدثت او تحدث الى يوم القيمة ولا شك في انهم عالمون بجميع القران ظهرا
وبطنا الى سبعة ابطن بل الى سبعين بطنا وانهم عالمون بمحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه
وغير ذلك ولا اشكال ايضا في انهم عالمون بجميع اللغات بل لمنطق الطير وساير الحيوانات
وقد قال الله تعالى علّمنا منطق الطير في حق سليمان بن داود ولا شك ان الرسول ص والائمة
افضل منه ع ولا اشكال ايضا في انهم لا يحيطون علما بالواجب بالكنه لاستحالته قال الرسول
ما عرفناك حق معرفتك وقال ايضا انا لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا
اشكال ايضا في اختصاص الواجب بعلوم لا تحصى قد استاثرها في علم الغيب عنده وقد عرفت
في الروايات من ان العلم علمان علم استاثره الله في علم الغيب عنده وعلم اطلع عليه انبيائه
ورسله وان المعصومين يعلمون الثاني وفي دعاء السمات وبكلماتك التي استاثرت بها
في علم الغيب عندك وهذا بديهي جدا ومنه علم الساعة فقد دلت الايات الكثيرة على
عدم علم احد بها حتى الرسول ص بل هي صريحة في ذلك ولا اشكال ايضا في ان علوم المعصومين
متناهية وانهم انما يعلمون ما يعلمون من جهة الله تبارك وتعالى وان العلم الغير المتناهي من خواص
الله تعالى ولا اشكال ايضا في علم المعصومين بكثير من الغيوب الواقعة في الماضي او الحادثة في
المستقبل مما لا يحصي عدده الا الله تعالى وقد عددنا شطرا قليلا في غاية القلة وهو
بالنسبة الى غيره كالقطرة من البحر ولا اشكال ايضا في عرض اعمال العباد عليهم على ما دل عليه
الاخبار المذكورة ولا في نزول الملائكة عليهم في كل ليلة القدر واخبارهم اياهم بما يحدث
في السنة من الاجال والارزاق وغير ذلك ولا يبعد علمهم فعلا بالحوادث والوقايع الكلية
والملاحم والحروب واسماء السلاطين الذين يملكون الى يوم القيمة واسماء الهادين والمضلين
وغير ذلك من الحوادث العظيمة كما دل عليه بعض الاخبار المذكورة وانما الاشكال في علمهم عليهم
السلام فعلا في جميع حالاتهم في يقظتهم ونومهم وحيوتهم ومماتهم وساير حالاتهم بجميع ما
حدث في العوالم الماضية وما يحدث الى يوم القيامة وبعد قيامها من حالات الخلق بجميع اطوارهم

وشئونهم وحركاتهم وسكناتهم وقيامهم وقعودهم ونيات ضمائرهم واجتماعهم وافتراقهم
وعدد انفاسهم ولحظات عيونهم وغمضات اجفانهم وكل ما ولد ويولد من اسمائهم واسماء
ابائهم وامهاتهم وكيفية تولدهم وزمان تولدهم وكفرهم واسلامهم ومساكنهم وضعفهم
وقوتهم وجميع حالاتهم وعدد الامطار وغير ذلك بطريق الايجاب الكلي فان ذلك مما ليس
بمعلوم ولم يدل عليه دليل عقلي ولا نقلي بل تدل الاخبار المذكورة وغيرها الدالة على زيادة
علومهم في كل ليلة جمعة او في كل يوم وعرض الاعمال عليهم ونزول الملائكة عليهم في كل ليلة
القدر بما يحدث في السنة وكذلك الايات مثل قوله تعالى رب زدني علما وغير ذلك مما عددنا
وكذلك ما في نهج البلاغة باختصاص علم ما في الاية ان الله عنده علم الساعة آه بالله تعالى وتقدم
على عدم علمهم بها وعدم كونهم محيطين بها في جميع الموارد ولا ريب ان المسئلة اصولية لا بد
فيها من العلم وعلى تقدير ورود اخبار احاد في ذلك لا يمكن التعرج اليها سيما مع معارضتها بالا[خبار]
والايات الدالة على خلافها ومع الاغماض عن ذلك فلا شك في انه مع اختلاف الاخبار لا بد
من العرض على الكتاب والكتاب يدل على اختصاص العلم بجميع الغيوب به تعالى كقوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فقل انما الغيب لله قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله ولا اعلم الغيب ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير لا تعلمهم نحن نعلمهم وما
هو على الغيب بظنين عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا وغير ذلك من الايات التي تلونا بعضها
سابقا بل الايات صريحة غير قابلة للتاويل في عدم علم الرسول بالغيوب بالطريق الكلي والاخبار
الدالة على ذلك ايضا مما ذكرناه ولم نذكر في غاية الكثرة بل الايات الواردة في مقام تمدحه تعالى
بعلم الجميع مثل قوله تعالى يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها
وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير وقوله تعالى عالم الغيب لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء وقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا اذ دلالته فيهما على ازيد من الايجاب الجزئي فان قيل
الاخبار الكثيرة الدالة على علمهم عليهم السلام بما كان وما يكون وما هو كائن الى يوم القيمة تدل على علمهم

بموضع النزاع قلت ان في دلالة من وما الموصولتين على العموم كلام وفي القوانين اما من و
ما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان تتضمنا معنى الشرط مضافا الى امكان حملها على الحوادث
والوقايع الكبار والفتن الحادثة مما سيحدث بل لعله الظاهر منها مع عدم العلم بتواترها ومن
المعلوم عدم حجية اخبار الاحاد في مثل المسئلة مع انها على تقدير التسليم معارضة بالاخبار
المذكورة التي دلت على زيادة علومهم بطرق مختلفة وانحاء متشتتة والاخبار المذكورة اكثر
واصرح دلالة مضافا الى الاخبار الصريحة في عدم علمهم فعلا ببعض الاشياء كخبر الجارية
وخبر امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة والخبر المروي عن الرسول صلى الله عليه وآله مع ان من المعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله كان
يسئل عن اشياء وكان يؤخر الجواب وينتظر الوحي وقد سمعت ما في الخبر المتعلق باية ان جائكم
فاسق آه في بيان شان النزول وان النبي صلى الله عليه وآله قد هم بغزو بني المصطلق فنزل الاية وكذا ما ورد في
شان نزول قوله تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وقد روي
ان النبي صلى الله عليه وآله سئل عن مسئلة فقال اعلمكم غدا ولم يقل انشاء الله فاحتبس الوحي عنه اربعين يوما
لانه لم يقل انشاء الله وقيل خمسة عشر يوما وقيل اثنى عشر فاغتم فنزلت سورة والضحى والليل
اذا سجى تسلية لقلبه هذا مضافا الى صراحة الايات في ذلك بحيث لا تقبل التاويل كما اشرنا عن
قريب مثل قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير لا تعلمهم نحن نعلمهم ولو نشا
لاريناكهم لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب وغير ذلك مما عددنا بعضها مع
ان ما ذكرنا مذهب المعروف من الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ففي مرآة العقول سئل
الشيخ المفيد في المسائل العكبرية الامام عندنا مجمع على انه يعلم ما يكون فما بال امير المؤمنين
خرج الى المسجد وهو قد عرف قاتله والوقت والزمان وما بال الحسين بن علي سار الى الكوفة
وقد علم انهم يخذلونه ولا ينصرونه وانه مقتول في سفرته تلك فاجاب وقال اما الجواب
عن قوله ان الامام يعلم ما يكون فاجماعنا على ان الامر على خلاف ما قال وما اجتمعت الشيعة
على ذلك وان اجماعهم ثابت على ان الامام يعلم الحكم في كل ما يكون دون ان يكون عالما باعيان
ما يحدث ولسنا نمنع ان يعلم الامام اعيان ما يحدث ويكون باعلام الله تعالى له ذلك فاما
القول بانه يعلم كل ما يكون فلسنا نطلقه ونصوب قائله من غير حجة آه وعنه قدس سره في
في كتاب المسائل ان الائمة عليهم السلام من آل محمد صلى الله عليه وآله قد كانوا يعرفون منها اي من الخمسة المذكورة في

اية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث آه بعض لعمال العباد ويعرفون ما يكون قبل كونه
الى ان قال واما اطلاق القول بانهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد لان الوصف بذلك
انما يستحقه من علم الاشياء بنفسه لا بعلم مستفاد وهذا لا يكون الا الله عز وجل و
على قولي هذا جماعة الامامية الا من شذ منهم من المفوضة ومن انتهى اليهم من الغلاة
وكلام السيد المرتضى في الجواب عما سئل من ابي عبد الله الحسين ع مع علمه بانه يستقبل
سيقتل معروف وفي البحار مذكور وان كان الحق وفاقا للسيد بن طاوس وغيره علمه
بمقتله وكيفية قتله وغير ذلك وكلام الاصوليين في باب ترك الاستفصال من اجراء
اصالة عدم العلم معروف وفي القوانين وغيره مذكور وكذلك في باب حجية تقرير المعصوم
فعن المحقق وغيره ان الفعل اذا كان مما ليس فلا حجية في سكوته وتقريره لجواز ان يخفى
عليه ع فحجية التقرير انما هي في صورة اطلاعه ع وتقريره ع بل قيل ان هذه الكلمات دائرة
على السنتهم ولم ار احدا ينكر ذلك عليهم بل قال وقد رايت بعض الجهلة الاوغاء ممن
يسمى بالكشفية يخوض في قدح المحقق القمي ره في القوانين وما يذكر انه قدح في جميع
العلماء بل قدح في جميع المذهب قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى ان الله عنده علم
الساعة الاية انه قد روى عن ائمة الهدى ع ان هذه الامور لا يعلمها على التحقيق والتفصيل
غيره تعالى وقد نقلنا عن الصافي عنه ايضا وقد سمعت ما قاله الفيض في الصافي وقال الطبرسي
ايضا في تفسير قوله الله تعالى ولا اعلم الغيب لا اعلم الغيب الذي يختص الله بعلمه وانا اعلم
قدر ما يعلمني الله من امر البعث والنشور والجنة والنار آه وقال العلامة المجلسي ره في بيان
الرواية الثالثة التي رواها في الكافي عن سدير قال كنت انا وابو بصير ويحيى البزاز وداود
بن كثير في مجلس ابي عبد الله اذ خرج الينا وهو مغضب على المجهول اي غضبانا بانيا لجماعة
يزعمون انه الرب تعالى عن ذلك او يزعمون انه يعلم جميع الغيوب وفي جميع الاحوال او على
الجارية وفي شرح قوله ولا ننسبك الى علم الغيب اي الى انك تعلم الغيب بنفسك
من غير استفادة او الغيوب المختصة به تعالى الى ان قال وحاصل الجواب احد وجهين
الاول ان يكون الغرض عدم المنافات بين ان يخفى عليهم في وقت من الاوقات بعض الامور
الجزئية لبعض المصالح وبين كونهم متهيئين لعلم كل الكتاب اذا اراد الله بهم ذلك او يكونوا

محتاجين الى مراجعته لتحصيل بعض العلوم ولا يكون لهم جميع العلوم بالفعل آه قال واما الخمسة
التي وردت في الاية يعني اية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث آه فيحتمل وجوها الى ان
قال الرابع ان الله تعالى لم يطلع على تلك الامور كلية احدا من الخلق على وجه لا بداء فيه بل
يرسل حتمها في زمان قريب من حصولها كليلة القدر او اقرب من ذلك وهذا وجه قريب
تدل عليه الاخبار الكثيرة اذ لا بد من علم ملك الموت بخصوص الوقت كما ورد في الاخبار وكذا
ملائكة السحاب بوقت نزول المطر وكذا المدبرات من الملائكة باوقات وقوع الحوادث
بل عن الضوابط في مقام الاستدلال على ما نختاره السادس الاجماعات المنقولة واما
القول بالفعلية قول بعض المتصوفة انتهى فالحق وفاقا لمن عرفت وللمحدث الحر العاملي كون
علومهم ع ارادية وانهم اذا شاؤا ان يعلموا علموا وبها يجمع بين الاخبار من غير غضاضة و
الجمع بغير الوجه المزبور مما لا شاهد عليه فمن الغريب بعد ذلك ما يفهم من كلام المصنف
من احتمال علمهم بالاشياء من غير التوقف على الالتفات والمشية وذهابه الى التوقف
واغرب منه ما ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية من ان الحق وفاقا لمن له احاطة بالاخبار
الواردة في باب كيفية علمهم صلوات الله عليهم اجمعين وخلقهم كونهم عالمين بجميع ما كان
وما يكون وما هو كائن ولا يعزب عنهم مثقال ذرة الا اسم واحد من اسمائه الحسنى تعالى
شانه المختص علمه به تبارك وتعالى الى ان قال فلا عزو في علمهم بجميع ما يكون في تمام
العوالم فضلا عما كان او هو كائن كما هو مقتضى الاخبار الكثيرة المتواترة جدا الى اخر ما ذكره
قدس سره والله العالم قوله مغنية عن اصالة الاباحة بل مانعة عنها على التحقيق قوله بل يلزم
ازيد آه من التكليف بغير المقدور قوله فلا يجوز الامر به بل لا يجوز تجويزه من الحكيم قوله
فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام فان قلت قد ذكر في مباحث دليل الانسداد ان انضمام المشكوكات
الى مظنونات التكليف والاحتياط في جميعها لا يوجب الحرج بل قال ان القول به خلاف
الانصاف فكيف يحكم هنا بان الاحتياط فيها حرج والعجب منه حكمه بكونه مخلا بالنظام قلت
ان دليل الانسداد المذكور هو الجاري في الاحكام وما ذكره هنا انما هو بملاحظة الشبهات
الموضوعية التحريمية وانضمامها الى الشبهات الحكمية فافترق الموردان مضافا الى ان مفروض
الكلام هنا هو الاحتياط حتى في مورد وجود الامارة الشرعية المعتبرة على الحل بخلاف الشبهات

قوله يحتاط فيه يعني في المظنونات والمشكوكات والموهومات جميعا لكن لا يخفى كونه موجبا
للحرج المخل بالنظام مع انضمام الشبهات الموضوعية ووجود امارات الحلية كما اومى اليه في
كلامه السابق في رد المحدث الحر العاملي ره قوله وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب
السؤال آه فمنها ما في الوسائل عن محمد بن يعقوب باسناده قال قلت لابي عبد الله ع اني
تزوجت امراة فسئلت عنها فقيل فيها فقال ع وانت لم سئلت ايضا ليس عليكم التفتيش
وما فيه عنه باسناده قال قلت لابي عبد الله ع القى المراة بالفلاة ليس فيها احد فاقول
لها الك زوج فتقول لا فاتزوجها قال نعم هي المصدقة على نفسها وعن الشيخ ره عن سماعة قال
سئلته عن رجل تزوج امة جارية او تمتع بها فحدثه رجل ثقة او غير ثقة فقال ان هذه
امرأتي وليست لي بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه قوله
بل العقل مستقل بحسن الاحتياط بل ليس في بعض الادلة النقلية ايضا لفظ الشبهة مثل
كل قوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك وغيره قوله في كل موضع لا يلزم منه الحرج يعني
البالغ اختلال النظام قوله اباحة ما يحتمل الحرمة يعني في الشبهة الموضوعية كما هو واضح قوله
لعموم ادلته من العقل والنقل بل لا اشكال ولا خلاف فيه كما سيأتي من المصنف هنا وفي
الخاتمة نعم قد خالف صاحب المعالم وصاحب القوانين وغيرهما في الجملة في الشبهة الوجوبية
الموضوعية كما سيأتي ويأتي دفعه ايضا قوله وقوله في ذيل رواية مسعدة بن صدقة وكذا
ما في صحيحة زرارة الآتية في اخبار الاستصحاب حيث قال قلت فهل علي ان شككت انه
اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك
قوله في حكاية المنقطعة الى قوله لم سئلت في بعض الروايات التي رواها في الوسائل قال و
لم فتشت وفي بعضها فقال ابو عبد الله ع ولم سئلها ولعل المصنف نقل بالمعنى الثاني
في بعض الروايات التي رواها المصنف ذلك اللفظ ايضا قوله مع كفاية الاطلاقات مثل
قوله كل شيء لك حلال وغيره لكونها مطلقة بالنسبة الى الاحوال وان كانت عامة للاشياء
قوله وجزاء واحد للصيد او اثنين يعني في الاقل والاكثر الارتباطيين او الاستقلاليين
والظاهر انه من قبيل الثاني والالتزام بالاحتياط فيه غريب اذ يستلزم كون الحكم في الشك
البدوي في الوجوب ايضا الاحتياط مع انه نفى الخلاف في نفي الوجوب فيه وتحريم الجزم

احدهما لا بعينه اي تحريم البناء على وجوب احدهما دون كليهما في الظاهر من جهة اصل
البرائة لكن لا يخفى ان بناء المشهور من الاصوليين على وجوب الكل في مرحلة الظاهر في مثل
مسئلة الظهر والجمعة والقصر والاتمام لكونهما من الشبهة المحصورة الوجوبية التي حكموا بوجوب
الاتيان بالكل فيهما لاجل قاعدة الاشتغال والاحتياط قوله ان الاصل الوجوب قال
لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق والاخبار الدالة على ان ما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم والناس في سعة ما لم يعلموا ورفع القلم عن تسعة اشياء وعد منها ما لا
يعلمون قوله لاستلزام التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق لا يخفى ان
التكليف بالوجوب لو كان حرجيا لم يكن فرق بين وجود الدليل عليه وعدم الدليل الا ان
يقال انه مع وجود الدليل يخصص به ادلة نفي الحرج لان الحرج اذا لم يكن بالغا حد اختلال
النظام يجوز تخصيصه بالدليل الخاص وان كان تخصيص ادلة نفي الحرج بالاصل العملي في غاية
الغرابة وبهذا يجاب عن لزوم الحرج في صورة احتمال التحريم بزعم وجود الدليل فيها على
وجوب التوقف والاحتياط دون صورة احتمال الوجوب واما لزوم التكليف بما لا يطاق
فهو اما من جهة ما ذكره المصنف من ان المراد كون الامتثال والطاعة المستلزم لوجود
الامر المحقق يكون مما لا يطاق واما من جهة ما احتملنا من ان الاعتقاد بالوجوب الناشي
من وجوب الاعتقاد بما جاء به النبي ص يكون مما لا يطاق مع عدم الطريق اليه والوجهان
متقاربان فان قلت يلزم ذلك في الشبهات التحريمية قلت لا لزعمه موافقا لسائر الاخباريين
وجود الاخبار المتواترة الامرة بذلك على سبيل الوجوب وان كان ممنوعا كما سلف لك
تحقيقه قوله او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه قد ذكر وجوب الاحتياط في الشبهة
الحكمية في مورد تعارض النصين واجمال النص وفقد النص ومقصوده من هذا الكلام بيان
وجوب الاحتياط في هذا القسم ايضا وهذا القسم هو الذي جعله المحدث الحر العاملي
مرددا بين القسمين وحكم فيه بوجوب الاحتياط من جهة دخوله في المشتبهات التي امرنا
باجتنابها وقد مثل له المحدث المزبور في الدرة المزبورة المتعلقة بمسئلة الاحتياط بالشك
في جزاء واحد للصيد على الرجلين او ان على كل واحد منهما الجزاء وبالشك في بعض الافراد
في كونه غناء وبجواز السجود على الخزف او التيمم عليه لاجل الشك في استحالته بالطبخ

قوله ولا يستحب له الاحتياط هنا نفى الاستحباب غير صحيح اذ لا شك فى حسنه حتى مع وجود
الاصول بل الادلة الشرعية على خلافه قوله قال ومن هذا القسم ظاهر قوله بل كاد يكون صريحه
ان قوله ومن هذا القسم بعد ذكر الامثلة الاقسام الثلثة وليس كذلك بل انما ذكر قوله ومن
هذا القسم بعد ذكر المثالين للقسمين الاولين اعنى تعارض النصين واجمال النص ومراده من
هذا القسم ما يجب فيه الاحتياط وكلام المصنف يوهم انه اشارة الى فقد النص ومن المعلوم
انه لا معنى لذلك فلنذكر عبارة المحدث ليتضح المقصود قال قدس سره اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الاحتياط قد يكون متعلقا بنفس الحكم الشرعى وقد يكون متعلقا بافراد موضوعه وكيف كان
فقد يكون متعلقا بالفعل وقد يكون متعلقا بالترك وقد يكون بالجمع بين الافراد المشكوكة
ولنذكر جملة من الامثلة ليتضح بها ما اجملناه فمن الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا
اشتبه الحكم من الدليل بان يردد بين الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف فى الحكم
الى ان قال ومن هذا القسم ايضا اى من الاحتياط الواجب فى الحكم الشرعى المتعلق بالفعل ما تعارضت
فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف
عن الحكم ووجوب الاتيان بالفعل ثم قال ومن هذا القسم يعنى من الاحتياط فى الحكم الشرعى
المتعلق بالفعل ما لم يرد فيه نص من الاحكام التى لا تعم به البلوى الى ان قال ومن الاحتياط
الواجب فى الحكم الشرعى لكن فى الترك ما لو تردد الفعل بين كونه واجبا او محرما آه فظهر ان
كلام المحدث بعد ذكر المثالين للقسمين لا بعد ذكر الامثلة للاقسام الثلثة وظهر ايضا صراحة
كلامه فى وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية مع فقد النص عند من لم يعتمد على البرائة
الاصلية وانما عبر المصنف بقوله ولكنه قال فى مسئلة وجوب الاحتياط بعد القطع برجحان
الاحتياط للايذان بعدم صراحة كلامه فى اختياره خلاف ما ذكره سابقا من عدم الاشكال
والخلاف فى نفى الوجوب عند عدم دليله لاحتمال كون تمثيله على راى الغير لكن سياق
كلامه يشعر بارتضائه ذلك مع انه صرح فى وجود المخالف القائل بالاحتياط فى الشبهة
الوجوبية عند فقد النص فلا يصح له نفى الخلاف فى المسئلة المزبورة قوله من الاحكام
التى لا تعم به البلوى اتفقت نسخ الكتاب التى عندى على ذكر كلمة لا وقد نقله فى هداية
المسترشدين كذلك ولكن الموجود فى نسختنا من الدرة النجفية عدم ذكر لا والصواب

هو ما فى النسخ اذ قد صرح المحدث المزبور فى مقدمات الحدائق وفاقا للمحدثين الاسترابادى
والتونى بنفى التحريم عند عدم الدليل عليه فى العام البلوى بل قال نبه بذلك جماعة من علمائنا
الاعلام والمحقق ايضا كما فكيف بالشبهة الوجوبية فى الصورة المزبورة قوله حيث حكى عنه
فى الفوائد المدنية والحاكى هو السيد المحقق الكاظمى فى شرح الوافية والمحقق المحشى الاصفهانى
فى حاشيته على المعالم قوله فقول التمسك بالبرائة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة
المنكرين للحسن والقبح الذاتيين اراد بالحسن والقبح الذاتيين الحسن والقبح العقليين بالمعنى
المعروف الذى هو محل النزاع بين العدلية والاشاعرة اعنى حكمه بالوجوب والتحريم انشاء
بناء على ادراكه المصالح والمفاسد النفس الامرية وهو الذى جعل العدلية انكاره من
المكابرات السوفسطائية وليس المراد من الذاتى مقابل الوجوه والاعتبارات كما هو الحق من
مذهب الامامية اذ من المعلوم ان الاشاعرة انما ينكرون اصل الحسن والقبح العقلى لا
كونهما ذاتيين ولعل وجه بناء المحدث امكان اجراء اصل البرائة على مذهبهم دون مذهب
العدلية انه لا يمكن على مذهب العدلية الحكم بكون الحكم فى الواقع البرائة لان الحكم
الواقعى تابع للمصلحة والمفسدة النفس الامرية فمع وجودهما يثبت الحكم فى الواقع ومع عدمهما
لا يثبت الحكم الالزامى فى الواقع فمع احتمال المصلحة او المفسدة كيف يمكن الحكم بكون الحكم فى
الواقع هو البرائة كما اشار اليه بقوله لان خطابه تابع للمصالح والمفاسد آه واشار اليه صاحب
الحدائق ايضا حيث قال فى مقام رد الاصوليين وثانيا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى
حكم بالاستحباب لموافقة البرائة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم
والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة البرائة الاصلية الا
فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب وفيه اولا ما اوضحه المصنف والمحقق المحشى على المعالم
من ان الاصوليين لا يقولون بان الحكم الثابت فى الواقع هو البرائة بل يقولون بان الحكم
فى مرحلة الظاهر مع عدم العلم بالواقع هو البرائة اما من جهة قاعدة قبح العقاب
بلا بيان واما من جهة اخبار البرائة وهذا فى غاية الظهور وثانيا بان المناسب عنده
التفصيل فى المقام بين عام البلوى وغيره اذ قد عرفت مما نقله المصنف عنه سابقا
حيث قال وتحقيق هذا الكلام ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم

آه انه في الصورة الاولى يحصل القطع العادي بالعدم بعد تتبع الادلة وعدم وجدان دليل يدل على التكليف الالزامي فالمناسب في هذا المقام ايضا التفصيل بينهما لا الحكم بعدم الرجوع الى اصل البرائة مطلقا اذ لا فرق بين عدم الدليل واصل البرائة اذا كان مبناه على نفي التكليف في الواقع كما زعمه وثالثها بامكان ان يقال ان التمسك بالبرائة الاصلية انما يصح على مذهب العدلية القائلين بحدوث الاحكام واما عند الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي وقدم الاحكام فلا يمكن التمسك بالبرائة الاصلية واستصحابها لعدم العلم بثبوت هذا الحكم في الازل قوله ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين اراد بالوجوب والحرمة الذاتيين هو الحرمة والوجوب الشرعيين على ما هو مذهب المحدث وسائر الاخبارية ولذا قال وهو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي اذ قد عرفت فيما سبق في اول الكتاب ان الاخباريين قائلون بالتحسين والتقبيح العقليين وان العقل يحكم حكما قطعيا انشائيا من جهة ادراك المصالح والمفاسد النفس الامرية الا انهم يخالفوننا في مقام الملازمة ويقولون ان الحكم العقلي ليس حكما شرعيا يجب اطاعته ويحرم مخالفته من جهة التلازم بين حكمي العقل والشرع ولعل وجه ابتناء التمسك بها على مذهبهم انه يمكن الحكم مع وجود المصلحة او المفسدة التين ادركها العقل او احتمالها بعدم الوجوب او التحريم الشرعيين في الواقع على ما هو المفروض من عدم اكمال الدين على ما اشار اليه بقوله ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده بخلاف ما اذا قلنا بالملازمة فانه مع وجود المصلحة والمفسدة العقليين او احتمالهما لا يمكن الحكم بعدم الوجوب او التحريم في الواقع وفيه مضافا الى الايراد الاول والثاني الوارد من عليه ان المستفاد من كلامه هذا عدم وجود المقتضي للرجوع الى اصالة البرائة على مذهب الاخباريين مع اكمال الدين وهو مناف لقوله الحديث المتواتر بين الفريقين الى قوله اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا من البرائة الاصلية وكذا قوله اخيرا خرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث حيث ان المستفاد منهما وجود المقتضي وان اخبار الاحتياط مانعة من تاثير المقتضي وايضا قد ذكر في قوله وكذا لو ورد رواية ضعيفة بوجوب شيء او جواز التمسك باصل البرائة مع انه مبني في عدم المقتضي له على مذهبهم بل المستفاد منه عدم امكان الرجوع اليه وايضا قد ذكر المحدث المزبور في الفوائد بعد

ذكر ما نقله المصنف هنا على ما حكاه المحقق المحشي على المعالم ما هذا لفظه ثم اعلم ان التمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا مادمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا تلقينا القواعد الكلية عنهم عم المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث انتهى وهو مناقض صريح لما ذكره في هذا المقام مع ان في كلامه تهافت من جهة اخرى وهي انه قد ذكر ان القائل بالبرائة يقول بان الحكم كذا عند الله تعالى وان مقصوده نفي الحكم في الواقع وهو مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والمفاسد ولا يمكن ان يقال بان مقتضى المصلحة كون الحكم البرائة وورود الخطاب الواقعي بها وانه في القبح مثل ان يقال ان الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى العلو والسفل ولا شك ان في الموارد التي تسلم فيها الرجوع الى اصل البرائة لا بد على مذهبه ان يقال فيها ان الحكم كذا عند الله وان خطابه تعالى ورد في الواقع به مع الشك فيلزمه الالتزام بالقبح والترجيح بلا مرجح فيها ومن المعلوم ان حديث الحجب ورفع ما لا يعلمون لا نظر لهما الى الواقع كاخبار الاحتياط ولا يخرجان عن القبح والاستحالة قوله الاصل في الاجسام تساوي نسبة آه لان الاجسام مختلفة فالخفيف منها يميل الى العلو والثقيل الى السفل وليس هناك جسم يتساوى نسبته اليهما فلا معنى للاصل المذكور وكذلك الاحكام مختلفة فبعضها الزامي وبعضها غيره فكيف يمكن ان يقال ان الاصل فيها عدم الالزام ولا يخفى عدم حسن النظر المذكور لوجود حكم على طبق البرائة والاباحة في الواقع بخلاف الاجسام قوله واوجبوا الاحتياط في بعض صوره هذا على تقدير الفرق بين الاحتياط والتوقف باختصاص الاول بالشبهة الوجوبية وتعميم الثاني له وللشبهة التحريمية وقد عرفت فيما سبق انه احد وجوه الفرق قوله وسنحققه فيما ياتي قال وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن قوله وذكر هناك ما حاصله قال انه يجب الاحتياط بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين آه لكن في جعل الاول من قبيل الاحتياط الواجب ما لا يخفى قوله تخيله ان مذهب المجتهدين التمسك بالبرائة الاصلية لنفي الحكم الواقعي كلمات المحدث المزبور من اولها الى اخرها

كالصريح فيما ذكره المصنف من التخيل المذكور وقد تبع المصنف في ذلك المحقق المحشي قدس سره في مقام ره واصرح منها قول المحدث المزبور على مانقله المحقق المحشي نعم يمكن ان يقال بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او على قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين ان من لم يتفطن بحكم الله في الواقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا فتاويهم على ان زماننا زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد انتهى فمن العجيب بعد ذلك ماذكره بعض المحشين في هذا المقام معترضا على المصنف ره من عدم اشعار شيء من كلمات المحدث فضلا عن دلالته على تخيله ذلك قوله وكيف كان فيظهر من المعارج القول بوجوب الاحتياط قد فهم السيد الصدر شارح الوافية قدس من الكلام المذكور للمحقق نقل القول بوجوب الاحتياط في المقام يعني في الشبهة الوجوبية عن جماعة والظاهر انهم من الامامية قال في الشرح المذكور بعد الحكم باستحباب الاحتياط في الشبهة الوجوبية قال ره في الفوائد الطوسية ولم ينقل احد بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحسنا حيث لايكون الفعل مرددا بين الوجوب والتحريم نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير في نوعه كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات وظاهر كلام المحقق في الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع الى ان قال ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون الاحتياط واجبا ومع عدمه لايجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لابد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لابد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع مايريبك الى ما لايريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لايحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن

الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لان الزام مشقة لم يدع الشرع اليها فيجب طرحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية كان العمل بالاصل اولى وح لانسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى ولايخفى ظهور كلام المحقق ره بملاحظة التفصيل الذي ذكره والمثال الذي مثله في وجود القول بالاحتياط في مقامنا من الشبهة الحكمية الوجوبية مع فقد النص اذ المثال صريح في الشبهة الوجوبية فلابد ان يكون القول باطلاق وجوب الاحتياط شاملا للشبهة الوجوبية ولو كانت ابتدائية والظاهر منه وجود القائل به من الامامية ولعل المحقق اراد به ما يظهر من السيد قدس سره والشيخ ره كثيرا من التمسك بالاحتياط لكن كون مذهبهما ذلك غير معلوم مع قوة احتمال كون ذكر الاحتياط من جهة تاييد الدليل الرسل به كما ذكره المحقق القمي ره في القوانين قوله مضافا الى الاجماع المركب يعني ان كل من قال بوجوب الرجوع الى البرائة في الشبهة التحريمية قال به في الشبهة الوجوبية فيكون الاجماع المركب المذكور دليلا ولوجها خامسا زائدا على الادلة الاربعة المستدل بها في الشبهة التحريمية وفي المقام قوله وان كان المختار جريان اصل البرائة آه لكن بارجاعه الى الشك في التكليف كما اشرنا اليه في اول الكتاب وسيجيء ايضا قوله لكنه خارج عن هذه المسئلة الاتفاقية بل ادعى فيه الشهرة على الاحتياط والرجوع الى اصل الاشتغال وان كان الحق خلافه وان المشهور على البرائة بل قيل لاخلاف فيها بين الاوائل والاواخر قوله اولى من الحكم بالعقاب آه لانه اليق بكرمه ورحمته التي سبقت غضبه قوله عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب اذ لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب يقطع بكون الشيء عبادة لوجود الامر المصحح لها فلا يتطرق الشك في مشروعية الاحتياط فيه بخلاف ما لو دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والكراهة قوله العدم يعني عدم جريان رجحان الاحتياط ومشروعيته فقوله العدم فاعل لفعل محذوف لفعل محذوف بقرينة قوله بعد ذلك ويحتمل الجريان ويمكن ان يكون

خبر المبتداء محذوف وفي بعض النسخ اقواهما العدم قوله كما في كل من الصلوات الاربع آه منا
لكون الامر معلوما بالاجمال قوله وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل آه هذا الكلام غير
محتاج اليه بل هو مستدرك في البيان اذ يكفي ان يقال ان ترتب الثواب على الفعل بعنوان
الاحتياط فلا بد من احراز صدقه وهو موقوف على امكان قصد القربة المتوقف على الامر
اما تفصيلا او اجمالا ومع عدمه لا يصدق الاحتياط موضوعا قوله بل لا يبقى ذلك ثوابا بناء
على ان الثواب في مورد اطاعة الامر المحقق فمع عدمه لا يستحق اسم الثواب عليه قوله ودعوى
المقصود من الدعوى المذكورة بيان احراز الامر في الغرض من جهة ان العقل اذا استقل بحسن
يستكشف منه بقاعدة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع وجود امر شرعي بالاحتياط فيصدق
كون الشيء عبادة والاحتياط فيها مع ملاحظة الامر الشرعي المستكشف عنه المذكور قوله
مدفوعة لما تقدم آه الصواب في الدفع ان يقال ان الامر بالاحتياط شرعيا كان او عقليا
مولويا كان ام ارشاديا موقوف على صدق الاحتياط في العبادة هنا فمع عدم العلم بتعلق
الامر بالفعل من حيث هو لا يصدق عنوان العبادة حتى يتطرق الحكم برجحان الاحتياط فيها
وما ذكره قدس سره يوهم ان الامر بالاحتياط اذا كان شرعيا مولويا يمكن اثبات كون
الشيء عبادة به مع انه غير معقول لعدم امكان اثبات الموضوع بالمحمول والصغرى بالكبرى
ويشير اليه المصنف عن قريب قوله من ان الامر الشرعي اي الامر الصادر من الشارع سواء
استكشف من الامر العقلي بقاعدة التلازم بناء على كون الحكم المستكشف بها الاعم من
المولوي والارشادي على ما هو المفروض في المقام او ورد مستقلا في الشرع قوله مما
يترتب على نفس وجود المامور به آه اراد بالمامور به الاحتياط وما يترتب على وجوده هو
ادراك الواقع احيانا وما يترتب على عدمه هو فوت الواقع كذلك قوله ولا ينفع في جعل
الشيء عبادة يعني ان الامر بالصلوة والزكوة وامثالهما انما صار سببا ومنشأ لكونها
عبادة لكونه شرعيا مولويا يمكن قصد التقرب بموافقته بخلاف الاوامر المتعلقة بالاطاعة
الحكمية الموجودة في المقام المستكشفة بقاعدة التلازم وكذلك الاوامر المتعلقة بالاطاعة
الحقيقية في مثل قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله فانها لا يمكن ان تصير اسبابا بالجعل الاطاعة
عبادة يمكن قصد التقرب بها من جهة كونها ارشادية وان فرض كونها شرعية ومن المعلوم

ان الاوامر الارشادية لا تصير منشأ للقرب ولا يمكن قصد امتثالها وفيه ما اشرنا اليه
وسيأتي من المصنف ايضا من ان اوامر الاطاعة الحكمية المتعلقة بالاحتياط في العبادة كما هو
المفروض لا يمكن كونها سببا لكون الاحتياط المذكور عبادة ولو فرض امكان كونها مولوية
من جهة عدم صدق الموضوع قوله ويحتمل الجريان بناء آه يحتمل الكلام المذكور وجهين الاول
كفاية مطلق الحسن والرجحان في كون شيء عبادة ولا يحتاج الى الامر كما اذا قلنا بصحة الوضوء
بعد الوقت لاجل غايات اخر غير الصلوة اذ ليس هناك امر به لاجلها لان الوضوء بعد الوقت
يكون واجبا مامورا به لاجل الصلوة واما لاجل غايات اخر غيرها فلا يكون واجبا ولا مامورا
بها اصلا لعدم امكان اجتماع الوجوب والاستحباب بل الامر كذلك في الوضوء الذي
يفعله المكلف بعد الوقت لاجل الصلوة فان صحته المتوقفة على قصد القربة لاجل كونه راجحا
نفسيا لا لاجل الامر لانه غيري لا يمكن قصد التقرب بالنسبة اليه وبالجملة لما كان
الفعل بعنوان الاحتياط حسنا وراجحا ذاتا يمكن قصد التقرب لاجله وان لم يكن مامورا
به بالامر الشرعي الثاني كفاية احتمال المطلوبية والامر في كون الشيء عبادة ولا يتوقف
على الامر المعلوم تفصيلا او اجمالا اذ التوقف عليه انما هو في العبادات المعلومة دون
غيرها بل فعل كل واحدة من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة انما يصح لاحتمال الامر
لا من جهة الامر بفعل الصلوات الاربع اذ هو ارشادي لا يمكن قصد التقرب بالنسبة اليه
ولا يخفى ان الوجهين متفارقان في الجملة وان اجتمعا في محل الكلام وجه التفارق وجود
الرجحان في بعض الموارد مع القطع بانتفاء الامر كما في الوضوء بعد الوقت وكما في صلوة من
توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج بناء على عدم الامر ويشير الى هذا الوجه الثاني قوله
بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوبا والى الوجه الاول قوله بناء على ان هذا المقدار من
الحسن العقلي يكفي في العبادة ويرد على الوجه الاول مضافا الى عدم صدق الموضوع في المقام
على ما سلف ويأتي ان الرجحان انما يكفي في العبادة اذا كان ذاتيا واذا كان في الفعل من حيث
هو لا اذا كان غيريا واذا كان فيه بعنوان رجاء الواقع كما ان الامر في الاحتياط كذلك حيث
ان رجحانه من جهة احراز الواقع فيكون مثل الامر المتعلق به شرعيا كان او عقليا غيريا ارشاديا
ومع ذلك الحسن فيه انما هو بعنوان رجاء الواقع لا في الفعل من حيث هو والقياس بالوضوء

وغيره قياس مع الفارق اذ فيه رجحان في نفسه وذاتي فيمكن قصد التقرب بملاحظته بخلاف المقام قوله ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء هذا لا يكفي شاهدا على المطلب اذ بنائهم على استحباب الفعل من حيث هو لا استحبابه بعنوان الاحتياط والمقصود هنا هذا لا ذاك نعم وقع سيا من المصنف توجيه ذلك فانتظر قوله لان موضوع التقوى والاحتياط آه يعني يلزم الدور الوارد المضمر لان الامر بالاحتياط مثلا موقوف على احراز موضوعه وهو الاحتياط والاحتياط في العبادة متوقف على الاتيان بجميع ما يعتبر فيها شطرا او شرطا ومنه قصد القربة وهو متوقف على وجود الامر المحقق والعلم به سابقا فكيف يمكن ان يكون اوامر الاحتياط والاتقاء ونحوهما وغيرهما مصححة لكون الشيء عبادة مع انها متاخرة بمراتب قوله حيث ان قصد القربة معتبرة آه فان الامر فيهما متاخر عن الموضوع لوجوب تقدم الموضوع على المحمول طبعا وموضوع العبادة لا يتحقق الا بتحقق جميع ما يعتبر فيها ومنه قصد القربة وهو موقوف على وجود امر سابق والعلم به فكيف يمكن ان يكون الامر اللاحق المتعلق بالصلوة مثلا منشأ لحصول قصد التقرب به قوله فمعنى الاحتياط بالصلوة آه هذا التوجيه موقوف على تكلفات الاول تجريد الاحتياط عن معناه الظاهر المعروف وهو الاتيان بجميع ما يحتمل دخله في العبادة وتجريده عن قصد القربة والثاني تجريده عن معناه المعروف من جهة اخرى وهو القاء جهة درجا الواقع اذ لا يمكن مع عدمه الافتاء باستحباب الفعل من حيث هو كما سياتي منه قدس سره وقصده الشهيد في الذكرى من استدلاله والثالث جعل الامر بالاحتياط شرعيا مولويا لا للقدر المشترك الارشادي على ما استقر رايه عليه سابقا ولا حقا اذ الامر الغير الارشادي لا يمكن ان يصير سببا لقصد القربة ومنشاء له ولا يخفى انه لا بد من التوجيه فرارا عن الدور في العبادات المحققة ايضا كالصلوة مثلا حيث انه لا بد فيها من جعل المامور به الذي يتعلق به الامر هو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط غير نية القربة فلا بد من الالتزام فيها بعدم كون قصد القربة معتبرا فيها شرطا او شطرا فان قلت لا بد من الالتزام بصحة الصلوة مع عدم قصد القربة على التقدير المذبور من عدم اعتبار قصد القربة فيها قلت لا يلزم ذلك لامكان كون قصد القربة مثل قصد الوجه على القول به معتبرا في مقام الاطاعة المعتبرة في العبادات اجماعا وما ذكر من عدم امكان اعتبار قصد القربة في نفس

العبادات من جهة لزوم الدور لا ينافي على تقدير كونه من شئون الاطاعة والامتثال والله العالم قوله لم يجز للمفتي ان يفتي باستحبابه والظاهر على ما ذكره شيخنا قدس سره ان فتواهم باستحباب الفعل من جهة اخبار التسامح زعما منهم كون دلالتها تامة على ذلك لا من جهة اخبار الاحتياط من جهة تجريده عما ذكر وحمل امره على ما ذكر مع بعده او امتناعه ولذا لا يفتون باستحباب الفعل في الشبهة الموضوعية التي لا تاتي فيها اخبار التسامح بل ان افتوا فانما يفتون فيها باستحباب الاحتياط قوله ثم ان منشاء احتمال الوجوب اذا كان آه ذكر ذلك لانه القدر المتيقن من اخبار من بلغ او لادعاء ظهورها في البلوغ بحسب الرواية فقط قوله لورود بعض الاخبار باستحباب فعل آه هذه الاخبار التي اشار اليها كثيرة بعضها صحيح كرواية المحاسن فانهم صرحوا بكونها صحيحة باصطلاح المتاخرين وقد صرح المحقق المحشي واخوه صاحب الفصول بصحة رواية هشام بن سالم المروية في الكافي ايضا لكن سند الرواية المروية في الكافي هكذا علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن كما بلغه وفي بعض النسخ كان له اجره وفي ابراهيم بن هاشم كلام والمشهور عد خبره حسنا ولذا قال في مرآة العقول انه حسن كالصحيح وان قال بعد ذلك ان حسن ابراهيم بن هاشم لا ينقص عن الصحيح ومما ذكرنا تبين بطلان ما ذكره جمع من انه لم يرد على التسامح خبر صحيح مع انه قد حكى المحقق الاصفهاني ره عن السيد بن طاووس انه رواه في الاقبال عن اصل هشام عن الصادق ع فعلى النقل المذكور تكون رواية هشام صحيحة وان لم تكن صحيحة على نقل الكافي على المشهور مع انه لا يحتاج اثبات المطلب سواء كانت المسئلة اصولية او فرعية على التمسك بالخبر الصحيح بل يكفي فيه كون الخبر معتبرا ولا يخفى ان الخبر ولو كان حسنا خصوصا حسن ابراهيم بن هاشم حجة في الاصول والفروع وان لم يكن الخبر مطلقا حجة في اصول الدين على المشهور مع عدم الاحتياج الى ما ذكر اصلا اذ قد صرح العلامة المجلسي قدس سره في مرآة العقول بعد ان ذكر انه قد رواه العامة باسانيد عن النبي ص ايضا فلا يبعد عده من المتواترات فيها علمنا بخبر ضعيف لم نعمل بهذا الخبر بل بهذه الاخبار المستفيضة الدالة على جواز العمل به وترتب الثواب عليه وقال بعد ذلك والجواب ان مثل هذا الخبر المشتهر بين الفريقين الوارد باسانيد كثيرة مما يورث القطع بمضمونه و

قال المحقق الاصفهاني ره في الحاشية ونفى بعض المتأخرين البعد عن عدها من المتواترات بل المصنف ايضا في الرسالة التي افردها في المسئلة نفى البعد عن عدها من المتواترات او احتفافها بالقرائن القطعية ايضا كما حكى ان المجلسي ره قد ذكر في مرآة العقول سوى خبر الكافي اخبار الحز ثلثة في التسامح احدها عن الصدوق في ثواب الاعمال وخبران اخران عن البرقي في المحاسن وحكم بصحة احدهما وذكر شيخنا قدس سره ثمانية اخبار في التسامح ثامنها ما روى بطرق المخالفين عن النبي صـ ونقل في الدرة النجفية عن شيخه الشيخ سليمان البحراني انه ذكر في رسالة اثنى عشر خبرا ثم اعلم انه قد نقل شهرة الفتوى بذلك عن المتقدمين والمتاخرين فقد نقل عن الشهيد الثاني انه قال جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والفضائل وكذا عن المحقق الخونساري بل نقل المحقق الاصفهاني ره في الحاشية عن الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن عدة الداعي بعد ذكر عدة من الاخبار فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن الشيخ البهائي ره فصار هذا سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وعن الشيخ الحر ره بعد ذكر جملة من الاحاديث هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد خالف فيه العلامة في المنتهى على ما حكى في موضعين وصاحب المدارك في اول كتابه بعد تعداد الوضوءات المستحبة وصاحب الحدائق في الدرة النجفية وذكر في الفصول هذا انه ربما يظهر من الصدوق وشيخه ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة غدير والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح قلت اما العلامة فقد حكى رجوعه عنه في باب الصلوة واما الصدوق فقد ذكر في ثواب الاعمال على ما رواه في مرآة العقول وغيره عن الصادق ع من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله وقد نقل المحقق الاصفهاني ره وشيخنا المحقق قدس سره في الحاشية عن ابن فهد في عدة الداعي قال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة ع من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن المعلوم

عنه الرجوع عما ذكره في النهي وكذلك سبب البطلان فتأمل

ان مذهب القدماء يعلم غالبا من الاخبار التي نقلوها كما صرح به جمع منهم فلعل ما ذكره قدس سره في الفقيه مبني على الغفلة عن الاخبار المذكورة او لمعارضتها بخبر اخر اصح فاتى المخالف في صاحب الحدائق ومما ذكرنا يعلم انه تصح دعوى الاجماع المحصل على التسامح المذكور من تتبع فتاوى الفقهاء سيما بملاحظة الاجماعات المنقولة على ما دريت والله العالم

قوله كما يحتمل فيه الثواب الاولى ان يقول كلما بلغ فيه الثواب لانه مدلول اخبار من بلغ وقد نقل في مرآة العقول عن الشيخ البهائي قدس سره ان ظاهر الاطلاق ان ظن صدق الناقل غير شرط في ترتب الثواب فلو تساوى صدقه وكذبه في نظر السامع وعمل بقوله فاز بالاجر نعم يشترط عدم ظن كذبه لقيام بعض القرائن فظهر ان المناط ليس مطلق احتمال الثواب ولو بطريق غير البلوغ ولو كان موهوما وان احتمل كفاية مطلق الاحتمال لاطلاق الاخبار لكن اذا كان بطريق البلوغ قوله وعن البحار والحاكي هو المحقق الاصفهاني ره في الحاشية وقد سمعت مما نقلنا عن المجلسي ره في مرآة العقول نفيه البعد عن كون اخبار التسامح متواترة قوله وفي عدة الداعي آه قد روى المحقق الاصفهاني في الحاشية وشيخنا المحقق في الحاشية ايضا عن ابن فهد عن الصدوق انه قال روى الكليني بطرقه عن الائمة عليهم السلام انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وما في الكتاب اختصار مما ذكر وما فيه من قوله ع وان لم يكن الامر كما نقله لعله سهو من الناسخ او غلط في النسخة قوله وارسل نحوه السيد في الاقبال آه ففي حاشية المحقق الاصفهاني عن السيد في الاقبال وفي حاشية شيخنا المحقق ره عن الاقبال انه ارسل عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه فقول المصنف ره الا ان فيه كان له ذلك اشارة الى ان في روايته كان له ذلك عوض كان له من الثواب ما بلغه ولا يخفى مخالفتها للرواية المذكورة في المتن بحسب الذيل ايضا فكان على المصنف الاشارة اليه ايضا قلت قد ذكر نقلا في الحاشيتين عن السيد في الاقبال روايته لرواية هشام بن سالم المروية في الكافي بطريق حسن بسبب ابراهيم بن هاشم عن اصل هشام بن سالم بطريق صحيح فكان على المصنف ره الاشارة اليه لان ذكره اولى من ذكر خبره المرسل قوله وان كان يورد عليه ايضا فلنذكر ما اورد على الاستدلال بها وما اجيب به عنه فنقول قد

اورد على الاستدلال بها بوجوه الاول ان المسئلة اصولية لا يكتفى فيها بالظن وقد اجاب عنه
فى مرآة العقول بان مثل هذا الخبر المشتهر بين الفريقين مما يورث القطع بمضمونه مع ان
وجوب تحقق العلم القطعى فى جميع مسائل الاصول مما يمكن المناقشة فيه وقد اجاب جمع آخر
بمثل الجواب الاخير من منع اشتراط القطع فى مسائل اصول الفقه والمقصود مما ذكره مسائل
اصول الدين لا اصول الفقه واجاب الاصفهانى فى الحاشية بانا لا نقول بحجية الاخبار
الضعيفة بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك
الخبر صدقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعى ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه
الاخبار المذكورة آه وفيه ان ما ذكره اولا من ان القول بالاستحباب لا يستلزم القول
بحجية الاخبار الضعيفة صحيح لا غبار عليه الا ان القول بثبوت الاستحباب الواقعى للفعل
من تلك الجهة سواء كان الخبر صدقا او كذبا مما لا يمكن الالتزام به كيف ولو كان
مضمون الخبر الضعيف الوجوب وكان هو ثابتا فى الواقع لا يمكن الحكم باستحبابه فى الواقع
فالصواب الالتزام بكون الاستحباب الثابت من الاخبار المذكورة ظاهريا والالتزام
بترتب الثواب على هذا الحكم الظاهرى من جهة الاخبار المذكورة وان لم نلتزم به فى
مطلق الاحكام الظاهرية والى ما ذكره قدس سره اولا يرجع ما اجاب به جمع على ما فى حاشية
شيخنا المحقق قدس سره من ان مرجع البحث فى المسئلة ليس الى حجية الخبر الضعيف فى السنن
حتى يمنع منها من حيث كون المسئلة اصولية بل الى اثبات استحباب كل فعل بلغ عليه الاجر
والثواب والخبر الضعيف موجد ومحدث لهذا العنوان الوجدانى حقيقة ومن هنا
تعدى غير واحد وسرى المسئلة الى اثبات السنن بفتوى الفقيه ايضا فيكون المثبت
للصغرى بحكم الحس والوجدان الخبر الضعيف واين هذا من التمسك بالخبر الضعيف لاثبات
الاحكام الشرعية وبالجملة فرق بين جعل الخبر الضعيف حجة وبين تاثيره فى امر وجدانى
وهو الاخبار عن الثواب على الفعل ولو التزاما وان كان مدلوله الوجوب مطابقة آه و
اورد عليه المصنف قدس سره فى محكى الرسالة بوجوه احدها كونه خلاف ظاهر كلمات
القائلين بالتسامح فان ظاهرها كما لا يخفى لمن راجع اليها جعل الخبر الضعيف حجة والا
لما به وجعل الاخبار المذكورة دليلا على حجية الخبر الضعيف ثانيها ان ما ذكروه يرجع عند

التامل الى التمسك بالخبر الضعيف وجعله حجة فيه اذ لا فرق بين ان يقال كل فعل دل
الخبر الضعيف على استحبابه فهو مستحب وجعله حجة فيه اذ لا فرق بين ان يقال كل فعل خبر ضعيف حجة فى اثبات
الاستحباب فان معنى حجية الشئ فى الادلة الظنية جعله موضوعا للحكم الظاهرى ووسطا
لحكم متعلقه ثالثها انا سلمنا الفرق بين المعنيين وان مرجع التسامح فى السنن ليس الى كون الخبر
الضعيف حجة فى مدلوله بحيث يصدق فيه ويترتب عليه احكام بل الى كون الخبر موجدا
لموضوع بلوغ الثواب والدليل على استحباب هذا الفعل الاخبار المتقدمة لكن نقول ان
مرجعه الى المسئلة الاصولية عند التحقيق بالاخبار المذكورة لا اثبات المسئلة الفرعية ومن
هنا منع المحقق من التمسك بالنبوى دع ما يريبك الى ما لا يريبك فى اثبات وجوب الاحتياط
من حيث انه مسئلة اصولية والمحقق السبزوارى وبعض آخر من التمسك باخبار الاستصحاب
من حيث ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية لان الحكم المستنبط من الاخبار المذكورة
لا ينفع العامى ولا يتعلق بالعمل بلا واسطة فكما ان الحكم المستنبط من قوله لا تنقض اليقين
بالشك لا ينفع العامى من حيث توقفه على احراز اركانه بالفحص وعدم قيام دليل على خلافه
كذلك التشبث بذيل الخبر الضعيف نظرا الى الاخبار المذكورة يتوقف على فهم مدلوله
وعدم احتمال الحرمة فى المسئلة وعدم قيام دليل معتبر على خلافه فالاخبار المذكورة كاخبار
الاستصحاب والاحتياط ينفع المجتهد والمستنبط فقط ولا حظ للعامى فيها الى ان قال و
مما ذكرنا ظهر ان اطلاق الرخصة للمقلدين فى العمل بقاعدة التسامح غير جايز كيف ودلالة
الاخبار الضعيفة غير ضرورية فقد يظهر منها ما يجب طرحه لمنافاته لدليل معتبر عقلى
او نقلى وقد يعارض الاستحباب احتمال الحرمة الذى لا يتفطن له المقلد وقد يخطأ فى فهم
كيفية العمل الى غير ذلك من الاختلال نعم يمكن ان يرخص له ذلك على وجه خاص تؤمن
معه الخطاء كترخيص ادعية كتاب زاد المعاد للعامى الذى لا يقطع باستحبابها وهو فى
الحقيقة افتاء باستحبابها لا افتاء التسامح انتهى ما اردنا نقله من كلامه المحكى فى الرسالة
قلت ويرد على ما ذكره اولا بان تصريح جمع من مهرة الفن يكشف عن كون مراد القائلين
بالتسامح ذلك مع انه لا بد من صرف الظهور على تقدير تسليمه من جهة عدم امكان الحمل
على الظاهر اذ فى صورة كون مدلول الخبر الضعيف هو الوجوب لا يمكن الحكم بكون الخبر الضعيف

حجة في الاستحباب مع عدم كونه مدلوله بل كونه ضد مدلوله وعلى ماذكره ثانيا بما ذكرنا
من عدم امكان كونه حجة مع الاخذ بخلاف مدلوله مع ان الحجة ليس بمعنى الوسط مطلقا
بل الحجة في باب الادلة كونه وسطا لثبوت حكم ظاهرى هو من سنخ حكم متعلقه ومن المعلوم
ان الامر ليس كذلك فيما هو المفروض من البحث وهذا في غاية الظهور واما ماذكره ثالثا
فيرد عليه ان ماذكره من الخاصية لاصول الفقه ليس لازما مساويا لها كيف وكثير من
القواعد الفقهية كذلك كاحظ للعامى فيه ما كاوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم و
قاعدة نفى الحرج والضرر وغير ذلك مما لا يحصى وقد ذكر في باب الاحتياط في رد المحقق
قدس سره ان البحث عن الاحتياط ليس بحثا عن المسئلة الاصولية نعم كل ما كان البحث
فيه بحثا عن عوارض الادلة فهو من مسائل الاصول وليس المقام من ذلك اصلا فتبصر و
انتظر لتمام الكلام في باب الاستصحاب ان شاء الله الثانى ان مفاد الاخبار المذكورة اخص
من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل بدون
بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجا عن مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل
على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف وتنظر فيه بعض الاجلة
على ما حكى وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفى في اندراجها في الاخبار المذكورة
اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل قيل نعم يمكن اتمام الكلام بالقطع بالمناط اذ
ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام
مضافا الى عموم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على ان صحيحة البرقى نعم ذلك
بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذى فيه الثواب كما هو ظاهر الضمير الراجع اليه ونقضيه
بزيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له والا كان ينبغى ان يقال ان ذلك له وفى
مرسلة الاقبال دلالة عليه ايضا وكذا في مرسلة العدة في وجه الثالث ان هذه الاخبار
تدل على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضى تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا
استحبابا وهذا الايراد مما صرح به صاحب الحدائق واجيب عنه بان حكم الشارع بترتب
ثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمستحب الرابع ان
الثواب في هذه الاخبار مطلق وكما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم

خصصوا الحكم بالمندوب ولم يجروه في الواجبات واجيب عنه بانه ليس مفاد تلك الروايات
لزوم الاخذ بما دل عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها ترتب الثواب على الفعل وذلك انما يفيد
رجحان الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها العقاب على تركه فان دل الخبر على الامرين بنى عليه في
الحكم بترتب الثواب عليه من جهة ظاهر هذه الاخبار دون ترتب العقاب على تركه وعدم
نهوضها حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين الخامس ان هذه الاخبار معارضة بآية
ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا والاية اخص من الاخبار فيجب التخصيص ذكره صاحب الحدائق
وقال في بيان ذلك ان الاخبار دلت على العمل بالخبر الوارد بطريق عن المعصوم سواء كان
المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كانت ام من المستحبات ومقتضى الاية
عدم قبول خبر الفاسق تعلق بالسنن ام لا واجيب عنه بوضوح ضعفه لانه لو تعلق خبر الفاسق
بترتب عقاب على عمل وغير ذلك لاقتضت الاية عدم العمل به ولا اشعار في هذه
الاخبار بقبوله اصلا السادس ان بين الاخبار والاية وان كانت نسبة العموم من
وجه الا ان الترجيح للاية لقطعية سندها او يتساقطان ويرجع الى الاصل واجيب
عنه بانا لا نقول بحجية خبر الفاسق بل نقول بكونه محققا للموضوع كما سلف فلا تعارض
اصلا وبان الاية بشهادة التعليل مختصة باحتمال الوجوب او التحريم فلا بد في التعدى
عنهما من دليل مفقود في المقام وبان شمول الاخبار لخبر الفاسق اقوى من تناول اية النبأ
وبان الترجيح للاخبار المذكورة من جهة الشهرة والاجماع المنقول قلت يمكن الحكم بعدم المعارضة
اصلا من جهة كون مضمون الاخبار متواترا بالمعنى كما نقلنا عن جمع ومن جهة الاجماع المحصل
على ما سلف فلا بد من التاويل في الاية مع الاغماض عما سلف السابع ان المستفاد
من بعض الاخبار مثل قوله عم من بلغه شئ من الثواب على شئ من الخير كون اصل خيرية
الشئ مفروغا عنها فالمتسامح فيه هو مقدار الثواب لا اصل الثواب الكاشف عن الاستحباب
واجيب عنه بانه وان لم يدل على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض ولكنه يدل
على استحباب الخصوصية ورجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعى
كما اذا ذكر صلاة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر لها فضيلة عظيمة على انه لم يعتبر في
تلك الاخبار كون الثواب على الخير الا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه

فبعضها مطلق كصحيحة المحاسن والبناء على حمل المطلق على المقيد لا وجه له في المقام اذ لا معاد
بين الحكمين فروع هل يجري ادلة التسامح فيما اذا ورد خبر ضعيف يتعلق بمصائب اهل
البيت وفضائلهم وان امير المؤمنين ع فعل كذا وكان يبكي في وقت كذا وانه ورد على
اهل البيت كذا مما ذكروه في المقاتل فقد قال المحقق النراقي في كتاب الانيس بجريانه وكذا
نقل عن كتاب الدراية للشهيد الثاني وكذا ذكر الاول في كتابه محرق القلوب على ما حكي و
نقل عن المصنف قدس سره في الرسالة الظاهر لا اذ اخبار التسامح واردة في الشبهات
الحكمية لا في الشبهات الموضوعية وايضا مضمونها انما يختص بما اذا اخبر عن الثواب مطابقة
وقد الحق به ما اذا كان مضمون الخبر الاستحباب او الوجوب او الرجحان المطلق المستلزم
له بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل وهما غير متحققين في موضع النزاع نعم خبر الحاكي
قد يدل على شمول موردها لما يستلزم الثواب لكن الحكم بشمولها للوازم البعيدة المشتملة
على الوسائط المخفية لا يخلو عن خفاء وما ذكره الشهيد من ان اخبار الفضائل يعني
فضائل الاحكام دون مسائل الحلال والحرام يتسامح فيها عند اهل العلم لا صراحة
فيه في الاجماع مع ان الاجماع المنقول ليس بحجة مع عدم العلم بشموله لمثل المقام فما
نقل عن المصنف في الرسالة من جواز ذلك من جهة رواية ابن طاوس والنبوي مضافا
الى اجماع الذكرى المعتضد بحكاية ذلك من الاكثر غير سديد نعم لا اشكال في جواز
نقل ذلك لعدم الدليل على حرمته وكذا لا اشكال في ترتب الثواب عليه اذا كان
بعنوان الاحتياط ورجاء الواقع بناء على الالتزام بالثواب على الاحتياط كما التزم به المصنف
في مواضع من كلماته نعم ما يتعلق بذلك من جهة الاستناد الى التواريخ المعتبرة كالطبري
والكامل والواقدي وناسخ التواريخ وغير ذلك من كتب الخاصة والعامة الظاهر انه
لا اشكال فيه بناء على ما سلف في اول الكتاب من حجية قول اهل الخبرة من دون اعتبار
التعدد والعدالة خلافا للمصنف وشيخنا الاستاد وبعض آخر ووفاقا للمشهور وقد جرت
عليه السيرة خلفا عن سلف فبناء حكايات المقاتل والمصائب في الارشاد للمفيد عليه مما ادعا منها
مطابقته لتاريخ الطبري وكذلك ملهوف السيد بن طاوس وغيرهما من كتب
المقاتل واما الاستدلال لذلك بعموم من بكى او ابكى كما عن محرق القلوب للنراقي

غير جيد اذ لا اطلاق للفظ البكاء والابكاء لانهما واردان في مورد حكم آخر مع ان
الاطلاق على تقدير تسليمه مقيد بما اذا كان من مصائب اهل البيت والفرض عدم العلم
به والاصل ايضا عدمه الثاني هل اخبار التسامح تتأتى فيما اذا كان احتمال الثواب مرجوحا
ايضا ام تختص بما اذا كان مظنونا او محتملا بالاحتمال المساوي الظاهر الثاني لعدم
العلم بالشمول او انصرافه اليه وقد صرح بما ذكرنا الشيخ البهائي كما حكيناه سابقا وغيره الثالث
هل يشمل اخبار التسامح الخبر المروي عن طرق المخالفين الظاهر ذلك لان الحكم بالاستحباب
ليس من جهة خبر المخالف بل من جهة اخبار التسامح وانما خبره محقق للموضوع الرابع
هل يشمل اخبار التسامح البلوغ بطريق الفتوى الظاهر لا لان البلوغ في ازمنة صدور
الروايات ظاهرة في البلوغ بحسب الرواية لعدم اشتهار الفتوى في ازمنة صدورها
وان كانت موجودة ومن ذلك ظهر ضعف ما ذكره المحقق القمي في القوانين من القول
باستحباب المقدمة من جهة فتوى الغزالي وكذلك ظهر ضعف ما عن الشيخ البهائي
من انه يحتمل من ان يراد من سماع الثواب مطلق بلوغه اليه سواء كان على سبيل الفتوى او
الرواية او المذاكرة او نحو ذلك كما لو رآه في شيء من كتب الحديث ويحتمل ان يراد السماع
من لفظ الراوي خاصة فانه الشايع الغالب في زمن ورود الروايات وكذا ما عن المحقق
في المعتبر بعد نقل قول ابن الصلاح هو احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه نعم لا اشكال
في ذلك بناء على طريقة الاحتياط قوله بان ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي
ويقرر هذا الايراد تارة بان الاستحباب الشرعي لا بد فيه من ثبوته بامر شرعي من
خارج ولا دلالة لثبوت الاجر عليه لان العبادات توقيفية لا بد فيها من نص صحيح
صريح سواء كانت واجبة او مستحبة كما نقلناه عن صاحب الحدائق سابقا وجوابه
ما سلف من ان ثبوت الاجر مستلزم لثبوت الرجحان وليس معنى الراجح في الشرع الا
ما ترتب الثواب عليه ولما لم يكن في الاخبار الا ثبوت الاجر فقط فلم يحكم بالوجوب
مع كون مدلول الخبر الضعيف هو الوجوب مع ان الاصل عدمه ايضا وتارة بان
الاجر للفعل بعنوان الاحتياط ورجاء الواقع كما يدل عليه بعض اخبار التسامح ومجرد
هذا لا يستلزم الاستحباب الشرعي كما يقولون اذ لا بد فيه من كون الفعل بنفسه

وانما يستحق الثواب عليه لا بعنوان الانضمام ولا دلالة في الاخبار على ذلك وانما غايتها
كون الفعل مع انضمام الاحتياط ورجاء الواقع وطلبا للثواب حسنا يثاب فاعله ولا ضير
في كون الحكم الظاهري المذكور مما يثاب عليه وان لم يكن مطلق الظاهري كذلك من
جهة دلالة الاخبار المذكورة وهذا التقرير هو مراد المصنف ره على ما سيجيء منه التصريح
به قوله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب اه اختصاص مورد الاخبار بصورة تحقق
الاستحباب تارة يكون من جهة دلالة الاخبار على ذلك مثل قوله ع من بلغه شيء من الخير
وهو الذي تقدم سابقا في مقام نقل الايرادات وقد ذكر الجواب عنه وتارة من جهة
عدم امكان كون هذه الاخبار من جهة كونها في مقام مطلوبية الاحتياط منشأ لتصحيح
قصد القربة اذ لا بد في الاحتياط في العبادة احراز موضوعها حتى يمكن تعلق الامر الاحتياطي
بها ومن المعلوم ان موضوع العبادة لا يتحقق الا مع تحقق قصد القربة الموقوف على الامر
فلا بد من ثبوت الامر الاستحبابي المصحح لقصد القربة قبل هذه الاخبار كي يصح تعلق
الامر الاحتياطي به وهذا هو مراد المصنف ره كما هو واضح قوله وثالثة بظهورها فيما بلغ
فيه الثواب المحض اه يعني ان اخبار التسامح اخص من المدعى فلا يشمل جميع الاقسام
فيمكن ان يريد من العبارة ان ظاهر الاخبار اختصاصها بما اذا كان مدلول الخبر الضعيف
هو الاستحباب فقط من جهة ان فيه بلوغ الثواب فقط لا ما اذا كان مدلوله العقاب
على الفعل فقط بان كان مدلوله التحريم مع انهم قد حكموا فيه بالكراهة ولا ما اذا كان
مدلوله الثواب على الفعل والعقاب على الترك بان كان مدلوله الوجوب فان في بلوغ
الوجوب بلوغ الثواب على الفعل والعقاب الراجعين على الترك مع انهم قد حكموا فيه
ايضا بالاستحباب فيكون الدليل اخص من المدعى من الوجهين المزبورين ويرد على
العبارة على التقدير المزبور بان في بلوغ التحريم ايضا بلوغ ثواب على الترك وعقاب على
الفعل فكان الاولى عدم ذكر قوله لا العقاب فقط ويمكن ان يريد بما بلغ فيه الثواب
المحض ما اذا تعلق الخبر الضعيف باستحباب شيء او بكراهته اذ في تركها ايضا ثواب و
ليس في فعلها عقاب ويحمل قوله لا العقاب فقط على التحريم وقوله او مع الثواب على الوجوب
وفيه ما سلف وفيها احتمالات اخر لا تخلو عن القصور على جميعها وقد ذكر بعض المحشين ره

في مقام حل العبارة ان الاول اشارة الى كون مدلول الخبر الضعيف الاستحباب و
الثاني الى كون مدلوله الوجوب التوصلي اذ في تركه عقاب فقط من دون ان يكون في
فعله ثواب الثالث الى الوجوب التعبدي اذ في فعله ثواب وفي تركه عقاب ولا يخفى انه خلاف
ظاهر العبارة وذكر بعض المحققين في مقام بيان العبارة ما هذا لفظه كما في الخبر الضعيف
بالاستحباب حيث ان لازمه الثواب المحض بخلاف ما اذا كان الخبر على الوجوب فان فيه بلوغ
العقاب على الترك كما ان فيه بلوغ الثواب على الفعل اذا اتى بداعي التقرب فلا تشمل هذه
الاخبار ما هو محل الكلام يعني ما اذا كان مدلول الخبر الوجوب ولا يخفى ان فيه اخلالا
بذكر الشق الثاني والمراد منه وذكر شيخنا في الحاشية ان الاخبار اخص من المدعى من
جهة اخرى من حيث انها مختصة بما اذا كان الخبر الوارد دالا على الاستحباب او الثواب
على العمل واما اذا دل على الوجوب او الثواب على الفعل والعقاب على الترك او اقتصر
على العقاب على الترك فلا يظهر حكمه من الاخبار المذكورة مع ان حكمهم بالتسامح يشمل
جميع الصور ولعل المراد بقوله وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض اه ولعل اظهر
الاحتمالات في العبارة ان الاخبار ظاهرة فيما اذا كان الخبر البالغ دالا على الثواب فقط
في الفعل او الترك فلا يشمل ما اذا كان الخبر دالا على العقاب فقط في الفعل او الترك او
دالا على الثواب على الفعل والعقاب على الترك او على الوجوب المتضمن لكليهما او دالا
على العقاب في الفعل والثواب على الترك او على التحريم المتضمن لهما وح فيجاب عن هذا
الايراد بان بلوغ الثواب قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالتضمن وقد يكون بالالتزام
وان بلوغ الثواب لا ينافي بلوغ العقاب على الفعل او الترك غاية الامر عدم ترتيب الاثر
على الثاني فيشمل الخبر جميع الاقسام الثلثة قوله مع اطلاق الخبر وشموله للثلاثة على ما ذكرنا
او للمستحب والواجب بجميع اقسامه على غيره ويرد ما قبله ما تقدم في اوامر الاحتياط بتجريده
يعني من تجريده عن قصد القربة قوله لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا
اه ويدفعه ظهور بعض الاخبار المذكورة في كون المحرك للعمل والمنشأ له هو احراز
الثواب الذي بلغه واما كونه مقارنا للعمل بان ينوي به في افعاله كونه لرجاء الواقع
واحراز ثوابه كما هو المعتبر في ترتب الثواب على الفعل بعنوان الاحتياط فلا وح فلا

دلالة فيه على كون عنوان الاحتياط فقط مطلوبا وموجبا لاحراز الثواب مضافا الى انّ الظهور المذكور على تقدير تسليمه انما هو في بعض الاخبار مثل قول ابي عبد الله ع في رواية المحاسن فعمل ذلك طلب قول النبي ص وقول ابي جعفر ع في رواية الصافي فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وقول رسول الله ص في روايات العامة فاخذ بها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك واما اكثر الاخبار فخالية عن الالفاظ المذكورة ودعوى ان المقصود من الاخبار بيان شيء واحد وامر فارد خالية عن الشاهد كدعوى حمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما كي يحمل عليه وهذا ظاهر مضافا الى فهم العلماء من الاخبار المذكورة كون الفعل من حيث هو مستحبا شرعيا وهذا هو الذي حكي عن المصنف قدس سره في الرسالة قلت هذا مضافا الى الاجماعات المنقولة بل الاجماع المحصل الكافي في المسئلة مع قطع النظر عن الاخبار المذكورة فارتفع الاشكال بحمد الله سبحانه عن المسئلة فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التشبيه من جهة كون كل من نية الخير والفعل بعنوان الرجاء اطاعة حكمية يستحق فاعلهما الثواب لكنهما يتفاوتان من جهة استلزام الوعد للثواب على النية كونها مستحبة شرعية بخلاف الوعد على الفعل بعنوان الرجاء قوله مدفوع ما في كتب القوم تقرير التوهم على نحو لا يتوجه اليه الدفع المزبور اذ قد سمعت ان صاحب الحدائق قرر الاشكال في التمسك باخبار التسا بان الاستحباب الشرعي لا بدّ له من امر شرعي دلّ عليه الدليل الشرعي المعتبر والاخبار عن التسامح انما يستلزم الثواب وهو لا يدلّ على تعلّق الامر الشرعي به فدفعوه بان الاخبار عن الثواب يستلزم الامر الشرعي استلزام اللازم للملزوم مثل قوله من سرّح لحيته فله كذا وغير ذلك وهذا كما ترى تام لا يتوجه اليه الدفع الذي ذكره المصنف نعم لو قرر الاشكال على وجه ذكره المصنف من عدم دلالة الاخبار الا على ترتب الثواب على الفعل بعنوان الرجاء والاحتياط وهو لا يستلزم كون الفعل في نفسه مجردا عن عنوان الاحتياط حسنا ومستحبا شرعيا لم يتوجه اليه التوهم المذكور ولم يندفع به لكن القوم لم يذكروه في مقام دفع الاشكال على وجه قرره المصنف بل ذكروه في مقام دفع الاشكال على وجه قرره صاحب الحدائق ومن وافقه على ما سمعت قوله فهو لازم لنفس عمله يعني فعله بعنوان

الرجاء والاحتياط المحقق للاطاعة الحكمية فان لازمه بحكم العقل استحقاق الثواب على الفعل المذكور بالعنوان المزبور وهذا بناء منه على ما سبق مرارا من حكم العقل باستحقاق المحتاط الثواب وان لم يحكم باستحقاق المتجري العقاب وان كان في الفرق نظر قوله فلا يدل على طلب شرعي آخر بل لا يمكن كون الطلب شرعيا مولويا لان الامر المتعلق بالاطاعة الحكمية كالامر بالاطاعة الحقيقية فكما ان الامر بالاطاعة الحقيقية في مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لا يمكن ان يكون مولويا كذلك الامر المتعلق بالاطاعة الحكمية المستكشف من الوعد على الثواب عليها لا يمكن الا ان يكون ارشاديا قوله كما هو ظاهر بعضها مثل قوله ع كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وقوله ع كان له من الثواب ما بلغه وغير ذلك بل بل هو ظاهر جميعها سيما بملاحظة ان الاخبار لبيان شيء واحد ومطلب فارد قوله وانكان مغاير لحكم العقل آه لان العقل لا يحكم باستحقاق الثواب المسموع بل انما يحكم باستحقاق اصل الثواب فمن هذه الجهة لا تكون الاخبار مؤكدة لحكم العقل بل يفهم منه مطلب جديد لكن يشارك هذا الفرض الفرض السابق الذي كانت الاخبار عليه مؤكدة لحكم العقل من حيث ان ترتب الثواب المسموع لا يكون كاشفا عن الامر الارشادي المتعلق بالاطاعة الحكمية التي يترتب عليها ذلك الثواب الموعود اذ قد ذكرنا ان الامر المتعلق بالاطاعة حكمية كانت او حقيقية لا يكون الا ارشاديا ولا يخفى ان صريح العبارة تنزيل هذا المطلب على تسليم حكم العقل باستحقاق الثواب كالمطلب السابق فتنزيل هذه العبارة على عدم حكم العقل باستحقاق الثواب على الاحتياط وكون القدح فاعليا لا فعليا كما يشتم عن بعض العبارات مما لا وجه له قوله بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة آه يعني ان الاية تدل على ترتب عشر الامثال على الاتيان بالحسنة وبعد التفات العقل الى الاية يحكم حكما قطعيا ويامر امرا ارشاديا بالاتيان بها وتحصيل ذلك الثواب المضاعف ولا يستفاد من الاية ايضا الا حصول الامر الارشادي بتحصيل ذلك الثواب فيكون الامر المستكشف منها ارشاديا مثل الامر العقلي المزبور نعم الاية تدل على امرين احدهما الامر المتعلق بالحسنة لان الفعل لا يكون حسنا الا بعد تعلق امر به وهذا الامر امر شرعي وثانيهما الامر المتعلق بتحصيل ذلك الثواب المضاعف وهذا الامر لا يكون الا ارشاديا اذ هو في الحقيقة

يكون متعلقا بالاطاعة وح فيكون مراد المصنف من التنظير هو المشار كة في استكشاف
الامر الثاني فقط ويمكن تعميم الحسنة لما لا يشمل المقام من الاحتياط وح فلا يستكشف من
من الاية الا امر واحد ارشادي في مفروض البحث فيراد من التنظير ما هو ظاهره كما لا يخفى
قوله بما ورد من الثواب على نية الخير حيث ان كلا منهما انقياد واطاعة حكمية وان الثواب
انما يترتب عليهما بخلاف ما ورد من الثواب في بيان المستحبات فان الثواب هناك انما يترتب
على الاطاعة الحقيقية وترتبه انما يدل على كون الفعل مستحبا شرعيا ومامورا به بالامر الشرعي
فلا يناسب المقام فلا معنى لتنظيره اذ قد عرفت ان الثواب في المقام انما يترتب على الاطاعة
الحكمية وترتبه عليها لا يدل على كون الفعل مستحبا شرعيا بل انما يدل على كون الفعل بعنوان
الرجا مستحبا قوله ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي آه لا يخفى انه يمكن
ترتب الثمرة المذكورة على تقدير عدم الالتزام يكون مفاد الاخبار هو ترتب الثواب على
الفعل بعنوان الاحتياط اذ قد عرفت في مقام تقرير اشكال صاحب الحدائق وبعض من
تقدمه من عدم دلالة ترتب الثواب على الفعل كون الفعل مستحبا شرعيا فلا يترتب عليه
اذا آثار المستحب الشرعي بخلاف مذهب المشهور فقصر الثمرة على ما ذكره وعلى مذهب
المشهور غير جيد لما عرفت من امكان ترتبها على مذهب صاحب الحدائق ومذهب
المشهور ايضا قال في العوائد الخامس هل الثابت من التسامح هو مجرد اعطاء الثواب فقط
او يترتب عليه ما يترتب على سائر المستحبات الثابت استحبابه بالدليل المعتبر شرعا ظاهر
عبارة الذخيرة الاول حيث قال ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك
لا انه يرد عليه شرعا الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية انتهى فلو نذر فعل
مستحب او اوصى احد بصرف ماله في مستحب لا يكفي ذلك وفيه ان المستحب الواقعي ان
كان ما يترتب على فعله الثواب فيصدق على ذلك ايضا وان كان هو ما يترجح فعله شرعا
من غير منع عن النقيض فذلك كذلك ايضا قال فالمعتمد هو الثاني انتهى قوله فتامل
وجه التامل عدم الدليل على كون كل وضوء مامور به بالامر الشرعي رافع للحدث اذ
وضوء الجنب والحائض مامور بالامر الشرعي مع انه لا يرفع الحدث ودعوى دلالة الاخبار
على الاطلاق مشكلة قوله ان يمنع المسح ببلله وان قلنا آه اذ جواز المسح بالبلل انما يثبت اذا

اخذ من اعضاء الوضوء واجزائه والمسترسل من اللحية ليس من اعضاء الوضوء واجزائه بل لو
قلنا بوجوب غسله مقدمة للعلم بالامتثال امكن ان يقال بعدم جواز المسح ببلله لما ذكرنا
فلا مدخل للوجوب والاستحباب في ذلك بل المناط ما ذكرنا قوله اما لو شك في الوجوب
التخييري والاباحة مورد البحث ما لو كان احد الفعلين واجبا قطعا وشك في الفعل الاخر
انه واجب او مباح فلو كان واجبا في الواقع كان المعلوم الوجوب واجبا تخييرا ولو كان
مباحا كان واجبا تعيينا فهو من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين وليعلم ان مفروض
الكلام هنا جريان الاصل برائة واستصحابا في نفي التخيير وعدمه لا في جريان الاصل في
نفي التعيين فانه كلام اخر سيجيئ كما اشار اليه شيخنا المحقق ره في الحاشية قوله فلا يجري
فيه ادلة البرائة اما الدليل العقلي الذي مبناه على قبح العقاب بلا بيان فلان الواجب
التخييري ما كان تركه لا الى بدل موجبا لاستحقاق العقاب فالتارك لمشكوك الوجوب
لو تركه مع ترك معلوم الوجوب فلا شك في عدم استحقاقه العقاب وان لم يعلم كون العقاب
على ترك معلوم الوجوب او على ترك كليهما ولو تركه مع فعل معلوم الوجوب فلا شك في
عدم استحقاقه العقاب فليس العقاب مشكوكا على واحد من التقديرين حتى يجري قاعدة
قبح العقاب بلا بيان واما الدليل اللفظي فما كان مساقه مساق الدليل العقلي ويكون مؤكدا
له مثل قوله عم دفع او وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وقوله عم ما حجب
الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم كان حاله حال الدليل العقلي المذكور وما كان من
قبيل قوله عم الناس في سعة مما لا يعلمون وغيره فهو انما يجري في مورد يكون الوجوب
او التحريم ضيقا على المكلف فيرتفع الضيق به ويثبت به الاباحة ولا شك ان في مفروض
لو ارتفع الوجوب التخييري في المشكوك يثبت الوجوب التعييني للفرد الاخر في اثباته كل
الضيق وقول المصنف لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب
عليه يمكن تطبيقه على كلا التقديرين المذكورين اذ محصله عدم جريان البرائة الا فيما كان
الشك فيه في الوجوب التعييني بحيث لو كان ثابتا كان ضيقا على المكلف وكان معاقبا على
تركه ولا يجري فيما لم يكن كذلك وكان الشك فيه في الوجوب التخييري او الاباحة الا ان قوله
لظهورها شديد الانطباق على التقدير الثاني وهو ما كان المثبت للبرائة او الاباحة فيه

دليلا نقليا اذ لا معنى لادعاء الظهور في الدليل العقلي وانما ترك تقرير الدليل على الاول
لانه يعلم بالمقايسة والامر فيه سهل قوله لانه اذا كان الشك في وجوبه في ضمن كلي آه
يعني انه ان كان الشك في وجوب واحد لم يعلم تعلقه بالكلي الذي يكون نتيجته التخيير في الافراد
او بما يكون مدلوله او القدر المتيقن منه كون الواجب هو ذلك القدر المعلوم فيكون هذا
المشكوك مباحا في الواقع ثم لا يجري اصل عدم الوجوب لما سياتي وقد مثل له بما اذا تعلق
الوجوب بطبيعة لم يعلم كونها مرسلة مطلقة او مهملة كما اذا شك في كون المتكلم في مقام
بيان الاطلاق او في مقام الاهمال او في مقام بيان حكم اخر لان الشك في تعلق الوجوب
بهذا او بذاك فيتعارض الاصلان ولعل هذا هو مراد المحقق القمي ره في باب الاستصحاب
في رد شبهة الكتابي من ان الاطلاق في معنى القيد والمناقشة بان وجوب الفرد متيقن
فيجري اصالة عدم وجوب الكلي بلا معارض لعلها في غير محلها اذ الشك في تعلق الوجوب
بهذا او بذاك كما ذكرنا فكما ان الاصل عدم تعلق الوجوب بهذا كذلك الاصل عدم تعلق
الوجوب بذاك والاوضح في التمثيل للمقام ما اذا شك في ان المولى قال اكرم عالما او
قال اكرم زيدا وفرض كونه عالما فان الدوران بينهما من قبيل دوران الامر بين المتباينين
فكما ان الاصل عدم ذكر عالما كذلك الاصل عدم ذكر زيدا وان كان لفظ العالم اعم
مطلق من لفظ زيد نعم لو فرض العلم بان المولى قال اعتق رقبة ولم يعلم انه ذكر لفظ مؤمنة
فقد صرح المحقق القمي في القوانين بعدم جريان الاصل في نفي القيد قال لان الجنس
الموجود في ضمن الفصل لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل وسيجيء شرح الكلام
في ذلك انشاء الله في باب الشك في الشرطية فانتظر قوله فتعين اجراء اصالة عدم سقوط ذلك
الفرد قد ذكر بعض المحققين من المحشين انه انما يتعين بناء على عدم اعتبار اصالة البرائة في
مقام الشك في الوجوب التخييري والتعييني مطلقا والا كما هو مختاره على ما سيجيء تفصيله
فهي حاكمة عليها الى اخر ما افاده لكن قد عرفت ان محل البحث هنا جريان اصالة البرائة
او عدمه بالنسبة الى الوجوب التخييري لا بالنسبة الى الوجوب التعييني اذ هو مما يحققه
فيما بعد ثم ما ذكره المصنف قدس سره مبني على الاغماض عن جريان اصالة البرائة بالنسبة
الى الوجوب التعييني فلا بد من التمسك بذيل اصالة عدم السقوط فما اورده عليه ليس

٢ اقتضاء المطلق ان الاصل عدم ذكر القيد وانما كان الدوران بين التعيين والتخيير في مثل ما لو قال اعتق رقبة وقال في موضع آخر اعتق رقبة مؤمنة

بوارد

بوارد عليه مع ان مذهب المصنف ليس اعتبار اصل البرائة مطلقا في الشك في الوجوب
التخييري والتعييني بل المتوجه عنده التفصيل على ما سيجيء قوله جرى فيه اصالة عدم الوجوب
كما اذا علم تعلق الوجوب بالعتق في كفارة وشك في تعلقه ايضا بالصيام والاطعام مثلا ام لا
وح تكون الشك في وجوب زائد بانشاء زائد والاصل عدمه لكن ذكر المصنف قدس سره
في باب الشك في الشرطية ما هذا لفظه ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير
والتعيين كما لو دار الامر في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى
الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق
والمقيد او بالمتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البرائة في المعين لانه معارض
بجريانها في الواحد المخير الى ان قال ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام
باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف الى ان قال فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه
بالمتباينين لا يخلو عن قوة انتهى اذ المستفاد منه هو التردد مع ميل ما الى الرجوع الى
اصالة الاحتياط وعدم جريان اصالة عدم الوجوب التعييني لمعارضتها باصالة عدم الوجوب
التخييري والمستفاد مما ذكره هنا الجزم بجريان اصالة عدم الوجوب بالنسبة الى الزائد
فتامل في ذلك قوله واصالة عدم لازمه الوضعي وهو عدم سقوط آه فان قلت الشك في الاسقاط
مسبب عن الشك في الوجوب وعدمه اذ لو كان واجبا كان مسقطا لا محالة واذا كان
مباحا لم يكن مسقطا فاذا جرى الاصل في السبب لا يجري الاصل في المسبب سواء
كان معارضا ام معاضدا كما صرح به المصنف في هذا الجزء وفي الجزء الثالث مرارا قلت
يمكن فرض الشك في الاسقاط مستقلا بان يحتمل كونه على تقدير الاباحة مسقطا وان كان
على تقدير الوجوب مسقطا قطعا فلا يكون اصالة عدم الوجوب مزيلا للشك في الاسقاط
لما ذكرنا من احتمال الاسقاط على تقدير الاباحة ايضا لكن يبقى على المصنف اشكال اخر
وهو ان الحكم بوجوب الاتيان مترتب على الشك في السقوط لا على عدم السقوط الواقعي
اذ مع الشك فيه يحكم العقل بوجوب الاتيان وانما يجري الاستصحاب على تقدير ترتب
الحكم على عدم السقوط الواقعي فالمورد مورد اصل الاشتغال لا الاستصحاب قوله فلا
مجرى للاصل الا بالنسبة الى طلبه يعني اصل العدم لا اصل البرائة وانما لا يجري بالنسبة

الى

الى الاسقاط لكونه معلوما على الفرض قوله ويجرى اصالة البرائة عن وجوبه التعيينى يعنى عن وجوب هذا الذى شك فى كونه واجبا تخييريا مسقطا او مباحا مسقطا فانه اذا شك فى وجوبه التخييرى مع التمكن من الآخر المعلوم الوجوب فلا محالة نشك فى وجوبه التعيينى اذا تعذر ذلك الآخر لكن لا حاجة الى اصالة البرائة مع نفى الوجوب التخييرى فى صورة التمكن باصل العدم واثبات الاباحة فلا يبقى شك فى مرحلة الظاهر حتى يحتاج اليهما قوله وربما يتخيل من هذا القبيل اى من قبيل ما قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك فى كونه واجبا تخييريا مسقطا او غير واجب مسقط لا انه مردد بين كونه واجبا مسقطا او مباحا مسقطا اذ لا تصح الاباحة الخاصة فى الفرض ولذا قال فى تقريب المطلب بناء على رجوع المسئلة الى الشك آه والبناء المذكور انما هو قبل العجز عن الواجب المعلوم وهو القرائة وتعلمها واما بعد العجز فيشك فى الوجوب التعيينى للايتمام فيجرى فيه اصالة البرائة على ما زعمه المصنف ره وعلى هذا فالعبارة لا تخلو عن مسامحة ويمكن ان يكون قوله من هذا القبيل اشارة الى ما ذكره عنقريب من الرجوع الى اصالة البرائة عن وجوبه التعيينى بالعرض قوله والاقرب وجوب الايتمام آه عبارة العلامة فى القواعد هكذا والاقرب وجوب الايتمام على الامى بالعارف وعدم الاكتفاء بالايتمام مع امكان التعلم انتهى وعن الشهيد فى الحواشى ان العبارة ذات وجهين الاول انه لا يصلى فى الوقت مؤتما بل يجب التعلم الى آخر الوقت ثم يجب الايتمام اما لان اصحاب الاعذار يؤخرون كما هو مذهب المرتضى ومن تبعه واما لان تعلم القرائة واجب مضيق الثانى انه لا يستمر على الايتمام فى دوام الصلوة بمعنى انه يستغنى عن التعلم وان جاز فى هذه الصلوة وفى كل صلوة ان يأتم بمعنى ان الايتمام وان وجب فان التعلم ايضا واجب فلا يكون فيه دلالة على وجوب التاخير الى آخر الوقت الى آخر ما قال قدس سره قلت الظاهر من كلام العلامة هو المعنى الاول وكيف كان فهنالك مسئلتان اشار العلامة اليهما احديهما انه مع امكان التعلم هل يجوز له تركه والاكتفاء بالاقتداء فاختار قده ان الاقرب عدم جواز ذلك ويفهم منه وجود القائل بالجواز فى زمان العلامة او قبله وظاهر الاصحاب ايضا هو تعين التعلم قال فى الجواهر عند شرح قول المحقق ومن لا يحسنها

اى الفاتحة يجب عليه التعلم وظاهر المتن وغيره ايجابه عليه عينا لا تخييرا بينه وبين الائتمام وبه صرح الاستاد فى كشفه الى ان قال ولعله لذا اطلق الاصحاب هنا وجوب التعلم اطلاقا ظاهرا فى التعيين بل لعله مقتضى اطلاق ما حكى من اجماعى المعتبر والذكرى ويؤيده خلو النصوص عن الامر به فى سائر المراتب ودعوى ان اهمال الاصحاب ذلك لمعلوميته والا فهو من اول الامر مخير بين الائتمام والتعلم كما فى كل واجب مخير خصوصا والجماعة افضل الفردين يمكن منعها على مدعيها وان امكن دعوى شهادة كلامهم فى الجملة لها فى باب الجماعة الا ان الاقوى الاول والتخيير انما هو بين الصلوة فرادى وجماعة لا ما بين التعلم والجماعة وفرق واضح بينهما ومن ذلك كله يظهر ما فى مصابيح الطباطبائى قال وظاهر الاصحاب وجوب التعلم وان امكنه الاقتداء والقرائة فى المكتوب بل صرح بعضهم بترتبهما على العجز عنه قال وفيه ان وجوب التعلم ليس الا لتوقف العبادة عليه ومتى امكن الاتيان بها بدونه لم يجب فان ثبت الاجماع كما فى المعتبر والذكرى والا اتجه القول بنفى الوجوب لانتفاء ما يدل عليه انتهى واخريهما انه هل يجب الايتمام مع تعذر التعلم والظاهر عدم وجوبه تعيينا معه لان ظاهر الاصحاب الاكتفاء بما يحسن مع تعذر التعلم فان تعذر قرء سورة اخرى او ما تيسر من غيرها او سبح الله آه وعدم الاكتفاء بالايتمام كما عرفت فى المسئلة الاولى لكن لما لم يجد قائلا هنا بعدم جواز الايتمام فلا بد من الحكم بوجوبه تخييرا واما ما ذكره الفخر من ان المنشاء ان قرائة الامام بدل او مسقط ففيه ان كون قرائة الامام بدلا لا ينافى كون قرائة سورة اخرى او ما يحسن من الحمد او التسبيح او ما تيسر من غير الحمد بدلا عن القرائة التامة ولذا ذكر فى الجواهر انه يحتمل عدم الوجوب لاطلاق النص والفتاوى ومعاقد الاجماعات الى ان قال ولعله الاقوى فى النظر ان لم ينعقد اجماع على خلافه وهو على الظاهر كذلك ولو بملاحظة كلامهم فى باب الجماعة اذ هو مع انه لا يبلغ حد الاجماع معارض بظاهر كلامهم فى المقام آه وكلماتهم فى باب الجماعة صريح فى الخلاف وعدم الاجماع فانظر الى قول العلامة الاقرب وجوب الائتمام وقول الفخر بعد ان احتمل العدم والاول اقوى وما راينا احدا ادعى الاجماع فى الباب المذكور فما ادرى ما دعاه الى قوله ان لم ينعقد الاجماع على خلافه قوله والمنشأ

ان قرائة الامام بدل او مسقط قال قدس سره بعد ذلك والاقوى الاول قوله و
المسئلة محتاجة الى التامل لعل وجهه الاشارة الى ما ذكرنا من كون الائتمام واجبا تخييريا
لا تعيينيا وان بدلية قرائة الامام عن قرائة المأموم لا ينافي بدلية سورة اخرى او الذكر
عن قرائته او هو اشارة الى التامل في كون قرائة الامام بدل او مسقط او الى التامل
في تحقق العجز فيما نحن فيه وعدمه قوله يظهر مما ذكرنا ففي المثال اذا سلم وارد على جماعة يكون
المصلي منهم وشك ان المسلم اراد الجميع الذين من جملتهم هو فيكون واجبا عليه ايضا بالوجوب
الكفائي او اراد غيره فلا شك في جريان اصل البرائة بالنسبة الى المصلي نعم فقول المصنف
يظهر مما ذكرنا اراد به خلاف ظاهره لان ما ذكره سابقا عدم جريان اصالة البرائة في الشك
في الوجوب التخييري لا جريانه وما يظهر من بعض المحشين من تطبيق العبارة على عدم جريان
اصالة البرائة في المثال جريا للكلام على الظاهر سهو منه قوله الى ان حكم الله هو الاستحباب
بل يرجع الى عدم المنع في الظاهر واباحة الترك فيه لان حكم الله الواقعي هو الاستحباب
قوله على الخلاف يعني بين الاشاعرة وغيرهم حيث انهم يقولون بعدم تبعية الاحكام
للمصالح والمفاسد ويقولون بالارادة الجزافية وجواز الترجيح من غير مرجح بخلاف
غيرهم قوله في استحبابه شرعا كما تقدم من عدم دلالة اوامر الاحتياط والتقوى على استحباب
الفعل شرعا الا على تقدير التجريد عن الرجاء وعن قصد القربة وجعلها مولوية لا ارشادية
قوله فلا يعلم بلوغ الثواب ومن المعلوم انه مع الشك في الموضوع لا يمكن التمسك بالمحمول
قوله وكذا الو دار الامر بين الوجوب والكراهة اذ يشك فيه ايضا في بلوغ الثواب ويمكن
فرضه فيما اذا كان بيان الحكم بالجملة الخبرية وعلى تقدير بيانه بلفظ افعل وما في معناه
فيشكل الدوران المذكور وان امكن استعماله في التحريم من جهة وروده في مقام التهديد
فيكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم على التقدير المزبور قوله لم يحتج اليها لان اصل
الرجحان يقيني وكذلك الثواب بناء على كون منشاه هو القدر الجامع بين الوجوب
والندب اعني مطلق الرجحان واما اثبات الاستحباب الشرعي فلا يمكن باصالة نفي الوجوب
ولا باصالة البرائة عنه لعدم حجية اصل المثبت ولا باخبار التسامح عند المصنف لما
عرفت من عدم اثباتها الا استحباب الفعل بعنوان الرجاء لا من حيث هو وقد عرفت

دلالتها عليه عندنا وعند المشهور والفرق بين استحباب اصل الفعل وبين مطلق الرجحان
انه على التقدير الاول يترتب الحكم الخاص المترتب على خصوص استحباب الفعل من حيث هو
بخلاف الثاني قوله وهنا مقامات وهي انه هل يكون مقتضى الاصل التوقف والرجوع الى
الاصل الموافق لاحدهما لا المخالف ومع عدمه الرجوع الى التخيير العقلي او التساقط الراسي
والرجوع الى الاصل مطلقا ومع ملاحظة الاخبار هل يحكم بالترجيح او التخيير الشرعي الظاهري
مع عدمه ام لا وان التخيير على تقدير القول به ابتدائي او استمراري وان الترجيح واجب او
مستحب وهذه المقامات محل بيانها مسئلة التعادل والترجيح والمقصود هنا نفي وجوب
الاحتياط فقط لا بيان سائر المقامات قوله وقد صرح المحدثان المتقدمان يعني المحدث
البحراني والمحدث الاسترابادي ويمكن ان يريد بهما المحدث البحراني والشيخ الحر العاملي
والظاهر هو الاول لكن كان اللازم ذكر الشيخ الحر العاملي ايضا من المخالفين للمشهور لقوله
بوجوب الاحتياط في الجملة في تعارض الخبرين قال في الوسائل في باب القضاء نقلا عن
الكافي بسنده عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال الكليني وفي رواية اخرى بايهما
اخذت من باب التسليم وسعك اقول وجه الجمع حمل الاول على الماليات والثاني على
العبادات المحضة لما يظهر من موضوع الاحاديث او تخصيص التخيير باحاديث المندوبات
والمكروهات لما ياتي من حديث الرضا ع المنقول في عيون الاخبار وقال بعد نقل التوقيع
المروي في الاحتجاج الذي سيذكره المصنف عنقريب اقول ويفهم من هذا ومن حديث
عمر بن حنظلة وجه الجمع بين التوقف والتخيير وقد ذكرناه والله اعلم على ان الاختلاف من
غير وجود مرجح منصوص لا وجود له اصلا في احاديثهم الا نادرا كما ذكره الطبرسي في الاحتجاج
وغيره قوله من قصور الدلالة على الوجوب آه اذ قد عرفت لزوم حمل اخبار التوقف على القدر
المشترك الارشادي فلا دلالة فيها على وجوبه في الشبهات الابتدائية لعدم دلالة العام
على الخاص باحدى الثلث قوله مع انها اعم آه لشمولها المورد التعارض وغيره ولاختصاص اخبار
التخيير بالاول فقط قوله وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين آه كالمقبولة فانها

تدل على وجوب الارجاء عند عدم المرجحات في خصوص المتعارضين لكن فيهما فارجه
حتى تلقى امامك ع فهو ظاهر بل صريح في ان الامر بالارجاء مخصوص بصورة التمكن
من العلم قوله وان كانت اخص منها الدلالتها على الامر بالتخيير بعد عدم امكان الاحتياط
ودلالة اخبار التخيير على الرجوع اليه مطلقا سواء امكن الاحتياط ام لا قوله قد عرفت
ما فيهما من القدح فيهما وفي ما نقله صاحب كتاب غوالي اللئالي وفي الكتاب المذكور ممن ليس
دأبه القدح كالمحدث البحراني ره قوله ومنه يظهر يعني من امكان الحمل على صورة التمكن
من الاستعلام قوله باعتبار المناط لما نحن فيه او باعتبار حمل قوله اذا اصبتم بمثل هذا على
المماثلة في الجملة فيشمل ما نحن فيه ويدل على حملها على الصورة المزبورة قوله ع اذا اصبتم
بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا فانه يدل على التمكن
من تحصيل العلم بالسؤال عن الامام ع قوله ان الامام نقله بالمعنى قد اورد عليه بان النقل
بالمعنى متوقف على شرائط مفقودة في المقام مضافا الى ان التعبير بالعموم المذكور الموهم
بخلاف المقصود قبيح حتى بالنسبة الى غير الامام ع وفيه انه قد يكون النقل بالمعنى لاقتضاء
المصلحة التي يعلمها الامام ع ذلك خصوصا في مورد المكاتبة واما ايهام التعبير بخلاف
المقصود فهو مندفع بانه يفهم من التخيير الذي ذكره الامام ع انه عبارة اخرى عن
لفظ لا يمكن ارادة غير هذا الفرد منه بان يخرج هذا الفرد منه ويكون مخصصا بالحديث
الاخر فتكون النتيجة عدم وجوب التكبير بعد التشهد الاول فعلى هذا يكون التعارض
بينهما تباينيا لا من باب تعارض العموم والخصوص والا لكان على الامام ع الحكم بالتخصيص
لا الحكم بالتخيير وذلك بان يكون لفظ الخبر ما يقرب من هذا التعبير في القيام عن التشهد
الاول وسائر الانتقالات تكبير على المصلي ومن المعلوم عدم جواز اخراج التشهد الاول
على التعبير المذكور ولكن يشكل الحكم بالتخيير في التوقيع المزبور من جهة ان الحكم بوجوب التكبير
عند النهوض عن التشهد الاول او للقيام مطلقا مخالف للاجماع فكيف يمكن الحكم فيه
بالتخيير في الاخذ باحد الخبرين بل وكذا الحكم باستحباب التكبير عندهما مع خلو الاخبار
المتضمنة لاستحباب قول بحول الله وقوته اقوم واقعد وغيره عنه بل ومع مخالفته
للاخبار المتضمنة لبيان عدد التكبيرات المستحبة بل وللفتاوى قال في الجواهر فظاهر هذه

النصوص بل كاد يكون صريحها كالفتاوى ونصوص عدد تكبير الصلوة عدم التكبير للقيام
وبها يخرج عما دل على مشروعيته لكل حال ينتقل اليها من حالة اخرى في الصلوة خلافا للمفيد
فقال يقوم بالتكبير من التشهد الاول وهو ضعيف في الذكرى لا نعلم له ماخذا لكن في المروي
عن احتجاج الطبرسي الى اخر ما افاده ره فيجب طرح التوقيع المزبور مضافا الى خرازات اخر فيه
قد اشار الى بعضها في الكتاب ومنه يظهر ان ما ذكره في الوسائل على ما نقلنا سابقا من
جعل الرواية شاهدة على الرجوع في تعارض الخبرين الى التخيير في العبادات فقط وجعل المقبولة
من حيث المورد شاهدة على الرجوع الى الاحتياط في الماليات غير وجيه وكذلك ما ذكره
المصنف في هذا المقام من جعل الرواية شاهدة على الرجوع الى التخيير فيما نحن فيه من صورة
دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة في المتعارضين وكذا ما ذكره بعض افاضل المحشين
من انه يمكن ان يكون غرضه عليه السلام من نقل الحديثين بيان استحباب كل واحد من
التكبير وقول بحول الله في نفسه لولا مزاحمة الاخر وان المقتضي لاستحباب كل منهما موجود
ولا مانع في البين الا التزاحم ومن المعلوم ان الحكم ليس الا التخيير وقد حكم به الامام
عليه السلام ولا ينافي الحمل على الاستحباب كذلك ما هو ظاهر السؤال من الايجاب
لاتفاق الاصحاب على عدم الوجوب فلا بد من حمل الوجوب في السؤال على الوجوب بمعنى
الثبوت وما حكاه عن بعض الاصحاب من عدم وجوب التكبير وجواز قول بحول الله لعل مراده
عدم ثبوت استحبابه عينا بل تخييرا بينه وبين قول بحول الله وقد انقدح بما ذكرنا ان
الاستدلال بالتوقيع في الباب محل تامل بل منع فتامل انتهى اختصارا اذ فيه مضافا
الى تطابق النصوص والفتاوى على عدم استحباب التكبيرة انهما متطابقان على استحباب بحول
الله وقوته اقوم واقعد عند النهوض للقيام مطلقا فكيف يكون المقتضي لاستحباب كل
منهما موجودا مع ان الحكم في المتزاحمين اذا لم يكن احدهما اهم هو التخيير الواقعي لا التخيير
الشرعي الظاهري في المسئلة الاصولية على فهم المصنف وغيره من الخبر ودل عليه قوله ع
بايهما اخذت من باب التسليم وسعك فانه كالصريح في التخيير الظاهري الشرعي مع ان
قوله ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد صريح في عدم كون الوجوب بمعنى الثبوت
وانه ليس المراد نفي استحبابه عينا بل تخييرا ومما ذكر ظهر فساد ما ذكره شيخنا قدس سره وغيره

في هذا المقام قوله ثم ان وظيفة الامام ع وظيفة الامام ثم وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي وايصال الناس الى المصالح الواقعية الا انه ع قد يبين الحكم الظاهري لمصالح يعلمها فيما اذا لم يلزم تفويت الواقع كما في المقام فان قوله ع بوجوب التخيير يدل على عدم وجوب التكبير عنده في الواقع قوله من جهة كفاية قصد القربة في العمل هذا تعليل لقوله ليس فيه الا الجهل كما ان قوله من حيث قصد الوجوب قيد للمنفي ومقصوده انه انما يلزم الاغراء بالجهل من جهة قصد اعتبار قصد الوجه فاذا قصد وجوب ما ليس بواجب فقد اخل بقصد الوجه مع انه قصد الخلاف فمع فرض عدم اعتبار قصد الوجه يمكن الالتزام بكون القصد المزبور مخلا ومبطلا لكونه قصد الخلاف واما اذا قلنا بكفاية قصد القربة في العمل وقصد كل فلا دليل على كونه مبطلا مضافا الى امكان قصد الوجه الظاهري والوجوب كذلك من جهة تعلق الامر به كما هو الشأن في سائر الامارات وان هو الا نظير قصد الوجه الظاهري في غيره وكلا الوجهين باطلان اما الاول فلان كفاية قصد القربة لا تنافي جواز قصد الوجه بل لم يقل بالمنافات احد فاذا قصد الوجوب فقد وقع في الجهل ويكون الامر بالتخيير اغراء به مع انه مبطل لانه قصد للخلاف واما الثاني فعلى تقدير جوازه لا يمكن القول به في المقام لكون الامر المتعلق بالتكبير الظاهر في الوجوب المصحح للوجه الظاهري مخالفا للواقع قطعا ولا يمكن للشارع جعل حجية تلك الامارة الكذائية لكونه قبيحا في الغاية واما جواز قصد الوجه في سائر الامارات فلكونها دائم المطابقة او غالب المطابقة مع تدارك فوت الواقع ان اتفق مع عدم علم المكلف بالمخالفة وتما ذكرنا سابقا ظهر ان ما فيهم من كلام المصنف هنا من كون التكبير مستحبا عند الامام ثم خلاف الواقع فتعين طرح الخبر كما ذكرنا قوله ولولا لتطرق شبهة كون الشك في الجزئية وعدمها في التوقيع شكا في المكلف به بل قال به جمع كثير منهم بخلاف المقام فان الشك فيه شك في التكليف المستقل فاذا لم يرجع في التوقيع الى الاحتياط ثبت عدم الرجوع اليه والرجوع الى التخيير في المقام بطريق الاولوية القطعية قوله ثم ان جماعة من الاصوليين الغرض من ذكر هذا الكلام هو دفع توهم التنافي بين ما ذكر من الرجوع الى التخيير في تعارض الخبرين وبين ما ذكره القوم في باب تعارض الناقل والمقرر حيث انهم ذهبوا هناك الى ترجيح الخبر الناقل كلا في بعض الموارد وجلا في البعض الاخر

ودفع التوهم المذكور ان ما ذكروه هناك مع قطع النظر عن الاخبار وما ذكروه في المقام من جهتها لمظنتها وقد ذكرنا ما خطر لنا سابقا عند عنوان المصنف لهذه المسئلة في مسائل الشك في الحرمة وغير الوجوب فراجع وسياتي تعرض المصنف لهذه المسئلة ايضا في باب التعادل والترجيح فانتظر قوله لكن المشهور بين الاصحاب الى قوله من المفيد الى الشهيد الثاني وقد نقل الشهرة عن جماعة كصاحب المصابيح والمفاتيح والذخيرة ومجمع البرهان والرياض وفي المدارك انه المقطوع به في كلام الاصحاب قيل وقد يظهر من الغنية دعوى الاجماع عليه وقد ذكر المصنف تبعا للمدارك انه مقطوع به من المفيد الى زمان الشهيد الثاني لكن قد احتمل العلامة في محكي النهاية الاكتفاء بقضاء الاقل قال لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات الى ان يغلب على ظنه الوفاء لعدم حصول البرائة من دونه وكذا لو كانت واحدة غير معلومة العدد ويحتمل الزامه بقضاء المشكوك فيه فلو قال تركت ظهرا في بعض الشهر وصليتها في الباقي واعلم ان الذي صليته عشرة ايام كلف قضاء العشرين لاشتغال الذمة بالفرض فلا يسقط الا بيقين والزامه بقضاء المعلوم تركه فلو قال اعلم ترك عشرة وصلوة عشرة واشك في عشرة كلف العشرة المعلومة الترك بناء على ان ظاهر المسلم ان لا تفوته الصلوة ومثله ما في التذكرة على ما حكى غير انه قال فلا يحصل البرائة قطعا الا بذلك وقال ولو كانت واحدة ولا يعرف العدد صلى حتى يظن الوفاء ويحتمل هنا امران الزامه بقضاء المشكوك الى اخر ما نقلنا في الكتاب عنه وفي الذكرى على ما حكي لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على ظنه الوفاء تحصيلا للبرائة فعلى هذا لو شك بين عشر صلوات وعشرين قضى عشرين اذ لا تحصل البرائة المقطوعة الا به مع امكانها الى ان قال ولو فاتته صلوة معينة او صلوات معينة ولم يعلم كميتها فانه يقضي حتى يتحقق الوفاء ولا يبني على الاقل الا على ما قاله الفاضل انتهى واعترض عليه في مجمع الفائدة بانه قال اذا شك انه لم يصل وخرج الوقت لم يلتفت وهنا قال بالقضاء حتى يتيقن ففي كلاميه منافات فان الاول يقتضي الاكتفاء هنا ايضا بقضاء ما يتيقن من العدد انتهى قلت لعل الشهيد قال في المورد الاول بعدم الالتفات من جهة قاعدة الشك بعد الوقت ودلالة حسنة زرارة والفضيل على ذلك بناء على

عدم شمولها لمورد العلم الاجمالى ومثل كلام العلامة في النهاية والتذكرة والشهيد في الذكرى من جهة اختلاف تعبيرهما في مقام تحصيل البرائة بالاكتفاء بالظن في بعض الموارد وبوجوب تحصيل العلم في بعضها الاخر كلام الشرايع ويمكن الجمع بحمل القطع والعلم على الظن كما في المدارك وقد ذكر العلامة الطباطبائي في محكى المصابيح ان مراد الجميع الاكتفاء بالظن حيث لا يمكن تحصيل العلم عادة او يكون فيه عسر وحرج عادة فقد جمع بين كلماتهم بهذا الوجه وقد رده في مفتاح الكرامة بان عبارات القوم ابية عن هذا الحمل قال بعد نقل عباراتهم وهذه العبارات يفهم من كثير منها انه يكتفى بالظن مع التمكن من العلم وان لم يكن فيه مشقة وعسر ثم جعل فهم صاحب المدارك ومجمع البرهان والمفاتيح والرياض مؤيدا لما فهمه وذكر في الجواهر في مقام الجمع ان المراد من غلبة الظن العلم الذى هو في ايدى الناس الذى لا يقدح فيه بعض الاحتمالات التى تقدح في العلم المصطلح عليه عند ارباب المعقول وفيه منع ظاهر واعلم ان ما ذكره المشهور من وجوب القضاء حتى يغلب على الظن بالوفاء لا دليل عليه بالخصوص وقد صرح جماعة منهم بعدم الوقوف في ذلك على نص والاستدلال بقاعدة الشغل مع ما فيه من تقدم قاعدة البرائة عليها في امثال المقام لا ينفع لان مقتضاه تحصيل العلم ولذا صرح في الرياض وغيره بان مقتضى القاعدة وجوب تحصيل العلم ويمكن الاستدلال على كفاية الظن بالاجماع الذى ذكره في المختلف من ان غلبة الظن تكفى في باب العمل بالتكاليف الشرعية اجماعا وفى محكى الرياض ان في المدارك ما يشعر بالاجماع على اعتبار الظن اه لكن لا دليل على وجوب القضاء الى ان يحصل الظن بالتدارك مع تسليم اعتبار الظن لو حصل وفى المدارك بعد الحكم بعدم النص فيه بخصوصه واحتج عليه في التهذيب بصحيحة عبد الله بن سنان الدالة على استحباب قضاء ما يغلب على الظن فواته من النوافل واعترضه جدى بان النوافل ادنى مرتبة من الفرائض فلا يلزم من الاكتفاء في الفرائض به ويمكن الجواب عنه بان الشيخ ره انما استدل بالرواية على وجوب القضاء الى ان يغلب على الظن الوفاء لا على الاكتفاء بالظن فانه يكفى في عدم اعتبار ما زاد عليه عدم صدق الفوت نعم يرد على هذا الاستدلال ان قضاء النوافل على هذا الوجه انما هو على وجه الاستحباب فلا يلزم منه وجوب قضاء الفريضة كذلك

قلت ما اجاب به عن اعتراض جده تبعا للشيخ المحقق الاردبيلى غير صحيح بعد قوله واحتج عليه في التهذيب اه نعم جواب شيخه لعدم سبقه بمثل الكلام المزبور لا يكون ضعيفا مثله وان كان لا يخلو عنه كما سنذكره قال ره في مجمع الفائدة بعد الحكم بعدم النص للمشهور نعم قد نقلوا خبرين في النافلة مثل ما روى مرادم الثقة في الحسن لابراهيم قال سئل اسمعيل ابن جابر ابا عبد الله ع قال اصلحك الله ان على نوافل كثيرة فكيف اصنع فقال اقضها فقال له انها اكثر من ذلك قال اقضها قال لا احصيها قال توخ والتوخى التحرى وهو طلب ما هو احرى بالاستعمال في غالب الظن قاله الجوهرى وروى عبد الله بن سنان عنه ع قال قلت له رجل عليه من النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرته كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرته فيكون قد قضى بقدر ما عليه الحديث قال الشارح وقال في الذكرى بهذين الخبرين احتج الشيخ على ان من عليه فرائض لا يدرى كميتها يقضى حتى يغلب الوفاء من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وفيه نظر ثم ساق اعتراض الشهيد الثانى كما ساقه في المدارك ورد اعتراضه بما رده في المدارك قال فيه نظر لان الظاهر ان مقصود الشيخ انه اذا كان في قضاء النافلة الغير المحصورة لا بد من حصول الظن بفعلها حتى تبرء ذمته منها ففى الفريضة كذلك بطريق اولى وسننقل كلامه برمته انشاء الله في مستأنف الكلام وفى الغنائم للمحقق القمى ره بعد ان نقل ما في المدارك من الرجوع الى اصل البرائة وهو جيد دقيق لكن الاظهر المشهور لترك الاستفصال في موثقة اسمعيل بن جابر لمعوية بن حكيم عن الصادق ع قال سئلته عن الصلوة تجتمع على قال تحر واقضها ويؤيده الامر بالتوخى في حسنة مرازم في النافلة وحسنة زرارة والفضيل عن ابى جعفر ع قال متى استيقنت او شككت في وقت صلوة اه قلت ا ملجعل حسنة زرارة والفضيل مؤيدة لما اختاره فهو عجيب مع دلالتها على عدم وجوب الاعادة في صورة الشك بعد الوقت مطلقا وقد ذكر في المدارك بعد اختياره الرجوع الى البرائة ويؤيده حسنة زرارة والفضيل عن ابى جعفر قال متى استيقنت او شككت اه وفى مفتاح الكرامة بعد ذكر ان صاحب المدارك والمفاتيح ومجمع البرهان والذخيرة اختاروا الرجوع الى اصل البرائة في المسئلة قال وايدوه بقوله ع في حسنة زرارة وفضيل متى ما استيقنت او شككت في وقت صلوة اه ونقلها مستقلة

بر مقتها دامّا رواية اسمعيل بن جابر فهي تدلّ على وجوب قضاء ماظن فوته لا على وجوب
تحصيل الظن بالوفاء ويرد هذا على الاستدلال بخبري مرازم وعبدالله بن سنان
ايضا ومنه يعلم ان ما اجاب به صاحب المدارك وشيخه المحقق الاردبيلي عن اعتراض
الشهيد الثاني على استدلال الشيخ بالخبرين المذكورين غير صحيح لانه خارج عن مدلول
خبر مرازم واما خبر عبدالله بن سنان ففي دلالته كلام وسيأتي انشاء الله قوله وحكى هذا
الكلام بعينه عن النهاية لكنه لم ينسب احتمال الزام بقضاء المعلوم تركه الى الشافعية
قوله وقد صرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وقد سمعت ان الشهيد
قال في الذكرى اذ لا تحصل البرائة المقطوعة الا به مع امكانها وذكر الشهيد الثاني في
محكي المقاصد العلية لو امكنه التكرار المفيد للعلم بالوفاء من غير عسر وجب وانما يكتفى
بالظن عند تعذر العلم او تعسره عادة وفي محكي الروضة وجب قضاء ما تيقن به البرائة
وفي محكي الروض هذا اذا لم يمكنه تحصيل اليقين والا وجب وفي محكي الميسية ان
الاقوى اعتبار العلم بدخول ما تركه في ما فعله مطلقا وقد سمعت ما في المصابيح من ان
مراد الجميع ان الاكتفاء بالظن حيث لا يمكن تحصيل العلم او يكون فيه حرج وعسر عادة و
قد عرفت ان العلامة في محكي النهاية والتذكرة والمحقق في الشرايع قد عبرا بالبرائة
المقطوعة ايضا قوله الشيخ في التهذيب وقد سمعت استدلاله بالاخبار فيه ايضا
فلعل تمسكه فيه بقاعدة الاشتغال انما وقع تائيدا قوله وقد عرفت ان المورد من مراده
الظاهر بل المقطوع ان تمسكهم في ذلك بالاخبار كما قد عرفت وان استدلالهم بقاعدة
الاشتغال انما هو من باب التائيد نعم لا ينكر غفلة بعضهم من جهة التمسك بقاعدة
الاشتغال قوله وربما يظهر من بعض المحققين هو العلامة الطباطبائي قدس سره في
المصابيح على ما حكاه في مفتاح الكرامة فلنقل كلامه المنقول فيه بتمامه لان عبارته من
المشكلات قال قدس سره وقال الاستاذ دام ظله في المصابيح الاكتفاء بغلبة الظن فيما لا
يمكن فيه تحصيل اليقين هو الاصل والقاعدة في جميع المقامات وبناء الفقه على ذلك بلا
شبهة بل هو اس الاجتهاد واساسه مضافا الى الاستصحاب في الجملة لان هذا القدر
من جملة ما كان واجبا عليه الى تحصيل اليقين وعدم التمكن منه لا يرفع هذا القدر ودفع

اليد عن قدر المظنون ترجيح للمرجوح على الراجح وهو غير جائز عقلا فلا يجوز شرعا وقال في
الرد على ما استوجهه في الذخيرة كما عرفت ان المكلف حين علم بالفوات صار مكلفا بقضا
هذه الفائتة قطعا وكذا الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان
بعد ذلك كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي
شخص يحيل منه التامل في انه الى ما قبل صدور النسيان كان مكلفا وانه بمجرد النسيان
يرتفع التكليف الثابت وان انكر الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقيني مهما امكن وان
وقع الاجمال وتعدد الاحتمال في ذلك الواقعي ولا يخرج عن ذلك بمجرد الاحتمال مع
امكان الخروج عن العهدة بارتكاب الاحتمالات المحصلة لليقين والاصل انما يكون
حجة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف نعم في الصورة التي يقع للمكلف علم
اجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فان
حينئذ يمكن ان يقال لا نسلم تحقق العلم بازيد من القدر الذي تيقنه ان كان مرتين
فذاك وهكذا وقد عرفت ان كلامهم انما هو في صورة عدم امكان تحصيل العلم عادة
وكلام الشيخ في التهذيب صريح في ذلك حيث قال ولا يمكنه التخلص الى الجزم والحاصل
ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد وتيسر ذلك عليه كما وامكنه الخروج
عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب وان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم به خصوص
اثنين او ثلاث مثلا واما ازيد من ذلك فلا بل احتمال احتمله فالامر كما ذكره في الذخيرة
ومن هنا لو لم يعلم بتعدد فائتة اصلا في فائتة وعلم ان صلوة صبح يومه فاتته واما
غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته اصلا فليس عليه الا الفريضة الواحدة وان احتمل فوت
ذلك الغير وشك فيه لكونه شكا في فعل الفريضة بعد خروج وقتها والمنصوص انه ليس
عليه قضاؤها بل لعله المفتى به والنص هو حسنة زرارة والفضيل السابقة ولا خفاء في
كونها معمولا بها عند الكليني بل الشيخ ايضا ثم انه في المصابيح نقل عبارة التذكرة وقال
ان احتمال الزام بقضاء المعلوم ليس في الصورة التي افتى المشهور فيها بانه يقضي حتى يغلب
على ظنه الوفاء وقد ادعى القطع بانحصار حصول البرائة فيما افتى به وهو والشيخ وغيرهما
يقولون بانه يصلي حتى يغلب على ظنه الوفاء بل صريح كلامه في التذكرة ان الاحتمال المذكور

في الصورة التي يتيسر حصول الحاصر اليقيني كما يتيسر حصول العلم بالاقل الذي هو القدر اليقيني لا ازيد منه فجعل هذا الاحتمال في خصوص هذه الصورة وينادي بما ذكرنا عبارة الذكرى وذكرها كما سمعتها ثم قال وهي صريحة في ان غلبة الظن انما تعتبر في الصورة التي تكون الفائتة قدراً لا يحصيها ولا يمكن تحصيل العبادة المقطوعة ح والا كان تحصيلها واجبا كما في الشك بين العشرة والعشرين وفي قوله هذا الى آخره تنبيه على ان ما اتفق به الاصحاب هو الصورة المشكلة التي يظهر منها حال غير المشكلات ولهذا لم يتعرضوا لها صريحا انتهى كلامه قلت ويستفاد من عباراته الشريفة تصريحا وتلويحا امور احدها ان مراده من الصورة الاولى التي حكم بكون الحق فيها مع الاصحاب هو كون الفوائت كثيرة لا تحصى بحيث لا يعلم فيها القدر المتيقن الاقل ولا يتيسر فيها حصول الحاصر اليقيني عادة بدون العسر والحرج كما هو مدلول ما استدلوا به من الاخبار كرواية عبد الله بن سنان قلت له رجل عليه من النوافل ما لا يدري ما هو من كثرته وقوله في رواية مرازم ان علي نوافل كثيرة قال اقضها فقال له انها اكثر من ذلك قال اقضها قال لا احصيها قال توخ ورواية اسمعيل بن جابر سئلته عن الصلوة تجتمع علي آه وقد فرضها في صورة النسيان بان يكون المكلف حين فوت الفائتة الاولى والثانية وهكذا عالما بها ثم عرض له النسيان والظاهر عدم الفرق عنده وعند المشهور بين ذلك وبين ما اذا لم يكن هناك نسيان مثل ما اذا علم ببطلان صلوته التي فعلها في سنين متمادية لم يعلم مقدارها من جهة الاجتهاد والتقليد مع القول بعدم الاجزاء او بلا اجتهاد وتقليد وغير ذلك من الفروض ولعل فرضه صورة النسيان تبعا لما فرضه كثير منهم كالارشاد والهلالية والاشارة وغيرها لا لكون الفرض منحصرا فيها ومراده من الصورة الثانية التي حكم فيها بكون الحق مع صاحب الذخيرة واشار اليها بقوله نعم في الصورة التي يقع للمكلف آه وقوله وان لم يحصل ذلك آه هو ما اذا كانت الفوائت قليلة وحصل العلم بالقدر الاقل الذي هو القدر اليقيني وكان حصول الحاصر اليقيني متيسرا غير عسر وكان المعلوم بالاجمال مرددا بين الاقل والاكثر المذكورين ولا فرق فيها ايضا بين كون احتمال الزائد للنسيان او لغيره كما اذا وجد في ثوبه منيا وعلم ببطلان صلوته في اليوم وشك في بطلان

صلوته في الامس من جهة احتمال تقدم الجنابة او علم ببطلان صلوته في اليوم من جهة ترك السورة جهلا مركبا وشك في ترك السورة في اليوم السابق ام لا ومنه يعلم ان قوله نعم في الصورة التي يقع للمكلف آه منطبقة على قوله وان لم يحصل ذلك وان قوله والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته آه منطبقة على الصورة الاولى وان في كلتا الصورتين علم اجمالي مردد وان مناط الفرق هو ما ذكرنا فلا يرد عليه ما اورده شيخنا قدس سره عليه كما ستشير اليه وبما ذكر يظهر ان ما ذكره بعض المحققين في مقام شرح العبارة حيث قال محصل ما يظهر منه ان الامثلة غير مسبوقة بالعلم التفصيلي فيجري به التكليف بخلاف ما نحن فيه حيث ان المفروض انقلاب العلم التفصيلي بالاجمالي بطرو النسيان آه مع انه كان عليه ان يذكر عليه ان الفرق المذكور ليس فارقا كما ستشير اليه وكذلك ما ذكره شيخنا قدس سره وغيره في مقام بيان مرامه وثانيها ان ما ذكره المشهور من وجوب الاحتياط جار في جميع الصور كما ان ما ذكره صاحب الذخيرة كذلك الا ان الحق معهم في الاولى ومعه في الثانية وثالثها ان مراد المشهور وجوب تحصيل الظن بالوفاء في الصورة الاولى ووجوب تحصيل القطع بالبرائة في الثانية وقد تنظر فيه في مفتاح الكرامة وقال ان مراد المشهور هو وجوب تحصيل الظن مطلقا وجعل عباراتهم دالة عليه ورابعها ان ما ذكره في التذكرة من احتمال الالزام بقضاء المعلوم انما هو في الصورة الثانية لا في غيرها وخامسها ان ظاهر كلامه هو الرجوع الى الاستصحاب او اصل الاشتغال في الصورة الاولى والرجوع الى حسنة زرارة والفضيل في الثانية ويمكن ان يكون مراده هو التمسك باصل البرائة فيها ويحتمل ان يكون مقصوده في الحكومة المزبورة هو الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الدالة على وجوب تحصيل الظن بالبرائة او القطع بها على الصورة الاولى فقط وحمل حسنة زرارة والفضيل على الصورة الثانية فينحصر رده بعدم دلالة الاخبار على ذلك حتى في الصورة الاولى وعدم جريان الاستصحاب واصل الاشتغال بل لا بد من الرجوع الى اصل البرائة لان المعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والمختار فيه البرائة قوله الفرق بين هذه الامثلة وما نحن فيه ان اراد انه يستفاد من كلام بعض المحققين المزبور فرق المشهور بين ما نحن والامثلة المذكورة ففيه انه قدس سره صرح بان المشهور قائلون

بوجوب تحصيل الظن او القطع في جميع الصور وان الحق معهم في بعضها دون جميعها وعلى تقدير
قوله بفرق المشهور بين الصورة الاولى والثانية فلا دلالة في كلامه على فرق المشهور بين الامثلة
وما نحن فيه بجعل ما نحن فيه من الصورة الاولى والامثلة من الصورة الثانية مع انه فاسد
في اصله اذ كما ان الامثلة تكون من الصورة الثانية كذلك تكون من الصورة الاولى وان اراد
ان العلامة المذكور فرق بينهما ففيه انه لا دلالة في كلامه على الفرق المذكور مع انه فاسد
من اصله كما علمت مع ان فرقه على تقدير تسليمه لا يصلح توجيها للكلام للمشهور القائلين بالبرائة
في الامثلة وبالاحتياط فيما نحن فيه قوله حيث حكى عنه والحاكي هو صاحب مفتاح الكرامة
كما علمت قوله في رد صاحب الذخيرة قد اختار ما اختاره المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة و
صاحب المدارك والمفاتيح قال الاول فلولا ملاحظة الاحتياط وكلام الاصحاب كان
البناء على الاقل كما نقله في الشرح جيدا فيقتضي ما تحقق فوته ويتيقن دون غيره الى ان قال
فتعين المصير اليه للاصل وظهور حال المسلم وللاخبار ومثله ما في المدارك قولا ودليلا و
ذكر في الجواهر ان الرجوع الى اصل البرائة قوي جدا لكن ظاهر اكثر الاصحاب بل صريح بعضهم
خلافه ثم ذكر ما يدل على ترجيحه قول المشهور قوله كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات آه و
المراد من الاطلاقات هو اطلاقات وجوب القضاء كقوله عم اقض ما فات والمراد بالاستصحاب
هو استصحاب وجوب الاتيان بعد العلم بالفوت والتمسك بالاستصحاب لا بد ان يكون مع
قطع النظر عن الاطلاق والاجماع كما ان التمسك بالاطلاق لا بد ان يكون مع قطع النظر عن
الاجماع لكن سيأتي عن الفاضل التوني في باب الاستصحاب ان الاستصحاب بعد الوقت لم يقل
به احد لم يجز اجماعا قوله اي شخص يحصل منه التامل نعم لا تامل في ان النسيان لا يرفع الحكم الثابت
واقعا لكن المقصود انه بعد النسيان لا يعلم مقدار ما فات ويكون الشك بالنسبة الى الزائد
شكا في اصل التكليف المستقل فلا بد من الرجوع الى البرائة لنفي التكليف في مرحلة الظاهر
قوله وان انكر حجية الاستصحاب والمراد من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت قبل
النسيان المشكوك بقائه بعده فهذا غير الاستصحاب السابق لكن فيه ان الحالة السابقة
في هذا الاستصحاب غير معلومة فلا معنى له وكذلك قاعدة الاشتغال اذ الاشتغال لم يثبت
بالزائد حتى يستدعي الفراغ اليقيني عنه قوله نعم في الصورة التي يحصل للمكلف آه الفرق

بين هذه الصورة والصورة السابقة ان في هذه الصورة القدر المتيقن موجود وكذلك
تحصيل الحاصر اليقيني متيسر سواء كان الشك في وجوب الزائد لاحتمال النسيان او غيره وفي
الصورة السابقة عدد الفوائت ومقدارها غير معلومة لكثرتها بحيث لا يحصيها وكان القدر
المتيقن الاقل غير موجود وكان تحصيل الحاصر اليقيني غير ممكن عادة او كان متعسرا سواء كان
لاجل النسيان او غيره وانما فرض الكلام في صورة النسيان تبعا لجماعة منهم او لكونها الفرد
الغالب الوجود وهذا هو الذي قررناه سابقا في بعض الحواشي ويؤيده اطلاق كلمات كثير منهم
بل اكثرهم حيث قالوا لو فاتته صلوة معينة او صلوات لم يعلم عددها او كميتها من غير تقييد
بصورة النسيان ويدل على ان مراده ما ذكرنا مضافا الى ما ذكره في ذيل كلامه ما ذكره هنا
بقوله لا نسلم تحقق الشغل بازيد من المقدار الذي تيقنه انه كان مرتين فذاك وهكذا و
ذكر شيخنا في مجلس البحث ان الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة ان العلم الاجمالي
والجهل بالمقدار في الصورة الاولى انما عرض لاجل النسيان وقبله كان عالما علما تفصيليا
بالفوائت بخلاف الصورة الثانية فان الجهل بالمقدار عرض مع عروض العلم الاجمالي
الغير المسبوق بالعلم التفصيلي قوله والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع آه هذا اشارة الى
الصورة الاولى التي ذكرها من كون الفوائت قدرا لا يحصيها بحيث لا يمكن تحصيل الحاصر
اليقيني ولم يحصل القدر المتيقن الاقل ومراده بقوله وامكنه الخروج عن عهدته ان لا
يكون تحصيل الظن بالوفاء عسرا وحرجا والمراد بقوله وان لم يحصل ذلك هو الصورة الثانية
التي اشار اليها بقوله نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال ذمته آه وهي
ما اذا علم بالقدر الاقل تفصيلا وانه القدر اليقيني لا ازيد وكان تحصيل الحاصر اليقيني والقطع
ببرائة الذمة متيسرا فلا اشكال في العبارة من جهة عدم تطبيق الحاصل مع ما تقدم ومنه
يظهر النظر فيما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث والحاشية من ان كلامه لا يخلو عن
تشويش واضطراب فان ظاهر قوله والحاصل ان المكلف اذا علم باشتغال ذمته بفوائت آه ان
في صورة العلم الاجمالي مطلقا يجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال مع انه فرق قبل ذلك
بين الصورة الاولى من العلم الاجمالي فيجب الاحتياط وبين الصورة الثانية فلا يجب واشكل
منه قوله وان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم بخصوص اثنين او ثلث آه فانه ظاهر في حصول

العلم التفصيلي به وكون احتمال الزائد احتمالا بدويا مستأنفا من غير ان يكون من اطراف العلم الاجمالي فهو ظاهر في عدم حصول العلم الاجمالي في هذه الصورة وان الرجوع الى اصالة البرائة من جهته مع انه فرض العلم الاجمالي في كلامه السابق في الصورتين وان الرجوع الى اصالة البرائة في الصورة الثانية من صورتي وجود العلم الاجمالي فلا يطابق الحاصل مع ما حصل منه قوله و المنصوص انه ليس عليه قضائها والنص هو حسنة زرارة وفضيل عن ابي جعفر ع انه قال ومتى استيقنت او شككت في وقتها انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فان شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن فان استيقنت فعليك ان تصليها في اي حال كنت ولا يخفى ان قوله ع وقد دخل حائل بمنزلة العلة المنصوصة فيشمل جميع الصور ولا يعارضها اخبار المشهور لعدم دلالتها على مرامهم كما عرفت قوله ويظهر النظر فيه مما ذكرنا سابقا من ان الشك في الزائد شك في اصل التكليف المستقل فلا بد من الرجوع الى اصل البرائة في جميع الصور وعلى تقدير امكان الرجوع الى الاستصحاب او الاشتغال لا فرق بين جميع الصور وحسنة زرارة لو شملت المقام لدلت على عدم اعتبار الشك بعد الوقت في جميع الصور وما ذكرنا سابقا من احتمال كون نظره قدس سره الى الجمع بين الاخبار بحمل اخبار المشهور على الصورة الاولى وحسنة زرارة على الثانية قد ذكرنا ما فيه فراجع ومما ذكر يظهر فساد ما اطنب به في الجواهر من التمسك بالاستصحاب وقاعدة الاشتغال لقول المشهور قوله بل الظاهر منه آه ولذا قال في الجواهر بل قد يدعى استمرار طريقة الاصحاب على التمسك بالاصل عند دوران الامر بين الاقل والاكثر في امثال المسئلة من الديون والصيام وغيرهما قوله من ان المراد بالفوت مجرد الترك مع انه لو كان امرا وجوديا فلا بد من اخذ قيد عدمي فيه يمكن اثباته بالاصل قوله لا يشمل ما نحن فيه فانه مختص بغير المقام مما لم يمكن فيه علم اجمالي ولذا قال في الجواهر ان ادلة عدم الاعتبار بالشك في الصلوة خارج وقتها ظاهرة في الشك في نفس الفوت ابتداء لا فيما يتناول الفرض وقد سبقه به شيخه في مفتاح الكرامة لكن هذا غير مرضي عند المصنف ولذا قال فيما سيأتي انه خال من السند فذكره في هذا المقام على طبق زعم الموجه وقد سبق المصنف في ادعاء عموم الاخبار المذكورة المحقق الاردبيلي حيث قال ولاخبار وغيره قوله وان كان بامر جديد آه ذكر هذا

على سبيل ذكر الفرد الخفي اذ على القول بكون القضاء بالامر الاول لا بد من الالتزام فيه بتعدد المطلوب بان يكون الفعل في الوقت الاول مطلوبا مستقلا والفعل من اول الوقت الى آخر زمان التكليف المتمكن من المكلف مطلوبا مستقلا آخر من غير تقييد احد التكليفين بالآخر فيكون خارج الوقت بالنسبة الى التكليف المطلق مثل الوقت بالنسبة الى التكليف المقيد فكما انه اذا شك في الوقت في محل الصلوة يحكم بوجوب الاتيان من جهة قاعدة الاشتغال كذلك اذا شك بعد الوقت في الاتيان بكلي التكليف الثابت من اول الوقت يحكم ايضا بوجوب الاتيان به من جهة ثبوت اشتغال الذمة بكلي التكليف وان اشتغال الذمة اليقيني يوجب البرائة اليقينية بحكم العقل المستقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل واما على تقدير كون القضاء بامر جديد فيحتمل كونه كذلك فيكون الامر الجديد مثل قوله ع اقض ما فات كاشفا عن التكليف الآخر الكلي بمعنى استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها الى آخر زمان التمكن من المكلف فيكون اذا كان القضاء بالامر الاول في تعدد المطلوب من جهة رجوع الشك فيه بعد الوقت الاول الى الشك في برائة ذمة المكلف عن التكليف الثابت من اول الوقت ومن المعلوم حكم العقل فيه بلزوم تحصيل البرائة اليـ كالاول ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذا هو الذي ذكره المصنف واختاره في قوله واما اولا فلان من المحتمل آه ولما كان المطلب ذا وجهين على التقدير المزبور وكان التوجيه مبنيا على الاحتمال الاول دون الثاني البيان به لنظرية المطلب المطلوب على تقديره قوله لان في جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال يعني استصحاب بقاء شغل الذمة وذكر هذا على راي الغير والا فسيأتي عدم حجية الجمع بين القاعدة والاستصحاب لان الحكم للشك لا للمشكوك فلا يجري الاستصحاب قوله ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه يعني بكلا تقديريه من الرجوع الى استصحاب عدم الاتيان بالصلوة الواجبة ومن الرجوع الى قاعدة الاحتياط اللازم الذي صححه بقوله ان القضاء وان كان بامر جديد آه قوله كون كل من القضاء والاداء تكليفا مغايرا آه فاذا كان التكليف القضائي مغايرا ومباينا للتكليف الادائي وحادثا بعد خروج الوقت كان الشك راجعا الى الشك في حدوث التكليف المستقل ابتداء ويكون المرجع اصل البرائة لا اصل الاشتغال اذ هو انما يكون مرجعا اذا كان التكليف راجعا الى

التكليف بالكلي بان يكون الامر بالقضاء كاشفا عن ثبوت التكليف بفعل الصلوة من اول
الوقت الى اخر زمان التمكن من المكلف على ما ذكر في التوضيح واذا لم يكن كذلك بان كان
الامر الادائي حادثا من اول الوقت الى اخره والامر القضائي حادثا بعد خروج الوقت الى اخر
زمان التمكن لا مجال لتوهم ذلك والدليل على كون التكليف القضائي مباينا ومغايرا للادائي
لا انهما من باب الكلي والفرد ان في قوله اقض ما فات تعليقا للحكم بالوصف وهو مشعر بالعلية
فيكون علة الوجوب الفوت فكيف يمكن تقدمه عليه مع لزوم تقدم العلة على المعلول بالذات
ومع الاغماض عن ذلك لا شك ان الفوت موضوع والموضوع في القضايا العقلية والشرعية
علة للمحمول او ينطبق عليها فكيف يكون هذا اللفظ كاشفا عن ثبوت الوجوب من اول الوقت
مضافا الى ما يقال من ان القضاء بمعنى فعل الشيء خارج الوقت فكيف يكون ثابتا فيه وهذا
واضح لكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على تقدير عدم جريان اصالة عدم الاتيان اذ
على تقديره لا يجري اصل البرائة لان الاستصحاب حاكم او وارد عليه وعلى تقدير كونه
في عرضه لا شك في ان الشك في الوجوب مسبب عن الشك في الفوت فاذا جرى الاصل
في الفوت لا يجري الاصل في نفي الوجوب لعدم جريان الاصل في المسبب مع جريانه في
السبب كما سيجيء تحقيقه في محله انشاء الله وعدم جريان اصالة عدم الاتيان موقوف
على ملاحظة ما سيذكره بقوله واما ثانيا من تقدم قاعدة الشك بعد خروج الوقت على
الاستصحاب وقاعدة الاشتغال فجعل هذا جوابا اخر مع قطع النظر عن الجواب الثاني غير مستقيم
الا ان يقال ان مقصود المصنف نفي ما ذكره في توضيح التوجيه من ان المورد مورد اصل
الاشتغال ورده بان المورد مورد اصل البرائة لا اصل الاشتغال من غير نظر الى وجود
المانع عنه وعدمه فتدبر قوله فلان منع عموم ما دل على ان آه خصوصا مع ما في حسنة
زرارة من الاشارة الى العلة حيث قال ع فقد دخل حائل فلا اعادة فلا بد من التزام العموم
فيها وتكون القاعدة المستفادة حاكمة على اصالة عدم الاتيان وواردة على قاعدة الاشتغال
كما سيجيء في باب الاستصحاب بل تكون مقدمة عليها ولو فرض كونها من الامارات وكون
القاعدة من الاصول لكونها اخص منهما فلو فرض تقدمهما عليها لزم لغويتها جعلها كما سياتي
شرحه انشاء الله قوله بما دل على ان الشك آه يعني بالاخبار العامة التي فيها مثل التعبير

المذكور وتكون شاملة للشك بعد خروج الوقت وغيره واما الاخبار الخاصة فلا تكون
معارضة لها كما لا يخفى قوله مع اعتضاده في بعض المقامات يعني في مقام لا يكون معذورا
شرعا بحيث يكون ترك الصلوة معصية يجب تنزيه المسلم عنها ما دام الامكان قوله التمسك فيما
نحن فيه بالنص آه قد اقتصر المصنف على رواية عبد الله بن سنان وقد سمعت تمسك الفاضل
القمي في الغنائم برواية اسمعيل بن جابر عن الصادق ع قال سئلته عن الصلوة تجتمع على
قال تحرى واقضها بمعونة ترك الاستفصال لكن هي مع احتمالها النوافل خصوصا بملاحظة حال
قد اسمعيل الذي قال اهل الرجال في حقه له اصل وكتاب وحديثه يعتمد عليه وبملاحظة
رواية مرازم قال سئل اسمعيل بن جابر ابا عبد الله ع ان على نوافل كثيرة الدالة على ان السؤال
في الرواية المزبورة ايضا عن النوافل لا تدل على المطلوب لان الظاهر منها تحصيل الظن
بعدد الفوائت ثم قضاء المظنون فقط وهو غير اعتبار الظن ببرائة الذمة كما اشرنا وكذلك
رواية مرازم التي استدل بها الشيخ على ما في محكي الذكرى على مذهبه على ما سلف فانها
ايضا لا تدل على المطلوب وقد استدل في الجواهر برواية قرب الاسناد عن علي بن جعفر ع
عن اخيه موسى قال سئلته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة وهو يريد ان يقضي كيف يقضي
قال يقضي حتى يرى انه قد زاد على ما عليه وهذه الرواية احسن ما في الباب لكنها تدل على
اعتبار العلم بالبرائة مع انها واردة في النافلة ايضا قوله فتامل وجه التامل ان كون ما
في الرواية طريقا للتدارك ما فات مطلقا ولو في الفرائض غير معلوم والمناط ايضا غير منقح
بطريق القطع واما الاولوية المذكورة فهي لا تكون حجة الا ان تكون خارجة عن القياس
بالطريق الاولى وداخلة في مفهوم الموافقة وهو غير معلوم مع انها ممنوعة قال في مجمع الفائدة
ويمكن ان يقال لا دلالة فيها على اعتبار حصول الظن في الفرائض اذ لا يلزم من التكليف بامر
شاق في الجملة استحبابا تكليفه به في الفريضة بالطريق الاولى لان في الاول الاختيار الى
الفاعل فان اراد ثوابا اكثر افعل وهذا بخلاف الالزام والايجاب على انه لا دلالة في
الاولى يعني رواية مرازم على المندوب ايضا والثانية يعني رواية عبد الله بن سنان
ليست بصريحة مع ضعف السند فتامل انتهى ووصفه بالضعف في السند وقد صرح في
المدارك والجواهر بخلافه وان رواية عبد الله بن سنان صحيحة قوله بحيث علم عدم الثالث

فان القائل بالوجوب يقول بانّ حكم الله الواقعي في الواقعة هو الوجوب لا التحريم والاباحة
وغيرهما والقائل بالتحريم يقول بان حكم الله في الواقعة هو التحريم لا الوجوب والاباحة
وغيرهما فكلا الفريقين متفقان على نفي الاباحة قوله بمعنى نفي الاثار المتعلقة آه انّما قال
ذلك لان نفي الوجوب والتحريم ليس حكما شرعيا ومن المعلوم ان مجرى الاستصحاب اذا لم
يكن حكما شرعيا كان مفاده ترتيب الاثار الشرعية بلا واسطة المتعلقة بالمستصحب فاذا كان
لكلّ واحد من المستصحبين اثار شرعية تترتب على الاستصحابين يجري كلاهما واذا
كان للواحد منهما اثار شرعية دون الاخر يجري الاستصحاب في ذي الاثر دون غيره لان
معنى الاستصحاب ترتيب الاثر قوله بل ولو استلزم على وجه تقدم آه يمكن ان يريد المصنّف
بمخالفة العلم التفصيلي المخالفة من حيث الالتزام فقط دون العمل لكن هذا انّما
يتاتى في الشبهة الواحدة التى لا تتعدد فيها الواقعة واما في الشبهات التى تتعدد فيها
الواقعة فالالتزام بالاباحة فيها امّا ان تستلزم المخالفة القطعية العملية ان فعل في
واقعة وترك في واقعة اخرى وامّا ان تستلزم بتجويز المخالفة القطعية العملية ان كان
فاعلا دائما او تاركا كذلك وهذا هو المراد بقوله على وجه تقدم في اوّل الكتاب و
يمكن ان يريد بمخالفته مخالفته من حيث العمل لا في الحقيقة بل بحيث يتراءى في بادي
النظر وقد ذكر في اوّل الكتاب انه ورد في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ثم قال فلا
في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو الى اخر ما افاد فيكون المراد
بقوله على وجه تقدم على التوجيهات المذكورة في اول الكتاب التى مقتضاها عدم
وقوع المخالفة التفصيلية في الشرع اصلا وهذا المعنى في العبارة لا يخلو عن بعد قوله
فان في المسئلة وجوها ثلثة قد ذكر وجوها اربعة فما ذكره من كون الوجوه ثلثة مبنى
على جعل وجوب الاخذ باحدهما شيئا واحدا لرشقان الاخذ باحدهما تخييرا قوله
بمعنى عدم الحكم بشيء عدم الحكم بشيء ظاهرا معناه عدم الحكم بالاباحة الظاهرية و
التخيير الظاهري وترجيح جانب التحريم وهذا مبنى على امكان خلو الواقعة عن الحكم الظاهري
وح فيحكم العقل بعدم الحرج في الفعل والترك من باب عدم جواز الترجيح بلا مرجح وحكمه
بعدم الحرج غير الحكم بالاباحة التى هي احد الاحكام الخمسة ولذا ذكر في باب اصل

[illegible]

البرائة اذا كان من باب العقل من باب قبح العقاب بلا بيان انه لا يثبت به الاباحة
الخاصة نعم اذا كان من باب الاخبار تثبت به ومعنى عدم الحكم في الواقع عدمه تعيينا او
الا فكون الحكم في الواقع احد الحكمين من الوجوب والتحريم مقطوع به قوله والتخيير
هذا العطف تفسيري لقوله او احدهما لا بعينه قوله ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان آه او
اذا كان احدهما لا بعينه توصليا والاخر تعبديا فانه يجري فيه الوجوه الاربعة او الثلثة
ايضا قوله لانها مخالفة قطعية عملية اذا كان كلاهما تعبديين ففي الرجوع الى الاباحة
مخالفة قطعية عملية سواء فعل او ترك اذ لا يمكن قصد القربة مع الالتزام بالاباحة في
مرحلة الظاهر واما اذا كان احدهما المعيّن تعبديا ففي الرجوع اليها تجويز مخالفة قطعية
عملية قوله مثل قوله كلّ شيء لك حلال آه سياتى منه قدس سره في باب الشبهة المحصورة
ان الغاية اعمّ من العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فاذا كان العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين
الشيئين في الشبهة المحصورة التحريمية مانعا عن الرجوع الى اصل الاباحة فلا بدّ ان يكون العلم
العلم الاجمالي بالحكمين الالزاميين ايضا مانعا عن الرجوع الى اصل الاباحة ايضا فان
قلت ان الرجوع الى الاباحة هناك يستلزم المخالفة القطعية العملية بخلاف المقام قلت الكلام
هنا بملاحظة مدلول الخبر وليس فيه ما ذكرت من الوجه فملاحظة مدلوله وكونه اعمّ لا
بدّ من المضايقة من الرجوع الى الاباحة في جميع الصور قوله وليس العلم بجنس التكليف المردد
آه لا يخفى ان العلم الاجمالي اذا كان صالحا للبيان لا يجري اصل البرائة المبنى على قبح العقاب
بلا بيان في كلتا الصورتين غاية الامر امكان الاحتياط في العلم الاجمالي بنوع التكليف المردد
بين شيئين وعدم امكانه في العلم الاجمالي بجنس التكليف المردد بين شيئين وهو لا يصلح
فارقا فلا بدّ من جعل العلم الاجمالي القسمين للبيان مانعا في المقام ايضا من الرجوع الى اصل
البرائة فامّا التزاما بعد ذلك بالتخيير الظاهري او عدم التزام بشيء اصلا في مرحلة الظاهر
بناء على جوازه قوله فليس الا وجوب تعبد المكلف وتدينه آه يمكن ان يقال انه يعتبر عدم
انكار ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وان لم يعتبر الاقرار به على ما سبق شرح القول فيه مفصلا في باب
الظن في اصول الدين ولا يجوز انكاره في الواقع ولا في الظاهر والالتزام بالاباحة انكار له
بحسب الظاهر وهو غير جائز مضافا الى ان ذلك اعني وجوب التدين والالتزام بما يحتمل

[illegible]

الموافقة للحكم الواقعي اقرب الى مقصود الشارع وغرضه من الاخذ بالاباحة اذ فيه موافقة
التزامية عملية فاعلا وتاركا مع انه في صورة البناء على التخيير يتيقن بعدم العقاب بخلاف
ما لو التزم بالاباحة وقد ذكرنا الاشكال في الرجوع الى اصل البرائة والاباحة عقلا ونقلا
وذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في اوائل الكتاب فراجع وسيجيء من المصنف ايضا ان ادلة
البرائة منصرفة الى غير هذه الصورة قوله وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع آه يعني ليس وجوب
الالتزام حكما شرعيا ثابتا في الواقع كالاحكام الشرعية الفرعية العملية حيث انها ثابتة في
الموضوعات اللابشرط من العلم والجهل فيمكن القول بوجوب الاحتياط فيها لاحراز الواقع
وموضوع ما نحن فيه هو العلم التفصيلي بالاحكام الواقعية ومع انتفائه ينتفي وجوب الالتزام
اذ لا يعقل بقاء الحكم مع انتفاء الموضوع وليس العلم فيه طريقيا حتى يتطرق احتمال وجود
الحكم الواقعي في صورة الجهل فلا معنى للرجوع فيه الى الاحتياط والاخذ بما هو اقرب الى
الواقع لكن قد اشرنا الى انه لا شبهة في وجوب عدم انكار ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والالتزام بالاباحة
انكار له في الظاهر مع انه يمكن القول بوجوب الالتزام على النحو الاقرب الى غرضه ولا
شك ان المنافي الاخذ بالوجوب فعلا مثلا موافقة احتمالية التزامية وعملية بخلاف
الاخذ بالاباحة مع ان ما ذكره من كون العلم التفصيلي جزء للموضوع او تمامه كما يكون
مانعا عن الرجوع الى الاحتياط بالمعنى المزبور كذلك يكون مانعا عن الرجوع الى اصل الاباحة
وقد ذكر في اول الكتاب ان الاصول انما تجري في صورة كون العلم طريقيا لا في صورة كونه
موضوعا من غير فرق بينها وبالجملة انما يجري الاصول في صورة احتمال الموافقة كالامارات
والادلة فانها لا تكون حجة في صورة العلم بالمخالفة ولذا قال سابقا ولكن التحقيق انه لو
ثبت هذا التكليف اعني وجوب الاخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم
تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم
الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية وما ذكره عن قريب من ان الاصول تعتبر
عدم مخالفتها للواقع من حيث العمل لا من حيث الالتزام ليس بثابت وحاصل الامر
في رد المصنف ان الالتزام بالوجوب بعينه والحرمة بعينها في مرحلة الواقع من اللوازم
العقلية للعلم التفصيلي واما الالتزام بالوجوب بعينه في مرحلة الظاهر في صورة

اختيار الفعل وبالحرمة بعينها في مرحلة الظاهر في صورة اختيار الترك من لوازم العلم
الاجمالي بثبوت احدهما في الواقع من جهة حكم العقل به من جهة عدم جواز انكار ما علم
ثبوته من الدين ولو في مرحلة الظاهر بعد ملاحظة عدم جريان ادلة الاباحة والبرائة كما
سمعت وسياتي والله العالم قوله ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه يعني من جهة ان وجوب
الالتزام ليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع مع قطع النظر عن العلم والجهل يبطل القياس
المذكور من جهة انه مع الفارق حيث ان في تعارض الخبرين وجوب الاخذ بالخبر الجامع
لشرائط الحجية من جهة كونه مشتملا على مصلحة ملزمة موجود فاذا تعارضا كان كل واحد
من الخبرين مشتملا على المصلحة الكذائية ولا مانع من الاخذ بهما معا الا عدم قدرة المكلف
به فيكون التخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما مع عدم المعارض لا لان الامر مستعمل في التخيير
والتعيين حتى يقال بانه غير جائز فيكون النتيجة هو التخيير الواقعي على نحو سيأتي في باب
التعادل والترجيح انتهى ونظيره انقذ كل غريق واكرم كل عالم وغيرهما اذا تعارض فردان
منهما ولم يكن احدهما اهم فانه لا بد من الالتزام بالتخيير الواقعي في جميعها بخلاف المقام
فانه لا يمكن الالتزام فيه بالتخيير الواقعي لكونه معلوم الانتفاء في الواقع ولا بالتخيير الظاهري
لعدم المقتضي له بعد انتفاء موضوع وجوب الالتزام مع الجهل التفصيلي وفيه ما عرفت
قوله بل ولولا النص الحاكم هناك آه فيه مسامحة واضحة لايهام التعبير المذكور كون
التخيير المستفاد مما ذكر مع انهما متغايران قطعا لان مفاد الوجه المذكور المبني على
حجية الاخبار من باب السببية والموضوعية كون التخيير المذكور عقليا واقعيا والمستفاد
من النص كون التخيير شرعيا ظاهريا في مورد الجهل قد حكم به من جهة عدم العلم بما صدر
عن المعصوم عليه السلام واقعا وقد صرح بما ذكرنا في التعادل والترجيح الا ان يقال
ان هذا مبني على الاغماض عن التحقيق وكون التخيير الثابت في الاخبار تخييرا واقعيا
مثل التخيير العقلي في المتعارضين على تقدير عدم النص ولذا قال ثم ان هذا الوجه وان
لم يخل عن مناقشة او منع آه قوله يشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله ثم بانها اخذت آه لا
شك ان هذا الخبر وامثاله صريح في كون التخيير ظاهريا ثابتا من باب التسليم من جهة عدم
العلم بما صدر واقعا منهم عليهم السلام وما ذكره سابقا كان مبنيا على كون كل من

الخبرين ذا مصلحة ملزمة لا مانع من وجوب الاخذ بهما الا عدم قدرة المكلف فيثبت
التخيير الواقعي على ما سلف فجعل الخبر المذكور وامثاله دليلا على ما ذكر ليس بصحيح قوله ثم
ان هذا الوجه وان لم يخل آه لان ما ذكر انما يصح اذا قلنا بحجية الاخبار من باب السببية
والموضوعية بان يكون كل منهما مشتملا على مصلحة ملزمة فاذا تزاحمت المصلحتان ولم تكن
احديهما آكد فلا بد من الحكم بالتخيير كنظائرها مما عددنا بعضها ولكنها غير معلومة بل الظاهر
خصوصا بملاحظة التعليلات الواردة في اخبار العلاج بان الرشد في خلافهم وان
الحق فيما خالفهم وانه يجب الاخذ بالاصدق والاوثق وبان المجمع عليه لا ريب فيه و
غير ذلك كون حجية الاخبار من باب الطريقية وغلبة مطابقة الواقع واللازم ح
التساقط في مورد التعارض والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما لا المخالف قوله
ثم ان مجرد احتمال المصلحة فارقا آه لان ظهور التعليلات وغيرها في كون حجية الاخبار
من باب الطريقية لا ينافي احتمال كون حجية الاخبار من باب السببية والموضوعية
وعلى تقدير هذا الاحتمال يكون الفارق بين المقام مما يعلم فيه بعدم الثالث وبين
الخبرين المتعارضين موجودا من جهة احتمال الموضوعية فيهما دون المقام و ح فلا
يكون المناط منقحا بطريق القطع وان كان مظنونا بالظن المعتبر ولا بد في تسرية الحكم
من الاصل الى الفرع كون المناط قطعيا والحاصل انه لو كانت حجية الاخبار من باب
الطريقية قطعية صح ان يقال بانه اذا كان في الخبرين المتعارضين طريق ظني لنفي
الثالث يؤخذ به ولا يجوز الرجوع الى الاصل المثبت للحكم الثالث ففي صورة العلم
بنفيه لا بد ان لا يجوز الرجوع الى اصل الاباحة بطريق اولى واما اذا كانت ظنية فلا
وقد اورد عليه بانه ليس مجرد احتمال ما هو خلاف ظاهر الدليل من الاصل بمانع من
استفادة ما يكون المناط فيه منقحا على نحو اليقين ضرورة ان هذا الدليل ينهض
عليه على نهج نهوضه على الاصل وانما المانع هو احتمال عدم تحقق المناط فيه ولو كان
دليل الاصل يفيده على نحو القطع آه قلت ويؤيده انهم ذكروا ان منصوص العلة حجة
مع ان دلالته على العلية بطريق الاطلاق من جهة الظهور فان ظاهر قوله حرمت الخمر
لانه مسكر كون العلة مطلق الاسكار لا اسكار الخمر بخصوصه ولذا انكر بعضهم حجيتها

لاحتمال ارادة الخصوصية فالظهور في الاصل لا يكون مانعا عن التمسك به في الفرع
هذا ولكن قد يقال بامكان الفرق بين المقام والخبرين المتعارضين وان قطع بكون حجية
الاخبار من باب الطريقية فان اللازم هناك تساقط الخبرين في مورد التعارض ولكن
لا بد من العمل بهما في نفي الثالث لدلالتهما عليه بالالتزام فالاخذ بهما في مدلولهما
المطابقي وان كان غير ممكن لمكان تعارضهما وامتناع الاخذ بالمتعارضين لكن لا بد من
العمل بهما في مدلولهما الالتزامي لعدم التعارض ووجوب الاخذ بهما في نفي الثالث
حكم شرعي اصولي لا بد من العمل به بخلاف المقام فان الحكم الشرعي بنفي الثالث ليس بموجود
فيه لعدم ثبوت حجية القطع بالشرع والعقل بل بالضرورة فليس هناك الا العلم بعدم
الاباحة في الواقع وكون الحكم في مرحلة الواقع احد الحكمين وهو لا ينافي الالتزام بالاباحة
في مرحلة الظاهر بعد عدم استلزام المخالفة من حيث العمل ومن هنا قد قيل باقتضاء
الامر الظاهري للاجزاء لانه عمل بخطاب الشارع بخلاف الامر العقلي لكونه خيالا صرفا
وتصورا باطلا فتامل قوله وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد آه يعني وبما
ذكرنا من احتمال كون حجية الاخبار من باب السببية فيكون الحكم بالتخيير من جهة الاحتمال
المذكور ولو لم يكن هناك نص دال عليه وان الاحتمال المذكور متطرق ولو استظهر من
ادلة حجية الاخبار ومن الاخبار الواردة في العلاج كونها حجة من باب الطريقية وان
الاحتمال المذكور وان ضعف يصلح فارقا بين المقامين مانعا من استفادة حكم ما نحن
فيه من حكم الشارع بالتخيير في مورد التعارض يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند
اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة اذ يحتمل هناك ولو ضعيفا ايضا كون التخيير
من جهة كون راي المجتهد حجة للمقلد من جهة السببية والموضوعية فلا يمكن الاستفادة
من التخيير هناك للتخيير هنا قوله لا يعلم شموله لما نحن فيه بل القدر المتيقن منه كون الرجوع
الى الثالث مخالفة قطعية من حيث العمل او موجبا لتجويز المخالفة القطعية كذلك بان
دار الامر بين الوجوب والتحريم مثلا وكان كلاهما او احدهما المعين تعبديا هذا لكن
لا وجه لمنع الشمول مع اطلاق كلامهم الشامل لجميع الصور اذ قد ذكروا في مسئلة افتراق
الامة على قولين بانه لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا قال في المعالم والمتجه على

اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احد الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما و
الاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى و
هكذا القول فيما زاد وفي القوانين لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا وفي الضوابط لا يجوز
خرق الاجماع المركب عند الاصحاب وذكر في المعالم في مسئلة عدم القول بالفصل
الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك
وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح ونقل في الضوابط عن جمع من الاصحاب جواز الفصل
في الصورة الثالثة وهو ما اذا لم ينصّوا على عدم الفصل ولم يكن بين المسئلتين علقة
بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى ونقله في القوانين عن العلامة وقد
رد المعالم فيما ذكره من ان الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز آه بانه انما يتم مع العلم
بعدم خروج الامام عن احد القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع وقد ردّه في
الضوابط ايضا بمثل ما ذكر واختار الجواز ثم ان ما ذكره القوم في مسئلة خرق الاجماع
المركب اذا افترقت الامة على القولين من عدم الجواز ونسبوه الى الاصحاب من غير خلاف
ينافي ما ذكره الشيخ في العدة وعنونه في المعالم بعد المسئلتين المزبورتين من ان للاصحاب
مذهبين طرح القولين والرجوع الى ما يقتضيه العقل من حظر او اباحة والتخيير بل اورد
على المعالم بان هذه المسئلة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب فيكون عنوانه
ثالثا تكرارا محضا وقد اجاب في الضوابط عن المناقشتين بان كلامهم هناك في مقام
كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام بيان كيفية العمل فالبحث السابق منعقد
لبيان عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في
مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل انتهى فتامل فيه قوله على ان آه
لما سيأتي من شهادة التفريع على ذلك وفيه كلام سيجيء انشاء الله قوله ولذا اعترض
عليه المحقق آه قال المحقق على ما حكاه في المعالم وغيره ان كلا من الطائفتين يوجب
الرجوع الى قوله ويمنع الرجوع الى قول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع ثم انه
ليس كلام المحقق صريحا في انه فهم من كلام الشيخ التخيير الواقعي فان مقصوده في مقام
الاعتراض ان التخيير ايضا مثل الرجوع الى الاصل من حظر او اباحة في انه قد يتحقق

الطرح فيه من حيث الالتزام او العمل احتمالا او قطعا لانه لا بد فيه من الطرح وكونه
مستلزما له دائما ومن المعلوم اجتماع ذلك مع الحكم بالتخيير الظاهري وسيأتي توضيحه
عنقريب قوله وان انتصر للشيخ بعض آه هو سلطان المحققين في حاشيته على المعالم وتبعه
في القوانين والفصول قال فيها هذا انما هو في العمل اذ كل طائفة حكمت بحكم يمنع صحة قول
الاخر ولا ينافي ذلك تجويزها العمل بما قال الاخر لمن لا يظهر عليه الخطاء وان كان
خطاء في الواقع والحاصل ان التخيير في العمل ليس قولا ثالثا في المسئلة بل ليس قولا اصلا
في المسئلة وانما هو طريق العمل وكيفيته مع الجهل بالحكم نعم لو قال الشيخ ان الحكم الواقعي
في المسئلة التخيير لكان منافيا لقول الامام ع في حكم المسئلة لانه ع حكم معينا قطعا
في المسئلة والظاهر ان مراد الشيخ التخيير في العمل كما ذكرنا كيف وقد صرح به في عبارته
المنقولة فتامل انتهى قلت يمكن تقرير اولوية التخيير الظاهري من الرجوع الى الاصل
من حظر او اباحة ببيان النسب وهو ان الصور ثلث احديها صورة دوران الامر بين
الوجوب وغير التحريم وثانيتها صورة دوران الامر بين التحريم وغير الوجوب وثالثتها
صورة دوران الامر بين الوجوب والتحريم ففي الصورة الاولى لو رجعنا الى اصل
الاباحة وحصل منا الفعل في بعض الوقايع والترك في بعض الوقايع حصلت الموافقة
الاحتمالية التزاما وعملا والمخالفة ايضا كذلك فان قلنا بالاباحة بالمعنى الاخص
حصلت المخالفة القطعية الالتزامية في بعض صورها كما لا يخفى وان قلنا بالحظر في
الصورة المزبورة حصلت المخالفة الالتزامية القطعية في جميع صورها والمخالفة العملية
الاحتمالية وهذا بخلاف ما اذا رجعنا الى التخيير فان فيه المخالفة الالتزامية والعملية
الاحتمالية في جميع صورها واما في الصورة الثانية فلو رجعنا الى الاباحة حصلت
الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية التزاما وعملا لكن لو قلنا بالاباحة الخاصة
حصلت المخالفة الالتزامية القطعية في بعض صورها كالسابقة ولو رجعنا الى الحظر كان
فيه الموافقة الاحتمالية التزاما وعملا والمخالفة ايضا كذلك وكذلك اذا رجعنا
الى التخيير واما في الصورة الثالثة فلو اخذنا بالتخيير كان في كل واقعة موافقة احتمالية
التزامية وعملية وفي الواقعتين مع الفعل في احديهما والترك في الاخرى مخالفة

عمليّة قطعيّة مع الاخذ بما يمكن الاخذ به من قول الامام عليه السلام بخلاف ما لو اخذنا
بالاباحة فان فيه الاخذ بالمخالفة الالتزاميّة القطعيّة في كلّ واقعة والمخالفة القطعيّة
العمليّة في واقعتين من غير تعبّد بما يمكن الاخذ به واذا رجعنا الى الحظر كان فيه الموافقة
الاحتماليّة في كلّ واقعة والمخالفة القطعيّة العمليّة في واقعتين من غير تعبّد بما يمكن الاخذ
به هذا على تقدير شمول كلام الشيخ كما هو مقتضى اطلاقه تخييرا ورجوعا الى الاباحة والحظر
لجميع الصّور المزبورة قوله قال في العدّة واذا اختلفت الامّة آه عبارة العدّة هكذا واعلم
ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوّزنا كون المعصوم ع داخلا في كلّ واحد من
الفريقين فانّ ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك آه قوله ووجب التمسّك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة آه اشار بذلك الى ما ذكروا في مسئلة انّ الاشياء على الحظر
او الاباحة قبل العثور على الشّرع وفرضوا ذلك في الاشياء الخالية عن امارة المضرّة و
المشتملة على منفعة ما فلا بدّ من فرضها في صورة الدّوران بدوا بين الاباحة والحظر فقيل
بالاباحة وقيل بالحظر وقيل بالتوقّف ولا ريب انّ ذلك انّما ينطبق على الصّورة الثانية
من الصّور الثلث الّتي قدّمنا ذكرها وهي صورة دوران الامر بين التّحريم وغير الوجوب
دون غيرها من الصّور مع انّ كلام الشيخ مطلق شامل لجميع صور اختلاف الطّائفة على
قولين ويمكن دفع الاشكال المزبور بانّ مقصود القائل انه يطرح القولان راسا
وتفرض المسئلة كان لم يكن فيها قول اصلا فيتحقّق موضوع المسئلة المتنازع فيها ولذا
اورد عليه الشيخ انّ الفرض لا يعيّن الواقع مع العلم بانّ الامام ع مع احدى الطّائفتين
كيف يمكن اسقاطهما وفرض المسئلة كان لم يكن فيها قول اصلا قوله وهذا القول
ليس بقوى قال في العدّة وهذا المذهب ليس بقوى عندي لانّهم اذا اختلفوا على
قولين علم انّ قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانّه لا يجوز ان يكون قوله خارجا
عن القولين لانّ ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام
في جملة القولين كيف يجوز اطّراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ايضا
ان يتعيّن قول الامام ع ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل وذلك باطل
بالاتفاق قوله وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا قال في العدّة بعد ذلك ولا

يكون لاحدهما مزيّة على الآخر فانّا نكون مخيّرين في العمل بهما وهذا الّذي يقوى في نفسي
قوله وما ذكره من التفريع اقوى شاهد آه لا يخفى انّ فيه وان كان شهادة على ما ذكره من
التخيير الواقعي لكن تنظيره بالخبرين اذا تعارضا شاهد قوي على ارادة التخيير الظّاهري مع
انه لا يعقل التخيير الواقعي مع القطع بانّ الواقع امّا الوجوب وامّا الحرمة مثلا وقد فرض
في كلامه كون الامام ع مع احدهما قطعا فلا بدّ من حمل التفريع على الغفلة اذ هو
اهون من ارتكاب التخيير الواقعي الغير المعقول هذا ولكن المستفاد من بعض كلمات الشيخ
في العدّة هو ارادة التخيير الواقعي قال في هذا المقام بعد التّفريع المذكور فامّا اذا
اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الّذي بعده لانّ بالاجماع الاوّل علم قول
الامام ع في تلك المسئلة واذا علم علم انّه الحجّة فكلّ قول يخالفه يجب ان يحكم بفساده و
كذلك اذا اجمعوا على قولين فاحداث القول الثالث والرّابع ينبغي ان يكون فاسدا
لانّ قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرّابع بخلافه وقال في مقام بيان
كيفيّة العلم بالاجماع فان كان في الفريقين اقوام لا نعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم
مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما نكون فيها مخيّرين باي القولين شئنا اخذنا
ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الّذين لا ترجيح لاحدهما على الآخر وانّما قلنا ذلك
لانّه لو كان الحقّ في احدهما لوجب ان يكون ممّا يمكن الوصول اليه فلمّا لم يكن دلّ على انّه من
باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحقّ في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميّز ذلك
القول عن غيره فلا يجوز للامام المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبيّن الحقّ في
تلك المسئلة آه وقال في موضع آخر من المقام المذكور ولا ينقض هذا ما قدّمناه من
اختلاف الطّائفة على قولين ولا يكون لاحد القولين ترجيح على الآخر ولا دليل على
انّ المعصوم مع احدهما بان قلنا نكون مخيّرين من العمل باي القولين شئنا لانّ هذه
المسئلة مفروضة فيما اذا كان الحقّ فيما عند الامام ع دون غيره من الاقوال ويكون
من الامور المضيّقة وانّما يجوز ما قدّمناه اوّلا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه ولا
تنافي بين المسئلتين انتهى وانت خبير بانّ الالتزام بالتخيير الواقعي في غاية الاشكال
بل هو غير معقول ولا يمكن تصويره الّا من باب التّصويب وقد عرفت ممّا نقلنا من كلماته

فى اوائل حجية الظن عدم اباء بعض كلماته عن ذلك وتأويل هذه الكلمات ممكن والعلم عند الله تبارك وتعالى قوله فتأمل وجه التأمل منع كون ظاهر كلماتهم تمامها ذلك بل اطلاق يشمل الطرح من حيث الالتزام ايضا ويمكن ان يكون اشارة الى ما اشار اليه فى اول الكتاب من انه يلزم ارتكاب المخالفة القطعية فى واقعتين من غير تعبد لحكم ظاهرى والعقل كما يحكم بقبح المخالفة القطعية فى واقعة واحدة كذلك يحكم بقبحها فى واقعتين مع عدم التعبد بحكم ظاهرى ولا يرد ذلك على التخيير فانه وان كان مستلزما للمخالفة القطعية لكنه مع التعبد به فى مرحلة الظاهر يتدارك فوت الواقع به كالتخيير الظاهرى بين قولى مجتهدين تخييرا استمراريا وان قلنا بالتخيير البدوى دون الاستمرارى لا يلزم ذلك اصلا قوله ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة فى محتمل الحرمة آه لا يخفى ان مفاد قوله ع كل شيء لك حلال آه ان ما اشتبه حليته وحرمته ويحتمل ان يكون حلالا ويحتمل ان يكون حراما فهو حلال فى مرحلة الظاهر فلا يجرى فيما لا يحتمل حليته اصلا واصرح منه قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال بل وكذلك قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى فان مفاده ان ما احتمل اطلاقه وتحريمه يحكم باطلاقه فلا يشمل المقام اصلا حتى على رواية الشيخ او امر اذ يكون مفاده ان ما يحتمل اطلاقه وحرمته فهو لك مطلق حتى يرد نهى وما يحتمل اطلاقه ووجوبه فهو مطلق حتى يرد فيه امر ويمكن شموله لما احتمل اطلاقه ووجوبه وحرمته فيكون مفاده انه يحكم باطلاقه حتى يرد فيه نهى او امر بخصوصه وعلى اى تقدير فلا يشمل المقام بل وكذلك قوله ع الناس فى سعة ما لا يعلمون او لم يعلموا فانه انما يجرى فى موضع يحتمل فيه السعة والاباحة وانما الدليل العقلى الدال على نفى التكليف عما لا يعلم نوع التكليف فيه فلا يجرى فى المقام بل يحكم العقل بالعقاب على المخالفة القطعية مع عدم الالتزام بما يمكن الاخذ به من قول الشارع ويحكم ايضا بقبح انشاء الشارع الترخيص والاباحة فى مرحلة الظاهر من جهة ادائه الى الاذن فى المعصية والمخالفة القطعية فى واقعتين فلا بد من الاخذ به من قول الشارع من الوجوب فى صورة الفعل والتحريم فى صورة الترك فرارا عن المخالفة القطعية القبيحة مع عدم الالتزام بما يمكن الاخذ به مضافا الى ما عرفت من مطابقته للاحتياط من وجه من حيث ان فى الاخذ بالتخيير

الظاهرى موافقة عملية والتزامية احتمالية فى كل واقعة بخلاف ما لو اخذ بالاباحة قال فى الضوابط فى مسئلة افتراق الامة على قولين والتحقيق انه ان كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيوب وعدمه والا فينبغى التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد وعمله لم يجب عليه الافتاء بل وجوازه غير معلوم وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط فينبغى الاحتياط والجمع كالظهر والجمعة وان لم يمكن الحكم بالاحتياط فالحكم فيه هو التخيير البدوى لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير فى المسئلة فان القائل بالرجوع الى الاصل غير معلوم وان نسب الى بعض الاصحاب مضافا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط ح من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح لقول الامام قطعا بخلاف التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة والموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا فيما نحن فيه انتهى ومما ذكرنا يعلم عدم امكان التمسك باخبار نفى المؤاخذة عما لا يعلم وانها مختصة بما اذا احتمل الحلية والوجوب او الحلية والحرمة او الحلية والوجوب والحرمة ولا يشمل ما نحن فيه قوله نعم هذا الوجوب يحتاج الى دليل آه قد عرفت الدليل على التخيير فلا محيص عن الالتزام به قوله فاللازم هو التوقف آه قد عرفت ان اللازم هو التخيير مضافا الى عدم ذهاب احد اليه كما صرح به شيخنا المحقق فى الحاشية وقد ذكر المصنف فى اوائل الكتاب انهم فى المسئلة على قولين لا ثالث لهما التخيير وتعيين الاخذ بالحرمة وقد عرفت ما نقله الشيخ فى العدة فى مسئلة افتراق الطائفة على قولين من ان لهم قولين الرجوع الى الاصل والتخيير وعرفت ما فى الضوابط وفى المناهج والتحقيق انه ان اندرج احدهما تحت الاخر تعين اختياره للاجماع عليه واصالة عدم الزائد والا فان كان المقام مقام اشتغال الذمة تعين الاحتياط لاستدعائه العلم بالبرائة والا فالتخيير لعدم امكان الجمع ولا الطرح ولا التعيين قوله لما عن النهاية من ان الغالب فى الحرام آه قال فى النهاية اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب فى الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفى الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف

فعل الواجب انتهى ثم ان قوله لان الغالب في الحرمة آه لعله مبني على ان المفسدة اللازمة للفعل في الحرام اشد من المصلحة التي في تركه بخلاف الواجب فان المصلحة في فعله اشد من المفسدة التي في تركه وهذا المعنى مع كونه رجما بالغيب لا يلائمه ما ذكره في القوانين في دفعه بان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين وما سيذكره المصنف هنا في دفعه ايضا فان المستفاد من الجوابين ان مقصود المستدل ان في ترك الحرام دفع مفسدة فقط وفي فعل الواجب احراز مصلحة فقط فيكون التردد بينهما ويمكن ان يريد بقوله لان الغالب آه ان المصلحة قد تكون في نفس التكليف من دون ان يكون في الفعل مصلحة في الامر ومفسدة في النهي وقد يكون حسن التكليف تابعا للمصلحة والمفسدة في الفعل والغالب هو الثاني وقد ذكر قدس سره في باب الاوامر وغيره ان المصلحة قد يكون في نفس التكليف وقد تكون في المكلف به وعلى تقدير ارادته هذا المعنى يرد عليه ما ذكره المصنف وغيره في رده قوله ويشهد له ما ارسل عن آه وقد استشهد ايضا بقولهم عليهم السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال وفيه ان ظاهره وجود الحرام والحلال مع الاشتباه لا وجود احتمال الحلية والحرمة فينطبق على الشبهة المحصورة التحريمية التي حكموا بوجوب الاجتناب منها مع ان ما نحن فيه من احتمال الوجوب والحرمة خارج عن مدلول الخبر المذكور وقد اجاب في القوانين عن ذلك فقال وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وفيه نظر ظاهر ولعله اراد باصل الاباحة التخيير الذي دل عليه اخبار العلاج ولا يخلو عن بعد ويضعف بمنع الغلبة مع انه على تقدير ثبوت الغلبة لا دليل على حجيتها قوله ليس على سبيل الوجوب عند المشهور لكن في كشف اللثام ثم ظاهر الاكثر وصريح الاستبصار والسرائر وجوب الاستظهار عليها لظاهر الاخبار والاحتياط في العبادة وغيرها فان ترك العبادة عزيمة عليها على سبيل الوجوب نعم في المدارك الاستحباب مذهب عامة المتاخرين ونسبه الى المحقق ومن تاخر عنه وفي مفتاح الكرامة بعد نقل فتاوى فيه قال ونسبه في شرح المفاتيح الى المشهور ولعل المصنف اراد المشهور بين المتاخرين قوله اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة ليس المراد اجراء الاصلين فان الاصل الحكمي لا يجري مع جريان الاصل الموضوعي وعدم الحيض هي المرجع ان لم يكن مثبتا قوله فليس من دوران الامر

بين الواجب والحرام ومن المعلوم ان ما نحن فيه من قبيل دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذاتيين ولذا ذكر في اول الكتاب ان مورد التخيير انما هو فيما لا يمكن الاحتياط فيه ولا شك انه في صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة التشريعية يمكن الاحتياط بالفعل اذ يرتفع موضوع التشريع به كما لا يخفى ومن الغريب ما في كشف اللثام في باب صلوة الجمعة قال على ان الجمعة انما تجب في الغيبة تخييرا ففعلها مردد بين الحرمة والجواز وكل امر تردد بينهما وجب الاجتناب عنه حتى يعلم الجواز وهو ضروري عقلا ودينا وغاية الامر ان يتردد فعلها بين الوجوب عينا والحرمة والواجب في كل امر كذلك ايضا الاجتناب لان الاصل عدم الوجوب والناس في سعة مما لا يعلمون فالتارك لاحتمال الحرمة والجهل بالوجوب معذور بخلاف الفاعل لاحتماله الوجوب او ظنه مع احتماله الحرمة انتهى قوله ويضعف ما قبله وهو قوله لان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم ولعل مقصود المستدل ان عدم ارتكاب المنهي عنه اسهل من فعل الواجب ولما كان بناء الشرع على التسهيل فلا محالة يرجح الاسهل وفيه مع انه قد يكون الوجوب المحتمل توصليا يتاتى مع الغفلة ايضا منع كون الاسهلية مرجحة ولذا ذهب الاكثر الى ترجيح الخبر الناقل على المقرر نعم قد ورد في بعض اخبار العلاج التي ذكرها السيد الصدر في شرح الوافية تقديم الاسهل والاهنأ وان غفل عنه المصنف قدس سره وسياتي في بابه ان شاء الله قوله فظاهره فيما لا يحتمل الضرر بملاحظة قوله ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فانه كالصريح في ان عدم الدخول في الشبهة وعدم ارتكاب المشتبه ليس اقتحاما في الهلكة اصلا وان ارتكاب المشتبه اقتحام فيه ومن المعلوم ان هذا لا ياتي الا فيما احتمل فيه الحرمة وغير الوجوب قوله وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضا آه قال السيد قدس سره في شرح الوافية واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل آخر على حرمته من غير ترجيح وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح فحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة الى ان قال فا

قلت يجب كلا الفعلين وان اشتغال الذمّة يقيني وتحصيل البرائة اليقينية لازم
فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخرى مقدّمة لتحصيل البرائة الواجب
عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال ذمّته التخيير باحد الامرين تخييرا
لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعيّن فى الواقع المجهول عند المكلّف فلا نعم وبما يزعم
ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب
الواقعى فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعى على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبرائة
فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمّة باحدهما تخييرا واليقين بالبرائة من هذا التكليف يحصل
بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع امّا ممكن من غير لزوم الحرج المنفى فى الدين كالقصر والاتمام
وفعل الصلوتين وامّا ممتنع كالصوم والافطار واما الثانى فلا ريب ان حكمه التخيير واما
الاوّل فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب المحرّم الواقعى وعلى تقدير فعل واحد منهما
يكون فعل الواجب وترك المحرم محتملا معا كما ان عدمهما ايضا محتمل ولا ريب ان العاقل يختار
الثانى على الاوّل الى ان قال وقد ظهر بما قررنا انّه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب
الجمع او لاستحبابه لانّه موقوف على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله م خذ
بالحائط وغيره وقد اتضح خلافه انتهى وما ذكره من التمثيل وغيره وان كان محل نظر لكنّه
على كلّ تقدير صريح فى ان الحكم التخيير وان اخبار الاحتياط لا يجرى فى دوران الامر بين
المحذورين ولا ادرى من اين نقل المصنّف عنه ذلك قوله الا ان يقال ان احتمال ان يرد
آه هذا على راى الغير اذ قد سبق منه فى اوّل الكتاب فى باب التجرى وفى باب وجوب دفع
الضرر المظنون وفى باب دليل الانسداد المعروف ان الاحتمال لا يصادم حكم العقل
وانّما المانع هو وجدان المانع قوله فله العدول مطلقا يعنى سواء كان بانيا من اوّل الامر
على التخيير الاستمرارى ام لا او سواء كان بانيا من اوّل الامر على استمرار على ما اختاره ام لا
والظاهر هو الاوّل ويظهر من بعضهم الثانى ولعلّ وجه التفصيل بناء على المعنى الاوّل
انه مع البناء على التخيير الاستمرارى يجوز له العدول لعدم بنائه على بقائه على ما اختاره
اولا فلا يجوز له استصحاب المختار بل لابد له من التمسّك باستصحاب التخيير ولا يخفى ضعفه
ووجه التفصيل على المعنى الثانى ما قيل من انه لو لم يكن بانيا عليه بل لا يبالى بعدوله عمّا

اختاره اولا او يبنى عليه لم يكن مباليا بمخالفة الواقع تدريجا فى واقعتين والعقل لا يتفاوت
عنده فى قبح القصد الى المخالفة بين التدريجى منهما والدفعى بخلاف ما لو بنى على الاستمرار
ابتداء ثم بدا له العدول فانه وان خالف تدريجا الّا انه ليس عن عمد وبدونه لا قبح فيها اه
ولا يخفى ضعفه ايضا ويظهر من شيخنا المحقق ره ان القول بالتفصيل هو جريان استصحاب
المختار اذا بنى على الاستمرار على ما اختاره قال ره فيجرى استصحاب المختار مطلقا او اذا
كان بانيا على الاخذ والاستمرار على ما اختاره او استصحاب التخيير وانت خبير بانه خلاف
صريح العبارة حيث قال او مستمر فله العدول مطلقا او بشرط البناء على الاستمرار ولعلّه
حمل العبارة على البناء على الاستمرار على التخيير لا البناء على الاستمرار على ما اختاره
لكنه خلاف ما يظهر من عبارته فليتامل فى ذلك قوله بقاعدة الاحتياط يعنى قاعدة الاشتغال
عند الشك فى التخيير وتعيين الحكم المختار فان مقتضاها الحكم بتعيين الحكم المختار اذ
هو موجب لبرائة الذمّة يقينا بخلاف الاخذ بالتخيير الاستمرارى قوله فى مثل ذلك
يعنى فى مورد الالتزام بالحكم الظاهرى قوله بمعارضته باستصحاب التخيير الحاكم آه وجه
الحكومة كون الشك فى بقاء الحكم المختار مسببا عن الشك فى بقاء التخيير فاذا جرى الاصل
فى السبب لا يجرى فى المسبب وسيأتى تحقيقه فى باب الاستصحاب انشاء الله قوله
لما ذكرنا سابقا ولما هو اضعف منه واشار بقوله لما ذكرنا سابقا الى ما نقل عن العلامة
من ان الغالب فى النهى وجود مفسدة آه وان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء
الواجب اه والمراد بقوله ولما هو اضعف منه ما ذكره بعضهم فى وجه ترجيح النهى ان
دلالة النهى على التحريم اقوى من دلالة الامر على الوجوب وضعفه ظاهر ويمكن ان
يكون اشارة الى ما نقله فى القوانين من ان النهى اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع
الافراد بخلاف الامر قال وقد مرّ ما يضعفه فى مبحث تكرار النهى واشار به الى ما ذكره
هنالك من ان المسلم هو استلزام النهى انتفاء جميع الافراد فى الجملة وفى زمان يمكن
فعله فيه واما استلزامه لترك الجميع فى جميع الاوقات والازمان فلا كلا لا يخفى قوله
الا ان يدعى آه قد ذكر هذا الوجه لتوهين التمسك باستصحاب التخيير فى باب التعادل
والترجيح من غير ان يعقّبه بالتامل فيظهر منه كون هذا الاشكال مرضيا عند المصنّف

قدس سره قوله فتامل وجه التامل ان مبنى الاستصحاب على المسامحة العرفية لا على المداقة
الفلسفية فيمكن الحكم بعدم تغيير الموضوع بحسب العرف ولولا ذلك لاشكل التمسك
بالاستصحاب في كثير من الموارد قوله وعليه فاللازم الاستمرار لعدم جريان استصحاب التخيير
من جهة التغيير في الموضوع على ما هو مبنى الاشكال مضافا الى ان الشك فيه شك في المقتضي
ولا يجري الاستصحاب فيه على مذهبه على ما سيأتي في باب الاستصحاب فلا بد من
الاستمرار على ما اختاره لان حجيته فعلا مقطوع بها فيكون الشك في حجية الاخر والاصل
عدم حجيته بالمعنى المزبور في اوائل حجية الظن ويمكن التمسك فيه باستصحاب بقاء الحكم
المختار لما تقرر في محله من انه مع عدم جريان الاصل في السبب اذا لم يكن من قبيل الموضوع
للاخر يجري الاستصحاب في المسبب الا ان يستشكل فيه ايضا بكونه شكا في المقتضي لا
في الرافع قوله لاصالة عدم الزوجية آه ومع جريان الاصل الموضوعي يرتفع الشك في
الحكم في مرحلة الظاهر فيحكم بتحريم الوطي فقوله واصالة عدم وجوب الوطي ليس اصلا على حدة
بل الحكم بعدم الوجوب من جهة الاصل الموضوعي المذكور او انه على راي الغير قوله جمعا
فباصالة عدم الحلف على شربه ينتفي الوجوب فيبقى الشك في التحريم فيرتفع باصل
البرائة والاباحة وهذا بخلاف المثال الاول لان معنى اصالة عدم الزوجية كونها
اجنبية بناء على ان معناها كونها غير مزوجة قوله واشتبه حال زيد آه ولشرط في
المثال عدم العلم بالحالة السابقة اذ مع العلم بها يجري الاستصحاب ولا يترتب عليه
الحكم الذي سيذكره من التوقف وعدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر قوله وليس
فيه مخالفة عملية لان الواقعة واحدة والمخالفة القطعية انما تحصل مع تعدد الوقايع
وكونه فاعلا في بعضها وتاركا في البعض الآخر قوله الا ان لجراء ادلة البرائة نعم لو شك في
حكم مترتب على خصوص الاستحباب او الكراهة بل الاباحة الخاصة يجري فيه اصل
العدم وان لم يجر اصل البرائة قوله وحكي عن ظاهر بعض جوازها ولعله صاحب القوانين
قال قدس سره في باب الادلة العقلية في مبحث اصل البرائة فان قلت اذا جعلت
المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج الى
ان قال قلت اولا نقول برائه لا دليل عقلا ولا شرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع

على بطلانه والقائل به موجود كما ستشير اليه لكن ذكر في الجواب الثاني نعم يثبت اشتغال الذمة
بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب
بالارتكاب فليتامل وجعل وجهه في الحاشية امكان القول بان جعل الذمة مشغولة
ايضا حرام فيتم القول بالحرمة ح وقال في باب مقدمة الواجب في التنبيه الثاني وكيف ما
كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا ابقى منه مقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا
يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيئ في اواخر الكتاب انشاء الله وفي الدرة النجفية نقل
عن المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية والمحدث الكاشاني حل الجميع ونقل في القوانين
عن العلامة المجلسي اقوالا في ذلك منها جواز ارتكاب الكل قال قال العلامة المجلسي في
الاربعين بعد ذكر هذه الرواية يعني رواية قطيع الغنم المتضمنة للقرعة ان هذا الخبر
يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب
وهو مؤيد بالاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع
من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الا الاخير فانه عند التصرف فيه
يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار
المستفيضة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه و
هذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك
المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور و
لتفصيل الكلام فيه مقام اخر انتهى كلامه ومنه يعلم ان اقتصار المصنف على قوله وحكي
عن ظاهر بعض جوازها ليس بجيد وفي الضوابط ذكر في المسئلة احتمالات قال فنقول في
كلا القسمين من المزجي وغيره انه يحتمل ان لا يكون تكليف ح سواء ارتكب دفعة او
تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب تدريجا لا دفعة ويحتمل وجوب القرعة وجوبا شرطيا
لا نفسيا حتى يستلزم العقاب وان ترك الجميع ويحتمل وجوب الاجتناب عن قدر الحرام
وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي
من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يعاقب اذا ارتكب البعض الا اذا صادف الحرام
الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب البعض

كان معاقبا وان لم يصادف الحرام الواقعي ثم قال فالاظهر في النظر هو الاحتمال الاخير
وماسواه فاسد انتهى قوله مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا لخرج آه لا يخفى ان
القائل بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية لا المعلومة لو قال بعدم وجوب
الاجتناب عن الخمر مع عدم العلم التفصيلي لا يلزمه الحكم بكونها حلالا لاراقة لامكان
كون العلم التفصيلي عنده شرطا للتنجز فمع عدمه يكون حراما في الواقع ولا يكون منجزا
نعم يمكن تتميم المطلب بما سيأتي عن قريب ولعله مراده وان كان خلاف ظاهر هذه
العبارة قوله فلا يدل على ماذكرت آه لا يخفى ان ظاهر هذا الحديث الشريف مثل الحديث
الآتي الذي اعترف المصنف بظهوره كون الشيء المشكوك حلالا حتى تعلم حرمته بتخصه
فتدل على كون كل واحد من المشتبهين حلالا حتى يكون الحرام منهما معلوما فعرفته
الاناء بكونه اناء زيد لا يكفي في كون الحرام معروفا بتشخصه مع ان الشبهة المحصورة لا تنحصر
في كون النجس معنونا بعنوان كونه لزيد وغير ذلك من العنوانات قوله والنص على خلافه
يعني اجتنب عن الخمر مثلا فان الخمر مثلا اسم للخمر النفس الامري فلا بد من الحكم بثبوت
الحرمة لها مع قطع النظر عن العلم والجهل قوله حتى نفسر هذه الاخبار لان الحلية فيها
مغياة بغاية العلم فلا بد ان تكون حكما ظاهريا والحكم الظاهري لا يثبت الا في مورد الشك
في الحكم الواقعي فلا بد ان يكون للمشكوك حكما في مرحلة الواقع فيلزم الحكم بالحرمة الواقعية
لما هو خمر في الواقع ولا يمكن الحكم بحلية كلا المشتبهين في الواقع قوله الى معذورية المحكوم
الجاهل كما في اصل البرائة ان قلنا به من باب حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فانه انما
يحكم بالمعذورية على التقدير المزبور وليس فيه انشاء اباحة بخلاف ما اذا قلنا به من باب
الاخبار فان فيها انشاء الاباحة فلا بد من الحكم فيه على التقدير المزبور بالبدلية كما هو
مفاد الوجه الثاني قوله والى بدلية الحكم الظاهري بمعنى كون المصلحة في سلوكه بحيث
يتدارك بها فوت الواقع كما في اصل البرائة على التقدير الثاني وكما في الاستصحاب
وكما في الطرق الظاهرية بناء على حجيتها من باب السببية المحضة او من باب السببية و
الطريقية معا قوله او كونه طريقا مجعولا اليه بمعنى كون حجيته من باب كونه دائم المطابقة
او غالب المطابقة او اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف في نظر الشارع العالم

بالغيب وهذا احد الاقوال في الطرق الظاهرية المجعولة قوله على الوجهين الاولين
عدم ذكر هذا الكلام لانه يوهم خروج مثل الاستصحاب عن الوجوه المذكورة مع ان
مفاده حكم ظاهري ولا بد فيه من الالتزام بالوجه الثاني وهو بدلية الحكم الظاهري عن
الواقع هذا على تقدير كونه اصلا تعبديا حجة من باب الاخبار كما هو ظاهر الحق واما على
تقدير كونه امارة ناظرا الى الواقع فيكون داخلا في الوجه الثاني او الثالث المتطرقين في
الادلة والامارات قوله فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين فلا بد من رفع اليد عن
احدهما والالتزام بوجود الآخر فان رفع اليد عن الحكم الظاهري وقيل بعدم انشائه
كان هو المطلوب وان رفع اليد عن الحكم الواقعي المزبور فلا بد من الالتزام بكون الحكم بالاباحة
واقعيا لعدم معقولية ثبوت الحكم الظاهري المجعول في مورد الشك مع عدم الحكم الواقعي
وهو التزام بكون وجوب الاجتناب عن الخمر غير ثابت في الواقع وهو ما ذكره من اللازم
قوله فاذن الشارع في فعله منافٍ في حكم العقل آه فجعل الاباحة لكلا المشتبهين وان لم ينافِ
الحكم الواقعي اعني وجوب الاجتناب عن اناء زيد من حيث هو لعدم اتحاد المرتبة لكن
مع العلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد يحكم العقل بوجوب اجتناب احدهما فرارا عن المخالفة
القطعية وحكم الشارع بجواز ارتكاب كليهما منافٍ لهذا الحكم العقلي القطعي قوله قلت اذن
الشارع في احد المشتبهين الاولى ان يقال ان حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية حكم تنجيزي
لا تعليقي لا يفرق فيه بين المخالفة دفعة او تدريجا وليس هذا الحكم مبنيا على حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل كما يوهمه العبارة ولعل مقصود المصنف ان العقل يحكم بوجوب
الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل فكيف ان كان
الضرر مقطوعا به ومع ملاحظته يرتفع السؤال فيكون محصل مطلبه التنبيه بالادنى
على الاعلى قوله نعم لو اذن الشارع غرض المصنف من هذا الكلام ان حكم العقل بوجوب
الاجتناب عن كلا المشتبهين تعليقي قابل لورود حكم من الشارع على خلافه بخلاف حكمه
التنجيزي بحرمة المخالفة القطعية فانه حكم تنجيزي ليس قابلا لورود حكم من الشارع على
خلافه قوله لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب من الآخر بدلا ظاهريا آه لا يحتاج الى

حكم الشارع بالاجتناب بامر اخر وجعله بدلاً بل العقل الحاكم بوجوب دفع الضرر يحكم به
فانه يحكم بوجوب الاجتناب عن كليهما دفعاً للضرر المحتمل فاذا ثبت حكم الشارع بجواز
ارتكاب احدهما انتفى موضوع حكم العقل المزبور وبقي حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع
فيجب الاجتناب عن احدهما فراراً عن المخالفة القطعية وح يحكم العقل باجتزاء الشارع
باجتناب احدهما وكونه بدلاً عن الواقع من غير احتياج الى حكم الشارع بذلك ولعل مراد
المصنف من حكم الشارع هو الاعم من التأسيس والامضاء قوله ومعناه المنع عن فعله بعده
آه يعني ومعنى المنع عن الاخر بدلاً عن المحرم الواقعي هو المنع عن فعله دائماً بعد ارتكاب
احدهما ولا يكفي المنع عن فعله حين ارتكابه قوله في مثل ذلك يعني في التكليف بالترك
قوله والمسلم منه ما اذا لم يسبق بالتكليف المعين آه مثال الاول لصورة دوران الامر بين
المحذورين من الوجوب والحرمة ومثال الثاني صورة كون التكليف الوجوبي معلوماً و
شك في تعلقه بالظهر او الجمعة مثلاً فانه يمكن الحكم بالتخيير الاستمراري في الصورتين وجعل
المأخوذ به فعلاً او تركاً في الاولى وظهراً او جمعة في الثانية بدلاً عن الحكم الواقعي الثابت
على تقدير فوته بل لابد ان يكون كذلك والا لغى جعل الحكم الظاهري بالتخيير الاستمراري
بخلاف المقام فان المتروك في زمان فعل الاخر لا يمكن ان يكون بدلاً عن الحرام الواقعي
على تقدير ثبوته وانما الصالح لها التركيك بعد فعل الاخر مستمراً دائماً لكن يشكل بان
المانع ليس الا المخالفة القطعية وهي حاصلة في المقامين وان صلح الحكم الظاهري لرفع
قبحها فلا يفرق بينهما ايضاً ويمكن ان يقال بالفرق بين المقامين فانه في الصورتين حصل
من المكلف في كل واقعة اطاعة احتمالية ومخالفة احتمالية بخلاف المقام فان الحاصل منه
في كل واقعة مخالفة احتمالية من دون حصول اطاعة احتمالية لعدم تحقق الاطاعة في
المباح وكذا الحاصل منه في الواقعتين مخالفة قطعية من دون حصول اطاعة قطعية
لما ذكر وفيه انه لا يصلح فارقاً بين المقامين لان في كل واقعة موافقة احتمالية ومخالفة
احتمالية وان لم يصدق الاطاعة في المقام وفي الواقعتين مخالفة قطعية فلا فرق وقد
يفرق بين المقامين ايضاً بان الالتزام بالتخيير في مرحلة الظاهر يرفع قبح المخالفة القطعية
ولكن لا دليل في المقام من الشبهة التحريمية المحصورة على التخيير وبدونه يمنع العقل من

جواز الارتكاب وفيه ما سيجيء من امكان الالتزام بالتخيير فتامل قوله فان قلت هذا
ايراد على اصل المطلب لا على ما ذكره عن قريب كما هو واضح قوله اي فرق بين قوله اقرار
العقلاء آه مع ان المقام اولى لسقوط الطريقين المتعارضين عن الطريقية مع العلم الاجمالي
بخلاف الاصل التعبدي قوله في موضع يحكم بتنصيفهما اذا تحالفا او نكل كلاهما عن
و لم يكن لاحدهما بينة او كان لكليهما بينة مع عدم الترجيح قوله وانفساخ البيع قد ذكرنا
في اول الكتاب ان ذكر انفساخ البيع في مقام الاشكال ليس بجيد لانه مع انفساخه
يرتفع الاشكال ولذا ذكر الانفساخ في اول الكتاب من جملة المحامل لرفع الاشكال قوله
بل تفصيلي في بعض الفروض في اخذ المشتري للثمن في صورة الاختلاف في المبيع وفي
اخذ البايع المبيع في صورة الاختلاف في الثمن قوله فسيجيء وجه جواز المخالفة فيهما اما
بادعاء خروج بعض اطراف الشبهة الغير المحصورة عن محل الابتلاء دائماً واما بادعاء
تنزيل العرف العلم الاجمالي فيها منزلة عدمه في التاثير واما الغير ذلك ولكن سيجيء
ان التحقيق فيها عدم جواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة فلعل ما ذكره هنا
مبني على مذهب الغير وسيجيء نسبة المصنف جواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة
الى ظاهرهم قوله واما الحاكم فوظيفته آه اذ الحاكم معين لتكليف كل واحد منهما والاقرار
طريق الى ثبوت الحق وانفاذه في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح والمرتب للاثار في الحقيقة
هو المقر له والفرض احتمال صدقه وعدم العلم التفصيلي بكذب المعين من الشخصين
المقر لهما وليس الحاكم هو الاخذ لنفسه حتى يخالف علمه الاجمالي غاية الامر ان الاقرار
للاول لما كان اقراراً بلا معارض حكم بالعين للمقر له الاول والاقرار الثاني
اقرار مع المعارض حكم بقيمته جمعاً بين الحقين الظاهريين الثابت لهما بالاقرار نعم لو علم
الحاكم بكذب احد المقر لهما معيناً او علم احدهما بكذبه ولم يحتمل كونه محقاً لا يجوز للحاكم
الاعطاء ولا له الاخذ قوله في دخول المسجد وفي غيره من الاثار الشرعية فما ذكره من
باب المثال قوله فلا نسلم جواز اخذه لهما لعدم جواز المخالفة القطعية قوله ولا شيء منهما
لوجوب الموافقة القطعية والاحتياط بناء على ما يحققه في المقام الثاني قوله الا اذا
تواقل آه بان يكون موضوع البيع والصلح وسائر النواقل الشرعية وغيرها هو الاعم

من الملك الظاهري والواقعي فما يكون ملكا للبايع بحسب الظاهر يكون بعد البيع ملكا واقعيا
للمشتري ويترتب عليه جميع اثار الملكيّة الواقعية وكذلك المشتري وكذا في غير موارد النقل
والانتقال كالاقتداء والزوجيّة وغيرهما قوله او يحمل على حصر المذكر آه او يحمل على الانسلاخ
حين يجوز قوله ومنه يظهر ان الزام القائلين آه ردّ على صاحب الفصول حيث قال اذ فتح
هذا الباب تؤدّي الى دفع العصمة عن الاموال والفروج والاماء الى ان قال وكذا لو اراد
وطي اجنبية جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها
كرّر ذلك الى ان يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس او على صاحب الحدائق في الدرة
النجفية حيث قال في مقام الزام القائلين بجواز الارتكاب وهذا من قبيل ما ذهب اليه
ابو حنيفة من ان السارق والغاصب يملكان ما اخذاه بتغييره عمّا كان عليه كجعل الحنطة
دقيقا ثم ذكر اشتباه الاجنبية بزوجة الرجل آه قوله وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب
لكنه قدّس سره اختار فيها عدم وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين تبعا للشيخ المقدس
الاردبيلي وتبعهما جماعة من المتاخرين على ما في الدرة النجفية قوله وعن المحقق المقدس الكاظمي
قد نقل في الدرة النجفية عن الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في المختلف دعوى
الاجماع صريحا في مسئلة الانائين المشتبهين لا مطلقا قوله قلت اصالة الحل غير جارية
هنا بعد فرض آه قد اعترف المصنّف قدّس سره بان حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية
ليس مثل حكمه بحرمة المخالفة القطعيّة في كونه تنجيزيا غير قابل للتدارك وعليه فيمكن
للشارع الحكم بالاباحة في واحد من المشتبهين لاجل الاشتمال على مصلحة يتدارك بها
فوت الواقع لو اتفق ونحن ندعي ان اخبار الحلية مثل قوله ع كل شيء لك حلال ونحوه تدل
على حلية كل ما لم يعلم حكمه بالتفصيل كما اشرنا اليه في بعض الحواشي السابقة غاية الامر
عدم امكان الحكم بحلية كلا المشتبهين لاجل حرمة المخالفة القطعية التي دل عليها العقل
منجزا او بحكم الاجماع فيحكم بالاباحة تخييرا لاجل الجمع بين قوله ع كل شيء لك حلال و
حكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة فالحكم بالتخيير ليس لاجل استعمال قوله ع كل شيء
لك حلال في التخيير والتعيين بالنسبة الى الشبهة المجرّدة والشبهة المقرونة بالعلم
الاجمالي حتى يقال انه غير جاير في استعمال واحد لا لما ذكره المصنّف في قوله فان

قوله كل شيء لك حلال ونحوه ليستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة لا حتى يرد بما
ذكره بقوله قلت الظاهر من الاخبار المذكورة البناء آه بل لانه نتيجة الجمع بين قوله ع كل
شيء لك وحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة ونظير ذلك ما سيذكره في باب التعادل
والترجيح ان الخبر مثلا اذا كان حجّة من باب السببيّة يكون الحكم في صورة التعارض هو
التخيير لاشتمال كل من المتعارضين على مصلحة ملزمة وانّما منع من الجمع بينهما عدم القدرة
عليه وانّه ليس التخيير من جهة استعمال الامر فيه بل من جهة انه نتيجة وجوب العمل لكل
منهما مع القدرة ومنه قوله اكرم العلماء وانقذ كل غريق في صورة التزاحم وعدم القدرة
على الجمع ونظيره من بعض الجهات ما ذكروا انّ الواجب الكفائي يصير عينيا مع الانحصار
والتخيير تعيينيا بالعرض وغير ذلك ولعلّ هذا كله من باب الدلالة الالتزامية اللفظية
او العقليّة ولعلّنا نوضحه في ذلك المبحث انشاء الله قوله لان مقتضى العقل في الاشتغال
اليقيني آه لاخفاء في ان اخبار البرائة على تقدير ظهورها في العلم التفصيلي واردة على
قاعدة الاحتياط موجبة لتدارك فوت الواقع ان اتفق او حكم العقل في موضوع احتمال
الضرر الغير المتدارك على ما مرّ غير مرة غاية الامر رفع اليد عن الاباحة في واحد من
المشتبهين لاجل الحكم القطعي المنجز على حرمة المخالفة القطعيّة واما الحكم بوجوب الاحتياط
فلا يمكن كونه مانعا بعد فرض كونه تعليقيا بالنسبة اليه كما اعترف به المصنّف قدّس
سره هذا على تقدير حمل كلام المصنّف على كون حكم العقل بالاحتياط مانعا عن الرجوع
الى ادلة البرائة والاباحة واما على تقدير حمله على كون الغاية اعم من العلم الاجمالي
والتفصيلي فلا يجوز الرّجوع الى اصل الاباحة لا في احدهما معيّنا ولا في احدهما مخيّرا
كما هو الظاهر بقرينة ما سلف منه وسياتي التصريح به في باب الاستصحاب فيرد
ما سلف منا في الحاشية السّابقة فراجع قوله وسيجيء في باب الاستصحاب ايضا ان الحكم
آه الظاهر ان هذا جواب اخر كما صرّح به شيخنا قدّس سره في مجلس البحث والحاشية فلعلّ
الجواب الاوّل اشارة الى منع كون المقام من قبيل تعارض الاصلين من جهة منع العلم
الاجمالي عن جريانه مطلقا حتّى يتطرق فيه احتمال التخيير والثاني الى انه على تقدير كونه
من قبيله من جهة فرض عدم منع العلم الاجمالي عن جريانه لا يجري فيه التخيير لما ذكره في

باب الاستصحاب ان الحكم في تعارض الاصلين مع عدم كون احدهما سببيا والاخر
مسببيا الموجب لحكومة الاول على الثاني هو التساقط وفيه انه سيجيء في باب الاستصحاب
وغيره ان الحكم في تعارض كل شيئين يكونان حجتين من باب السببية سواء كانا اصلين
او دليلين هو التخيير لا التساقط وان الحكم بالتساقط في الاستصحابين المتعارضين من
جهة ان اليقين فيه اعم من الاجمالي والتفصيلي المانع من الرجوع الى الاستصحاب مطلقا
قال في باب الاستصحاب الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا لما
ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل
حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل في المتعارضين التخيير
اذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا الطريقية بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض
احد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لان قوله لا تنقض اليقين بالشك
ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين فاذا فرض
اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة
النقض بالشك ولا ابقاء احدهما المعين واما احدهما المخير فليس من افراد العام انتهى المحصل
منه وذكر في باب التعادل والترجيح ان الخبر اذا كان حجة من باب السببية يكون الحكم في مقام
التعارض هو التخيير لا التساقط ولا يخفى ان ما ذكره في باب الاستصحاب مخالف للجواب الثاني
الذي ذكره هنا مع فرض عدم كون العلم الاجمالي مانعا من جريان الاصل فالحوالة ليست
في محلها وظهر النظر فيما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في هذا المقام ايضا قوله فان قلت قوله
كل شيء لك حلال آه هذا السؤال انما يقرر على تقدير عدم منع العلم الاجمالي عن الرجوع الى
اصالة البرائة في الجملة وتوضيحه انه لا مانع من الرجوع الى اصالة الاباحة في واحد من
المشتبهين على سبيل التخيير على التقدير المزبور الا كون اللفظ مستعملا في المعينين لتعين اي
في الشبهات البدوية والتخيير في الشبهات المحصورة وهو ليس بلازم لانا ندعي كون اللفظ
مستعملا في معنى واحد ومدلول فارد وهو البناء على كون محتمل الحرمة والحلية حلالا
وكونه موضوعا محللا بحيث يترتب عليه جميع اثار الحلية الواقعية غاية الامر ان البناء
على كون المشكوك حلالا والغاء احتمال الحرمة فيه في الشبهة المحصورة مستلزم عقلا

للبناء على كون الطرف الاخر حراما لاجل العلم الاجمالي وكون الشك فيه واحدا اذ ليس
فيهما الا احتمال كون هذا حلالا والاخر حراما او بالعكس فالمستعمل فيه في كلا الموضعين هو
البناء على الحلية والغاء احتمال الحرمة والبناء على حرمة الطرف الاخر انما جاء من الخارج
من جهة الاستلزام العقلي من جهة العلم الاجمالي ولما لم يكن البناء على الحلية في احدهما
المستلزم للبناء على الحرمة في الطرف الاخر اولى من العكس فلا محالة يحكم بالتخيير قوله قلت
يمكن الجواب بثلثة اوجه الاول ان مفاد البرائة ليس ترتيب جميع اثار الواقع والبناء على
كون المشكوك حلالا مثلا اذ من الواضح انه مفاد الدليل دون الاصل اذ معنى حجية الخبر
مثلا ترتيب جميع اثار الواقع على مؤداه وجعله الواقع بناء وتنزيلا بخلاف مثل اصل
البرائة بل ليس مثل الاستصحاب الذي فيه ترتيب اثار الواقع وان كان غير ناظر اليه
او غير معتبر من جهته وان كان ناظرا والثاني انه على تقدير كون مفاده ترتيب اثار الواقع
اجمع فلازمه البناء على ذلك في كل شك ولا شك ان في الشبهة المحصورة شكين لا شكا
واحدا لان في كل واحد من الطرفين احتمال الحلية والحرمة والبناء على ترتيب اثار
الحلية الواقعية في كلا الطرفين يستلزم المخالفة القطعية وهو مع انه غير جائز لا يلتزم به الخصم
ايضا والثالث انه على تقدير كون الشك واحدا وكون مفاد اخبار البرائة ترتيب جميع
الاثار فلا شك ان المراد ترتيب جميع الاثار الشرعية ولا ريب ان استلزام حلية احدهما
لحرمة الاخر ليس من جهة الشرع بل من باب حكم العقل والاثر العقلي لا يترتب على مجرى
البرائة وانطباق هذه الاجوبة على العبارة لا يخلو عن اشكال فلعله اراد من الاول هو
الاول ومن قوله لو سلم فظاهرها البناء آه الجواب الثاني اذ هو لا يكون جوابا حتى ينزل على
ما ذكرنا من منع وحدة الشك ومن قوله وليس الامر بالبناء في كون احد المشتبهين آه هو الجواب
الثالث الذي ذكرنا فليتدبر في ذلك هذا ولكن الحق في الجواب على مذاقه قدس سره ان
ما ذكر في السؤال مبني على عدم كون العلم الاجمالي مانعا وقد تقرر سابقا كونه مانعا
من الرجوع الى الاصل مطلقا من جهة كون الغاية اعم من العلم الاجمالي والتفصيلي وقد
سبق عنه قريبا ما علقناه في بعض الحواشي السابقة فراجع قوله اما ان لا يشمل شيئا من
المشتبهين آه توضيحه ان اخبار البرائة اما ان لا يشمل شيئا من المشتبهين فيكون الحكم هو

وجوب الاحتياط والاجتناب عن كلا المشتبهين وهو المطلوب واما ان يكون شاملا
لكلا المشتبهين فيلزم جواز المخالفة القطعية التي دل العقل والنقل على حرمتها واعترف
به الخصم ايضا وفيه انا نقول بانها تكون شاملة لكلا المشتبهين لكنا نرفع اليد عنها بالنسبة
اليهما لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية ولكن نعمل بها في غير موردها لعدم المعارض
فتكون النتيجة الرجوع الى الاباحة تخييرا كما هو الحكم في كل شيئين تعارضا وكانا حجتين من
باب السببية والتعبد ولعل المستدل اراد ذلك فلا يرد عليه ماذكره قدس سره قوله فلم
يدل دليل عليه لان ارتكاب الحرام الواقعي اذا لم تكن حراما فتحصيل العلم بارتكابه بعده
لم يدل دليل عليه الا ترى انه يجوز في الشبهات الموضوعية تحصيل الجزم بالحرمة بعد الارتكاب
بل قبله ايضا غاية الامر عدم جواز الارتكاب بعد حصول الجزم والظاهر انه اراد الشق
الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد ان الممنوع منه عقلا آه وح لا غبار عليه كما سنبين
قوله ففيه مع اطباق العقلاء بل العلماء كما حكي آه لا يخفى ان القائل بجواز الارتكاب يقول
بان تحصيل العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير واجب حتى يجب اجتناب الجميع من باب
المقدمة بل المسلم حرمة المخالفة القطعية فاين وجوب ذي المقدمة حتى يجب الاجتناب
عن الجميع مقدمة فاطباق العقلاء بل العلماء على وجوب المقدمة العلمية لا يمنع القول
المذكور مع ان الاجماع على وجوب المقدمة العلمية على تقدير كون صورة العلم الاجمالي
التي هي مفروض المقام من قبيلها ممنوع فقد عرفت ذهاب جمع على عدم وجوب الموافقة
القطعية وذهب السيد ابن طاوس في باب الصلوة مع اشتباه القبلة وفي المقام
كما حكي الى وجوب القرعة قال في مطارح الانظار وهل المقدمة العلمية داخلة في حريم
الخلاف مطلقا او فيما اذا كانت خارجة عن حقيقة الواجب كغسل جزء من الرأس ومسح
جزء من الكعبين وغير ذلك واما اذا كانت مما يحتمل مدخليتها في حقيقة الواجب شرطا
او شطرا او من جهة احتمال كونها نفس الواجب فلا خلاف فيها وتكون خارجة عن النزاع
مطلقا لقطع العقل بوجوبها مطلقا وجوه بل اقوال ثم قال والتحقيق ان المراد لو كان هو
الطلب الحتمي الذي يكشف عنه العقل من دون مدخلية للثواب والعقاب فلا ينبغي
النزاع في وجوبها بهذا المعنى انتهى وبالجملة فالمقام ليس من قبيل ما ذكره القائل

المزبور نظرا الى عدم الدليل عنده على تحصيل العلم بالواجب في مثل المقام بعد دلالة قوله
كل شيء لك حلال على ثبوت الحلية في مرحلة الظاهر لبعض اطراف الشبهة وكونه كاشفا عن
التدارك لما فات من الواقع ووروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وعلى تقدير
كونه من قبيله فالاجماع على وجوبه ممنوع عنده والاجماع المنقول ليس بحجة ومنه يعرف النظر
فيما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في مقام توضيح كلام المصنف حيث قال لا يخفى عليك بداهة
استقلال العقل وحكم العقلاء كافة قاطبة بوجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد ثبوت
اشتغال الذمة بالامر المردد الى آخر ما افاده قدس سره قوله وان اريد حرمة المخالفة
التي يتعلق العلم بها بعدها آه قد اورد عليه شيخنا قدس سره في الحاشية بان حرمة المخالفة
القطعية مسلمة عنده فكيف منعها في هذا المقام قال قدس سره وكلما تاملت لم يظهر لي
ما يدفع به الاشكال والتدافع بين كلاميه قدس سره قلت يمكن دفع الاشكال المذكور
عن المصنف ره بان المخالفة حرام عند المصنف ويكون القطع طريقا اليها وموجبا لتنجز
حرمتها على المكلف واما عند المستدل فليست المخالفة محرمة في نفسها بل بشرط العلم
بان يكون العلم تمام الموضوع او قيدا له لقوله لا استلزامه العلم بالحرام وهو بعينه العلم
حرام لكن يرد على المصنف بان مراد المستدل يمكن ايضا ان يكون ما ذهب اليه ره
بداهة قيام الامارات والاصول الشرعية مقام القطع وح فلا يرد عليه ما اورده
المصنف قدس سره والله العالم قوله فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب
الحرام يمكن ان يريد المستدل ما ذكرنا سابقا من ان ضم الجزء الاخير لما كان موجبا
للمخالفة القطعية فلا يجوز من جهة حرمة المخالفة القطعية كما تسلمها المصنف وغيره
وليس مراده كون مجرد العلم بارتكاب الحرام حراما حتى يرد عليه ما ذكره المصنف ره قوله
الثاني ما دل على جواز تناول الشبهة المحصورة آه هذا الوجه مشترك مع الوجه الاول
في كونه استدلالا بالاخبار وفي الاحتياج الى الضميمة يعني حكم العقل بقبح المخالفة
القطعية ويفترق عنه في كونه استدلالا بالاخبار الخاصة الواردة في الشبهة المحصورة
بخلاف الاول وفي كونه سالما عن محذور استعمال اللفظ في المعنيين التخيير والتعيين
بخلاف الوجه الاول على ما زعمه المصنف قدس سره قوله اصاب مالا من عمال بني

امية وفى بعض النسخ من عمل بنى امية وهو الموجود فى الدرة النجفية وعلى هذه النسخة
تكون الرواية صريحة فى كون الرجل من عمال بنى امية وان اكتساب المال من جهة ذلك
وعلى الاولى يحتمل ان يكون اصابة المال من جهة كونه عاملا لاحد من عمالهم فيكون
اصابة المال من جهة ذلك وان يكون اصابة المال من غير جهة ذلك فيحتمل ان يكون اخذ
المال من باب الصدقة او الهدية او الجائزة او غير ذلك والظاهر احد الوجهين الاولين
لقوله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة الظاهر بل الصريح فى كون جميع امواله محرمة كما اعترف
به صاحب الحدائق قوله وليس فيه دلالة على جواز التصرف فى الجميع اذ السؤال انما
هو فى حكم ما فعله من التصدق وصلة القرابة والحج والجواب ايضا لابد ان ينزل على ما ذكره
فى السؤال فيكون حكم الباقى من الاموال من حيث التحريم والتحليل مسكوتا عنه فى
السؤال والجواب قوله وهو مقتض بنفسه آه لا يخفى ان ما دل على وجوب الاجتناب عن
الحرام الواقعى لا تقتضى بنفسه حرمة المخالفة القطعية بل انما هى بحكم العقل القطعى المنجز فلا
ضرب فى قوله بنفسه وكلمة الواو ومن جهة حكم العقل وان كان هو لا يصلح الخلل فى العبارة
ايضا لان حرمة المخالفة القطعية ليست من جهة حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية
فحق العبارة ان يقال وهو مقتض من جهة حكم العقل بقبح المخالفة القطعية لحرمة التصرف
فى الكل ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف فى البعض ايضا قوله و
الجواب عن هذا الخبر وقد اجاب عنه فى الدرة النجفية بانه معارض بالاخبار المعتضدة
بعمل الاصحاب قديما وحديثا الدالة على وجوب الخمس فيما هذا شانه اذا لم يعلم صاحبه
ولا قدره وح فالواجب حمله على مدلولها حمل المطلق على المقيد قال ويحتمل ايضا و
لعله الاقرب ان الامام ع نظر الى ما صرفه فى وجوه البر والخيرات وعرف بقرينة المقام
انه قد بلغ الخمس وزاد عليه فنفى الباس عن الباقى ولا ينافى ذلك قوله ع فى صدر الخبر
ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة لان المفروض فيه كما هو ظاهر الكلام ان جملة ذلك المال
كان حراما ومتى كان كذلك فان الحكم الشرعى فى مثله مع جهل صاحبه ان يتصدق
به كملا واما اذا اختلط بالحلال فان الحكم فيه التصدق بالخمس فيحل له الباقى فحاصل
كلامه ع انه فعل ذلك وتصدقه مع كون المال كملا حراما لا يفيد حل الباقى منه نعم

لو اختلط بالحلال افاد تصدقه حل الباقى منه اذا بلغ مال الصدقة خمس المال المشار
اليه ويؤيد ما قلناه تذييل هذه الجملة عما تقدم بقوله ثم قال فانه يعطى انه فرض منه
وان لم يكن مال ذلك الرجل كذلك انتهى والجواب عنه انه ليس فى الحديث دلالة على
جواز تصرفه فى الجميع فان حكم الباقى مسكوت عنه نفيا واثباتا فى السؤال والجواب وح
فلا يعارض الاخبار الدالة على وجوب الخمس ومنه ظهر ضعف ما اجاب به ثانيا مع كونه
خلاف ظاهر الخبر مضافا الى ان مصرف هذا الخمس ايضا هو الهاشميون كما هو المشهور
ويدل عليه اخبار كثيرة منها ما ورد فى المال المكتسب من عمل الظلمة حيث قال ع
فليبعث بخمسه الى اهل البيت وقد نقله المصنف فى المكاسب وليس فى الرواية اشارة
الى ذلك بل الظاهر صرف ما صرف الى غيرهم وقد استشعر قدس سره بورود ذلك
عليه فاجاب بان ظاهر الاخبار المتقدمة كما صرح به غير واحد من افاضل متأخرى
المتأخرين منهم السيد السند فى المدارك والمحدث الكاشانى فى الوافى ان مصرف هذا
الخمس لا يختص ببنى هاشم وقد عرفت ضعفه وقد اجيب عن الجواب الثانى ايضا بان
مجرد نظر الامام ومعرفته ببلوغ الخمس غير كاف بل المعتبر التصدق عن رب المال وصرف
العمال فى وجوه البر عن انفسهم كما هو ظاهر الخبر لا يثمر حلية بقية المال قوله ان ظاهره
جواز التصرف فى الجميع آه قد ذكرنا ان حكم الباقى مسكوت عنه سؤالا وجوابا مع ان
التصرف فى الباقى بامساكه غير معلوم من جهة ان الغالب ان من له مال كثير يبقى شطر منه
فى ذمم الناس وايديهم اللهم الا ان يقال بان ما ذكر يكون خارجا عن محل الابتلاء ومن هذه
الجهة يصح التصرف فى الباقى لما سيأتى من ان بعض اطراف الشبهة اذا كان خارجا عن
محل الابتلاء يجوز التصرف فى الباقى فتدبر فى ذلك قوله ليس باولى من حمله على حرام
خاص يعذر فيه الجاهل كالربوا آه ظاهر قوله هذا ان الربوا امثال للحرام الخاص الذى
يعذر الجاهل فيه وان الرواية محمولة عليه وقد عرفت ان الرواية ليست بظاهرة فى جواز
التصرف فى الجميع وعلى تقديره فالحمل الذى ذكر فى تقريب الاستدلال اولى من الحمل
الذى ذكره المصنف ره اذ هو فى غاية البعد بعد قوله اصاب مالا من عمال بنى امية او
عمل بنى امية كما نقله فى الدرة النجفية اذ عليه تكون الرواية صريحة فى خلافه وكذلك

حملها على اشتباه مذكى السمك بميتته وكذلك على جدي رضع من خنزير حتى شب فاستحيله
دخل في غنم لم يخرج له نسل حيث دلت بعض الروايات وافتى جمع على حليتها ولو كانت
الشبهة محصورة وغير ذلك مما يأباه الرواية وقد ذكر بعض المحققين من المحشين بان
ههنا وجها آخر لا يبعد كونه اقرب منهما وهو ان يكون المراد من قوله ع ان كان خلط الحرام
بالحلال هو خلط الحرام بالحلال وعدم تميز احدهما عن الاخر عند عمال بني امية بحيث
لا يعلم من اصابه المال انه من الحرام او الحلال كما هو الحال في غالب اموال الظلمة
فيكون الحكم بالحل مسندا الى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم آه وفيه انه لا يجتمع مع
ما فرض في صدد الرواية من كون جميع اموال الحرام امامن جهة انه اصابها من عمال بني امية
مضافا الى ان الحمل المذكور لا يجتمع مع نسخة اصاب مالا من عمل بني امية مع ان
الظاهر من قوله ع خلط ان الخلط وقع من الرجل الذي اصاب مالا لا من العمال
والله العالم قوله من حلية الربا الذي اخذ جهلا آه لا خلاف في معذورية الجاهل
بحرمة الربا من حيث الحكم التكليفي بل لا فرق فيه بين القاصر والمقصر كما صرح به بعضهم
وانما الخلاف في الحكم الوضعي فهل يجب عليه رده الى مالكه ان كان معروفا فقد ذهب
جمع منهم الشيخ في محكي النهاية والصدوق في محكي المقنع والفقيه وجماعة ممن تأخر
عنهم بعدم وجوب رده على مالكه ان كان متميزا ويدل عليه ظاهر الاية قال الله
تعالى فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله والموعظة هي
التوبة ويدل عليه ايضا كثير من الاخبار المعتبرة في الصورة المزبورة واما في صورة
عدم التوبة فلا اشكال في الضمان والتفصيل في الفقه قوله بل متعذر آه من جهة عدم
جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وما ذكره المصنف سابقا بقوله فان قلت من
استعمال اللفظ في القدر الجامع وان التخيير نشأ من الخارج قد عرفت عدم ارتضائه
له لكن قد عرفت منا المخلص من ذلك قوله على صورة عدم التكليف الفعلي بالمحرمات
كالشبهات البدوية قوله ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة آه قد حكى عن الدرة
النجفية انه حملها على الشبهة الغير المحصورة لكن النقل المذكور غير صادق اذ المذكور
فيها حمل مثل قوله ع كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه

على ذلك قال ان الظاهر من سياق مقالها وقرائن احوالها انما هو بالنسبة الى غير
المحصور وان كان فيه تامل لا حمل خبر سماعة على ذلك وقد عرفت انه اجاب عنها فيها بجوابين
كلاهما محل نظر قوله لان مورده فيها كون مورده في الشبهة المحصورة من جهة ان المال
المأخوذ من جهة العمل للسلطان او من جهة عماله اما ان يكون جميعه حراما او من قبيل
شبهة الكثير في الكثير الملحق بالشبهة المحصورة موضوعا وحكما قوله ومن ذلك يعلم حال ما ورد
في الربا لان عدم وجوب الاجتناب في مورد لا يوجب عدم الاجتناب في سائر الموارد
بعد اقتضاء القاعدة ذلك مضافا الى ان مورد الربا خارج عن المقام راسا من جهة
ان العلم فيه جزء للموضوع يعني ان الربا المعلوم تفصيلا حرام واقعا في صورة الجهل
بالتحريم والربا المعلوم اجمالا حلال واقعا كذلك هذا على تقدير اختصاص الحلية
بالعلم الاجمالي لا التفصيلي وبالجملة ظاهر اخبار حلية الربا في صورة الجهل جواز ارتكاب
الجميع ومن المعلوم عدم جوازه في المقام وان مطلب الخصم جواز ارتكاب البعض فلا دخل
لها بمقصده قوله وسيجيء حمل كلها او جلها والظاهر انه وعد لم يف به نعم ذكر في
المتاجر بعد ان نقل عن المسالك انه قال التقييد بالعين اشارة الى جواز اخذها وان
علم ان في ماله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام
في وجوب الاجتناب عن الجميع للنص على ذلك انتهى ان الاخبار لا تدل على ذلك بل
لا بد من حملها على مورد لا تقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة الغير المحصورة
او المحصور الذي لم يكن كل من محتملاته مورد الابتلاء المكلف او في مقام يمكن حمل
تصرف الجائر على الصحيح واما في غير ذلك فالحكم بالحلية وطرح قاعدة وجوب الاجتناب
في الشبهة الغير المحصورة في غاية الاشكال بل الضعف ثم قال ولو فرض نص مطلق في
حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف وعدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض
للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة انتهى ما اردنا نقله من كلامه قلت
قد عرفت ان حكم العقل بوجوب الاحتياط تعليقي ينهض ادنى دليل للحكومة والورود
عليه فكيف بالنصوص الكثيرة الواضحة الدلالة التي عمل بها الاصحاب بطريق الاطلاق
من غير خلاف يعرف في الجواهر والحدائق والرياض والمستند عدم الخلاف والاشكال

في ذلك وعن المصابيح الاجماع على ذلك ومن المعلوم ان الحمل على عدم الابتلاء لو تطرق في النصوص لم يكن له اثر في كلامهم وانما هو شيء ذكره المصنف في اصوله وفروعه والحمل للتصرف على الصحيح لا يتاتى في غالب الموارد التي يعلم بان الظالم متصرف في المشتبه بالحرام مثل تصرفه في المباح وقد امر قدس سره بالتامل في هذا المقام في مكاسبه وان المقام لا يخلو عن اشكال فالظاهر ان ماذكره قدس سره في غاية الضعف وانه من متفرداته والله العالم قوله الناشئة عما دل من الادلة القطعية على تحريم آه في العبارة نوع مسامحة والاولى ان يقال عما دل من الادلة القطعية على تحريم العنوانات الواقعية اذ هي بمنزلة الصغرى للقاعدة العقلية المزبورة قوله منها قوله ع ما اجتمع الحرام والحلال اه لا يخفى ان الرواية ظاهرة في اختلاط الحرام بالحلال وامتزاجه به وعلى تقدير عدم ظهورها فيه لا تكون ظاهرة في حكم المقام فتكون مجملة فيؤخذ فيها بالقدر المتيقن وهو صورة المزج قوله والمرسل المتقدم آه لا يخفى ان سبيله سبيل سائر اخبار الاحتياط من عدم دلالته الا على القدر المشترك الارشادي ومن المعلوم ان العام لا يدل على الخاص قوله فان الخلط يصدق مع الاشتباه لا يخفى ظهوره في غير المقام قوله ورواية ابن سنان وفي الدرة النجفية نسب الرواية الى عبد الله بن سليمان قوله فانه يصدق على مجموع قطعات لحم آه لا يخفى ان الشيء هو المشيء وجوده ولذا قيل بمساوقة الوجود والشيئية والمجموع من حيث هو كذلك امر اعتباري لا وجود له في الخارج الا مع الخلط والامتزاج الموجب للوحدة وارتفاع الاثنينية كالسكنجبين قوله وحيث ان دفع العقاب المحتمل آه لا يخفى انه خرج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بحكم العقل المزبور وقد عرفت ورود اخبار الحلية والبرائة وسائر الاخبار عليه ولما كان دفع الضرر غير العقاب آه قد عرفت من المصنف في بعض كلماته وجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي اما مطلقا او في بعض مراتبه فقط فراجع قوله فائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر آه ولعله اراد بمثل خبر التثليث كل ما دل على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة سواء كان واردا في الشبهة المحصورة فقط مثل قوله ع ما اجتمع الحرام والحلال آه وحمله على اجتماع احتمال الحرمة والحلية لئلا يشمل الشبهة الابتدائية بعيد ومثل رواية ضريس وابن سنان او كان عاما للشبهة

الابتدائية والمحصورة معا مثل رواية التثليث على ما زعمه المصنف سابقا من عمومها للشبهة الموضوعية والحكمية وقد ذكرنا سابقا قرائن لاختصاصها بالشبهة الحكمية مثل ورودها في الخبرين المتعارضين الواردين في الشبهات الحكمية ومثل قوله ع وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله وقوله ع فارجه حتى تلقى امامك وغير ذلك مما يؤيد كون الرواية مختصة بالشبهة الحكمية كما ذكره المحدث الشيخ الحر العاملي على ما سلف لكن لا يخفى ان الشبهة المحصورة تحريمية كانت او وجوبية لا تنحصر في الشبهة الموضوعية بل تاتي في الشبهة الحكمية ايضا كما في القصر والتمام ووجوب الظهر والجمعة وغير ذلك فاذا كانت الرواية دالة على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الحكمية يثبت وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الموضوعية ايضا من جهة عدم القول بالفصل ومثل خبر التثليث في التعميم للشبهات الابتدائية والمحصورة المرسل المروي في كتب المرحوم الفتاوى اتركوا ما لا باس به حذرا عما به الباس ومثلها سائر اخبار التوقف والاحتياط حيث انها عامة للشبهات الابتدائية ولذا استدل بها الاخباريون على وجوب الاحتياط فيها ايضا كما سمعت سابقا والقرينة على انه اراد كل ما دل على وجوب الاحتياط عاما او خاصا قوله بمثل خبر التثليث وبالنبويين على ما اشار اليه شيخنا قدس سره في الحاشية قوله فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم آه لا يخفى ان ما يكون مفاده الاصل لا يمكن ان يكون شارحا ومفسرا للدليل الاجتهادي لعدم كونه في عرضه ولا يمكن ان يكون حاكما على اصل الاشتغال الذي نشأ من الدليل الاجتهادي المذكور لانه حكم عقلي لا يتصور الحكومة بالنسبة اليه بل لا بد من الحكم بالورود لان موضوعه هو الضرر الغير المتدارك وبعد اخبار الشارع يستكشف التدارك ولعله اراد بالحكومة الورود لا بالنسبة الى نفس الدليل الواقعي بل بالنسبة الى ما يمكن ان يكون منشأ له وكثيرا ما يستعمل المصنف في هذا الكتاب الحكومة على الورود قوله لكنه معارض بمثل خبر التثليث اه لا يخفى ان اخبار الحلية على صنفين صنف هو عام وشامل للشبهة الابتدائية والشبهة المحصورة بناء مثل كل شيء لك حلال بناء على تمامية دلالته وشموله لهما كليهما والاغماض عما ذكره سابقا من عدم امكان شموله للشبهة المحصورة وصنف هو مخصوص بالشبهة المحصورة لكونها

سماعة وغيرها بناء على تماميّة دلالتها على ما هو مفروض كلام المصنّف هنا وكذلك اخبار
الاحتياط ايضا قسمان قسم هو عام مثل خبر التثليث واكثر الاخبار المذكورة سابقا وقسم
هو خاص بالشبهة المحصورة مثل المرسل الذي المذكور وهو نبوى على الظاهر بناء على ما
يظهر من المصنّف هنا وسابقا من اختصاصه بها وان كان فيه اشكال وقد اشرنا اليه سابقا
ومثل قوله ع ما اجتمع الحرام والحلال آه ولعل مراد المصنّف من النبويّين في امثال الخبر ان
مثل رواية عبد الله بن سنان او سليمان وعوض وغيرهما فان لوحظ الصّنف الاوّل
من اخبار الحليّة مع الصّنف الاوّل من اخبار الاحتياط فلا معنى للمعارضة بل لا بدّ من
ورود الاوّل على الثاني بناء على ماذكره هنا وسابقا من عدم دلالته على وجوب الاحتياط
الّا بضميمة حكم العقل من باب دفع الضّرر المحتمل وان لوحظ الصنف الاوّل من اخبار
الحليّة مع الصنف الثاني من اخبار الاحتياط فلا بد من الحكم بالتخصيص دون المعارضة
وان لوحظ الصّنف الثّاني من اخبار الحليّة مع الصّنف الاوّل من اخبار الاحتياط فلا
ريب في انّه لا معنى للمعارضة بل لا بد من الحكم بالورود على ما سمعت وان لوحظ الصّنف
الثّاني من اخبار الحليّة مع الصّنف الثاني من اخبار الاحتياط فيتعارضان لا محالة بالتّعارض
التبايني ولا معنى للحكم بالتخصيص مع التعارض لا بدّ من الرّجوع الى المرجّحات ولا ريب في
رجحان الثّاني من جهة الشهرة والاجماع المنقول وان لوحظ الجميع مع الجميع فلا ريب في
عدم صحّة الحكم بالتّعارض ولا الحكم بالتخصيص على ما ظهر ممّا سبق هذا كلّه على تقدير عدم
دلالة الاخبار العامة للاحتياط على وجوبه الّا بضمّ الحكم العقلي المزبور على ما هو ظاهر
كلام المصنّف هنا بل لعلّه صريح فيه واما على تقدير بناء كلامه على دلالة الاخبار العامة
للاحتياط على وجوبه امّا بحملها على الوجوب الشّرعي المولوى او الوجوب الشّرعي الارشادي
على ما سلف منا كفاية ذلك في مقام الاستدلال فلا ريب في انه مع ملاحظة الصّنف
الاوّل من اخبار البرائة مع الصّنف الاوّل من اخبار الاحتياط لا بدّ من الحكم بالتّعارض
ظاهرا ولا يمكن الحكم بالورود وح نيمكن الحكم بتقدم اخبار الحليّة من جهة كونها نصّا او
اظهر في الحليّة بخلاف اخبار الاحتياط فانّها ظاهرة في الوجوب ومع الاغماض عن ذلك
لا بدّ من الحكم بالرّجوع الى المرجّحات ولا ريب في ان التّرجيح للثاني من جهة الشهرة والاجماع

وقد زاد في الدّرة النجفيّة كون اخبار الاحتياط موافقة للكتاب ايضا من جهة عموم ما دلّ على
تحريم المحرّمات لصورة العلم الاجمالى ايضا وفيه اشكال فان قلت لا ريب في انّ اخبار
الاحتياط اخصّ من مثل قوله ع كل شيء حلال آه من جهة خروج الشبهات الابتدائية عن تحت
اخبار الاحتياط ودخولها تحت اخبار البرائة من جهة الاجماع على ذلك كما سلف فانقلبت
النّسبة التباينيّة الى نسبة العموم والخصوص فلا بد من الحكم بتخصيص الثاني بالاوّل قلت
انّ ذلك وان كان كذلك لكن خرج عن تحت اخبار البرائة الشبهات الحكميّة الابتدائية قبل
الفحص فانه يجب الاحتياط فيها قطعا وكذلك صورة تمكن ازالة الشبهة بالرّجوع الى الامام
عليه السّلام فمن هاتين الجهتين يحصل لاخبار الحليّة جهة خصوص ولاخبار الاحتياط
جهة عموم وعلى جميع التقادير لا يصحّ قوله فنسلم تلك الادلّة حيث انّ ظاهره انه يكون
حكم العقل بوجوب الاحتياط مرجعا مع التعارض او التخصيص اذ قد عرفت انه لا يكون مرجعا
اصلا سواء حكم بورود اخبار الحليّة على اخبار الاحتياط او بالتعارض بينهما وتقديم اخبار
الحليّة او بترجيح اخبار الاحتياط او تخصيص اخبار الحليّة باخباره اذ على الاوّلين لا
نسلم اصلا وعلى التقديرين الاخيرين لا حاجة اليها ولا يكون حكم العقل المزبور مرجعا
اصلا ولعل قوله فتامّل اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه قوله بل استدل صاحب الحدائق
على اصل القاعدة باستقراء آه قال في الدرّة النجفيّة انّ القواعد الكليّة الواردة عنهم ع
في الاحكام الشرعيّة كما تكون باشتمال القضيّة على سور الكليّة كذلك تحصل بتتبع الجزئيّات
الواردة عنهم ع كما في القواعد النحويّة وما صرّح به الاصحاب في حكم المحصور وغير المحصور في
هذا المقام وان كان لم يرد في الاخبار بقاعدة كليّة الّا انّ المستفاد منها على وجه لا يزاحمه
الرّيب في خصوصيّات الجزئيّات التى تصلح للاندراج تحت كل من المحصور وغير المحصور هو ما
ذكروه بل في بعض الاخبار تصريح بكلية الحكم في بعض تلك الافراد قوله منها ما ورد في المائين
المشتبهين في الدّرة النجفيّة روى عمار في الموثق عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل
معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدرى ايّهما هو قال يهريقهما ويتيمم ومثله
روى سماعة في الموثق لكن قد سمعت سابقا في مسئلة دوران الامر بين الوجوب والحرمة
ان الكلام في التحريم الذاتي وتحريم الوضوء بالماء النجس تشريعي ولو سلم كونه حراما ذاتيا

كان خارجا عما نحن فيه لان الكلام في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب لا في دوران
الامر بين الحرام والواجب قوله مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم آه وقد عرفت نقل الدرة
النجفية عن الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في المختلف دعوى الاجماع صريحا في المسئلة
المزبورة قوله ومنها ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتبهين وفي الدرة النجفية نقل
عن صفوان بن يحيى في الحسن عن ابي عبد الله ع انه كتب اليه يسئله عن رجل كان معه
ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس
عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما قال فيها لا خلاف بين الاصحاب ممن منع من الصلوة
عاريا في انه يجب الصلوة فيهما على جهة البدلية قوله ومنها ما ورد آه قال في الدرة
النجفية ثالثها الثوب النجس بعضه مع وقوع الاشتباه في جميع اجزاء الثوب فانه لا خلاف
بين الاصحاب انه لا يحكم بطهارة الثوب الا بغسله كلا وبه استفاضت الاخبار
ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال في المني يصيب الثوب فان عرفت مكانه
فاغسله وان خفي عليك فاغسل الثوب كله ومثلها صحيحة زرارة وحسنة محمد بن مسلم
ورواية ابن ابي يعفور وغيرها وما نقله المصنف قدس سره هو صحيحة زرارة عن ابي
جعفر ع وان حكم ره في باب الاستصحاب بانها مضمرة ففيها قلت فاني علمت انه
قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك وما في الكتاب ليس لفظ الرواية قوله لم يكن للاحكام
المذكورة وجه لا يخفى ان الاحكام المذكورة في الرواية قبل هذا الحكم الاخير ليست
مترتبة على عدم جريان اصالة الطهارة والحل وجريان قاعدة الاشتغال بل هي
مترتبة على وجدان النجاسة بعد الصلوة على الانحاء المذكورة فيها ولم يفرض
فيها شك فيما فراجع والظاهر انه اراد الاحكام المذكورة في الروايات الثلث فلا
اشكال قوله ومنها ما دل على بيع الذبائح آه قال في الدرة النجفية فقد ذهب الاصحاب
الى تحريم الجميع من غير خلاف وعليه دلت الاخبار ومنها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله
انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك المذكى منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان
الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع قال ع يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه ومثلها

حسنته الاخرى ايضا وتقريب الاستدلال انه لو كان ارتكاب بعض اطراف الشبهة
المحصورة جائزا لم يكن حاجة الى بيع المشتبه المذكور ممن يستحل الميتة واما قول المصنف
ره مبناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة الميتة فغير محتاج اليه في تقريب الاستدلال
وكانه انما ذكره لتصحيح العمل بالاخبار المذكورة اذ لولاه لما صح العمل بالاخبار المذكورة
من جهة كون المشهور بينهم حرمة الانتفاع بالميتة مطلقا او لاجل عدم الوقوع في المخالفة
القطعية وفيه انه على تقدير العمل بالاخبار المذكورة يخصص عمومات حرمة الميتة
بها فلا يلزم المخالفة القطعية واما تصحيح العمل بالتوجيه المذكور فمشكل قال في المتاجر
واستوجه العمل بهذه الاخبار في الكفاية وهو مشكل وجوز بعضهم البيع بقصد
المذكى وفيه ان القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لاجل الاشتباه
نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة جاز البيع بالقصد المذكور
لكن لا ينبغي القول به في المقام لان الاصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية
وعن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه ويمكن
حملها على صورة قصد البايع المسلم اجزائها التي لا تحلها الحيوة من الصوف والعظم
والشعر ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحل لان الداعي له على الاشتراء اللحم ايضا و
لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه انتهى ولا يخفى ان التوجيه الاخير في
غاية البعد مع ان الاخبار المذكورة بناء على التوجيه المذكور ايضا فيه مناسبة لمذهب
المصنف والمشهور من وجه ومناسبة لمذهب من جوز ارتكاب بعض اطراف الشبهة
ايضا فذكرها في هذا المقام غير مستحسن والعجب انه لم يستدل بما روى عن امير المؤمنين
في المقام مع صراحته فيما ادعاه وكونه معمولا به وهو ما رواه في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي
على ما حكي عنهما انه سئل علي ع عن شاتين احدهما ذكية والاخرى غير ذكية قال يرمي بهما
جميعا قوله وهي حجة القول بوجوب القرعة لا يخفى ان الرواية المذكورة الواردة في مورد خاص
لا يمكن ان تكون دليلا على الرجوع الى القرعة في جميع موارد الشبهة المحصورة على ما نسب الى
بعضهم الا بضميمة عدم القول بالفصل وهو غير معلوم بل الظاهر كما يفهم من عوائد الفاضل
النراقي ذهاب جماعة الى العمل بالقرعة في خصوص مورد الرواية المشار اليها لا الى التمسك

للقول المزبور بالاخبار العامّة للقرعة لا بالخبر المذكور قوله لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول سيأتى فى باب الاستصحاب من المصنف قدس سره ان الاخبار العامة للقرعة واردة على الاصول غير الاستصحاب ان كانت من باب العقل وحاكمة ان كانت من باب الشرع نعم يكون الاستصحاب مقدّما عليها لكون موضوعه اخصّ وان كان فيه كلام يأتى انشاء الله ولا يخفى ان الاخبار العامّة اذا كانت مقدّمة على اصل الاشتغال واصل الاباحة الى ان يلزم المخالفة القطعيّة فلا بدّ ان يكون الخبر المذكور مقدّما بالطريق الاولى فكيف يذكر المصنف انها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم قد ذكر شيخنا قدس سره وغيره انّ وجه عدم النهوض اعراض المشهور عنه لا ما ذكره قدس سره قلت قد عرفت عمل جماعة بالخبر المذكور وقد ذكر جمع انّ اخبار القرعة لا يعمل بها الّا مع عمل العلماء او جماعة منهم فالوجه ذكر ذلك فى الاخبار العامّة حيث انّه لا شكّ فى عدم عمل الجماعة بها فى غالب موارد الشبهة المحصورة لا فى الخبر المذكور

قوله ولكن الانصاف ان الرواية ادل آه اذ على تقدير الحمل على الاستحباب لا بد من الحكم بجواز الارتكاب بدون القرعة غاية الامر الالتزام بعدم جواز ارتكاب الجميع لاجل الفرار عن المخالفة القطعيّة وعلى تقدير الحمل على الوجوب امّا ان يطرح الرواية من حيث السند لاعراض المشهور عنها او لما ذكره عنقريب من انها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصل وامّا ان يعمل بها فى مواردها ويخرج بها عن قاعدة الشبهة المحصورة والانصاف عدم دلالة الرواية على شيء من المذهبين على التقديرين امّا على الاوّل فلانّ القول بجواز الارتكاب فى مورد خاص لا ينافى عدمه فى غيره فلا دلالة فيها على مذهب الخصم الّا ان يتم بعدم القول بالفصل مع انّ الحمل على الاستحباب خلاف الظاهر وامّا على الثانى فقد ظهر ممّا تقدّم قوله فى مقام تأييد ما قواه آه يعنى فى مقام تأييد ما قوّاه صاحب المدارك من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وعدم وجوب الاحتياط قال قدس سره فى المدارك فى مبحث اشتباه الانائين انّ الاجتناب عنهما مذهب الاصحاب ومستنده رواية عمّار وهى ضعيفة السند بجماعة من الفطحيّة واحتجّ عليه فى المختلف ايضا بانّ اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الّا باجتنابهما وما لا يتم الواجب الّا به فهو واجب وفيه نظر فانّ اجتناب النجس لا يقطع بوجوبه الّا مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا اذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه

غير ملتفت اليه وقد ثبت نظيره فى واجدى المنىّ فى الثوب المشترك واعترف به الاصحاب فى غير المحصور ايضا والفرق بينه وبين المحصور غير واضح عند التأمّل ويستفاد من قواعد الاصحاب انّه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة فى الاناء او خارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله وهو مؤيّد لما ذكرناه فتأمّل انتهى وفيه انّ الموثق حجّة مع انّ الحكم فى الانائين مقطوع به وقد نقل الاجماع عليه المحقق والعلّامة وغيرهما كما نقله عنهم المحقق الكاظمى فى شرح الوافية والمحدّث البحرانى فى الدرّة النجفيّة قال الاوّل بل كاد ان يكون من بديهيّات الاحكام والفرق بين واجدى المنى وبين المقام واضح اذ الشك فى مسئلة واجدى المنى شك فى اصل التكليف بالنسبة الى كلّ منهما فيرجع الى اصالة الطهارة والبراءة بخلاف المقام والفرق بين المحصور وغير المحصور واضح فانّ وجوب الاجتناب فى غير المحصور يوجب الحرج بخلاف المحصور مع انّ الاجماع قائم فى غير المحصور بعدم وجوب الاجتناب بخلاف المحصور فانّ المشهور وجوبه فيه وما ذكره الاصحاب فى مسئلة وقوع النجاسة فى الاناء او فى خارجه من جهة رواية على بن جعفر وعلى تقدير دلالتها فخروجها لدليل خاصّ لا يستلزم خروج غيرها مع عدم الدلالة على العلم بوقوع النجاسة فيكون محصّل الجواب انه مع العلم بوقوع النجاسة يجب الاجتناب ومع عدم العلم بوقوعها اصلا لا يجب كما ذكره فى ردّ الشيخ قدس سره فى محكى المبسوط وغيره وما حكاه عن المختلف فقد صرّح المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس والمحقق الكاظمى فى شرح الوافية انّهما لم يجداه فيه

قوله بما تضمنه تلك الاخبار آه قد ذكر فى الحدائق وفى الدرر النجفيّة انّ مثل قوله ع كلّ شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله ع كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه والاخبار الواردة فى الجبن مثل قوله ع كلّما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه مختصة بالشبهة الغير المحصورة وذكر قبل ذلك الاخبار الدالّة على وجوب الاجتناب فى المشتبه بالشبهة المحصورة مثل رواية الانائين والثوبين المشتبهين واللحم المختلط ذكيه بميتة ورواية ضريس وغير ذلك بل قال انه يستفاد من تتبع الروايات الواردة فى الموارد الخاصّة قاعدة كليّة كما نقله عنه المصنف ايضا وممّا ذكر ظهر عدم توجّه ما اورده شيخنا قدس سره فى مجلس البحث عليه حيث قال الاخبار الدالّة على وجوب الاحتياط ليست نصّا على التفصيل المذكور ومختصة فى الشبهة المحصورة

بل بعضها كاخبار التوقف التى يعمل بها الاخباريون ظاهرة فى وجوب الاحتياط مطلقا
قوله كما يدلّ عليه تأويلهم آه العتبير بالتاويل لاجل انّ صحيحة على بن جعفر ظاهرة فى العلم
بوقوع الدم فى الماء مع عدم استبانته واستهلاكه فيه وانّه لا باس به فى الصورة المزبورة
كما ذهب اليه الشيخ قدس سره قوله بذلك آه اى بالشك فى وقوع النجاسة فى داخل الاناء او
ظهره ومن المعلوم انّه من قبيل الشبهة المحصورة قوله فلانّه لا ضابطة لما ذكره آه هذه العبارة
غير محصّل المراد او محل الاشكال فانّ اراد بها عدم الفرق مفهوما او مصداقا بمعنى عدم التميز
بين الافراد المندرجة تحت ماهية واحدة وغيرها ففيه انّ الفرق والتميز ليس بذلك العسر
بل يفهم من قوله ولم يعلم الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه آه انّ الفرق بحسب
المفهوم او المصداق لا يخلو عن وضوح وان اراد عدم الفرق حكما وعدم الثمرة فى الفرق
المزبور مع وضوح الفرق الموضوعى فيرجع الى الجواب الاوّل من عموم ادلة وجوب الاجتناب
والحاصل انّ ظاهر كلام الحدائق وجوب الاجتناب عن افراد مندرجة تحت المجنس القريب
لا مطلق الكلّى وعدم وجوب الاجتناب عن غيرها وهذا المعنى مبين مفهوما ومصداقا قوله
والاخر مسجدا آه بفتح الجيم قوله لامكان تكلف ادراج آه تعليل لكون هذا اولى بالاشكال
من الاوّل قوله اولى من ذلك ما لو تردّد الامر آه كون هذا اولى بالاشكال من جهة
انّ المشتبهين فى المثال الاوّل مندرجان تحت عنوان النجس وفى المثال الثانى تحت عنوان
المايع المحرم بخلاف هذا قوله وتوهم ادراج ذلك كله آه مقصود المتوهّم منع الاولوية
كلّية من جهة اندراج المشتبهين فى جميع الامثلة تحت العنوان العام وهو عنوان وجوب
الاجتناب عن الحرام الشامل للثوب واللبس والسجدة والوطى وغير ذلك قوله وابقاء
واحد على سبيل البدل آه قد عرفت منا فيما تقدم انّ ابقاء واحد على سبيل البدل على
التقرير الذى ذكرنا لا بعد فيه قوله ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا اذ عمومات الحلية
انّما يشمل الافراد الخارجية وليس منها الواحد لا بعينه مع انه يستلزم استعمال اللفظ
فى معنيين على ما ذكره المصنّف سابقا قوله وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك فى هذا المقام
ذكر لفظ فى هذا المقام هنا وسابقا غير مناسب لهذا المقام لانّ عدم التفكيك بين حكمى
العقل ثابت فى جميع المقامات عنده قدس سره فمراده قدس سره عدم وقوع التفكيك من

جهة الخارج فى هذا المقام بخلاف بعض المقامات الاخر مثل الشبهة الغير المحصورة وغير
ذلك قوله ولو ارتكبهما استحق عقابين وينضم اليهما عقاب ثالث من جهة مخالفة الواقع كما انّ
فى ارتكاب مشتبه واحد عقاب واحد لو لم يتفق مخالفة الواقع والّا ففيه عقابان قوله و
كذا لو فرض امر الشارع آه لانّ مسئلة وجوب دفع الضرر الاخروى قطعيا كان او ظنيّا او
محتملا لا تكون قابلة للحكم المولوى كما انّ وجوب الاطاعة ولو كان من جهة الشرع لا يكون
قابلا للحكم المولوى قوله فهو خارج عمّا نحن فيه لانّ كلامنا فى الضرر الاخروى الذى لا
يكون وجوب دفعه قطعيّا كان او ظنيّا او احتماليّا الّا ارشاديّا ولو كان من جهة الاخبار
قوله لانّ الضرر الدنيوى ارتكابه مع العلم حرام شرعا فانّ الضرر الدنيوى ليس كالضرر الاخروى
فى عدم القابلية للحكم الشرعى المولوى فالضرر الدنيوى الواقعى اذا قطع به يترتب عليه الحرمة
لاحراز الواقع واما اذا ظنّ به فان قلنا بحجّية هذا الظن لاجل الاجماع او لاجل دليل شرعى
اخر وقلنا بترتب العقاب على مخالفة الحكم الظاهرى الاصولى فيترتب العقاب على الارتكاب
مع الظنّ به واما اذا لم نقل بترتب العقاب على الحكم الظاهرى او قلنا بحجية هذا الظنّ
المخصوص من باب حكم العقل لاجل اجراء مشبه دليل الانسداد فيه فلا يتاتى ما ذكر فيه امّا
على الاوّل فظاهر واما على الثانى فلانّ حكم العقل ارشادى محض وغيرى صرف والحكم
الشرعى المستكشف عنه يكون ايضا ارشاديّا ولا معنى للعقاب على الحكم الارشادى مع قطع
النظر عن الواقع بخلاف ما اذا قلنا بحجيته من باب الدليل الشرعى فانه يمكن ان يكون جامعا
للجهتين الطريقية والموضوعية فيصح العقاب بل يكون اعلى من القطع من جهة على تقدير عدم
المطابقة للواقع لانه يمكن القول بالعقاب فى الظن المذكور من جهة انّ الشارع جعله حجة بخلاف
بخلاف القطع فليس فيه الّا التجرى ومما ذكرنا ظهر انّ قول المصنّف هنا مبنى على الالتزام بالعقاب
فى مخالفة الحكم الظاهرى ولعله خلاف التحقيق عنده ايضا قوله بان فى تركه احتمال المضرة
اى الاخروية وان احتمل ان يكون مراده الضرر الدنيوى وهو زوال النعمة مع ترك الشكر مع العلم
الظاهر فيكون خارجا عن المقام لانّ المقصود ترتب العقاب على ارتكاب ما يحتمل الضرر الاخروى
على ما صرّح به المصنّف فى المقام قوله وجعلوا وجوب شكر المنعم آه هذا على تقدير الالتزام
بالعقاب على مخالفة حكم العقل مع عدم اللطف يعنى مع عدم تاكيد العقل بالنقل ومنع بعضهم

من ذلك كما عرفت سابقا قوله فان قلنا بحكومة العقل كما هو الحق اذ لا شبهة في حكم العقل التسليم بذلك بل هو متفق عليه بين الاصوليين والاخباريين نعم نازعهم الاشاعرة في ذلك لانكارهم اصل حكومة العقل كلية من جهة كون الحسن والقبح عندهم شرعيا لا عقليا قوله انما يظهر في الضرر الثابت آه ويظهر ثمرته في التجري ايضا على تقدير قبحه قوله مع عدم العلم به من طريق الشرع اى مع عدم علم التارك للشكر بثبوته فيه لاجل اتمام الحجة عليه من جهة حكم العقل بذلك مع مصادفة الواقع وان لم يعلم بالمصادفة قوله اذا كان مخالفا للواقع قيد به لان القطع اذا كان موافقا للواقع يترتب العقاب على مخالفة الواقع لا محالة وان لم يترتب على التجري قوله لما تقدم من ان الظاهر آه فلا بد ان يكون وجوب الاحتياط بملاحظة المادة ارشاديا غير موجب للعقاب الا على مخالفة الواقع قوله النبويان السابقان يعني قوله ص اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به الباس وقوله ص من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قوله نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها آه كما اذا ارادت استيهاب حق مضاجعتها او اداء نفقتها من قبل الزوج او شراء حقها من النفقة والكسوة وغير ذلك قوله للعلم الاجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء آه وان كانت الحرمتان المذكورتان تشريعيين وكلامنا في الحرمة الذاتية لا التشريعية الا ان التمثيل باعتبار الفرض والتقدير قوله في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا آه نظير ذلك ما اذا شك في كون الواجب مطلقا او مشروطا بشيء غير موجود فان مقتضى الاصل العملي يعني اصل البرائة هو عدم الوجوب والحكم بالاشتراط اذا شك في اصل التكليف لا في المكلف به نعم مقتضى الاصل اللفظي لو كان هو الاطلاق لا الاشتراط وما قرع سمعك من ان الواجب المطلق لا المشروط انما هو على التقدير الثاني لا الاول قوله شك في تحققه او كان المتحقق من افراده الاول في صورة كون الشك في وجود المقيد والثاني في صورة الشك في مقيدية الموجود وكلتا الصورتين مفروضتان في مقام كون الشك حكميا والشبهة مفهومية من جهة عدم الاحاطة بمفهوم المقيد بحيث يعلم جميع افراده وكونه مرددا بين الاقل والاكثر كما هو شان اغلب المفاهيم العرفية فان الماء مثلا من اوضح المفاهيم العرفية ومع ذلك يشك في بعض الموارد كالسيل الغليظ والجلاب المسلوب الطعم والرائحة في انه من افراده ام لا من جهة عدم احاطة العرف

بمفهومه وانما حملنا العبارة على ذلك مع ان اصل البرائة يجري في صورة كون الشبهة موضوعية ايضا بان يكون منشأ الاشتباه الامور الخارجية لان المقصود بيان مورد لاصل البرائة الذي هو احد الاحتمالين بحيث يكون مجريا للاحتمال الاخر وهو التمسك بالاطلاق ومن المعلوم ان التمسك بالاطلاق انما يصح في الشبهات الحكمية لا الموضوعية وان كان تطرق الاحتمال الاول مع الاغماض عن الاحتمال الاخير لعدم امكان التمسك بالاصل مع وجود الدليل ويأتي عنقريب كلام في ذلك قوله كما في المقام الظاهر انه راجع الى قوله لكن شك في تحققه لان المقصود اجراء اصل البرائة في مقام الشك في تحقق الابتلاء وعدمه فيكون الشك في اصل الوجود لا في مقيدية الموجود ويشير الى ذلك قوله فيما سياتي الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد ويحتمل ان يكون راجعا الى القيدين على سبيل الاحتمال بان يكون المصنف قدس سره مرددا بين الاحتمالين وان المقام من قبيل ايهما اذ يمكن تصوير كون المقام من الثاني من جهة ان يكون الشك في ان الحالة الحاصلة للمكلف حالة الابتلاء ام لا فيكون الشك في مقيدية الموجود مع كون الشك حكميا لكن ما ذكر انما يصح على تقدير امكان اندراج الشك في التحقق في الشبهة الحكمية ايضا واما على تقدير عدمه فلا بد من ارجاع قوله كما في المقام الى الاخير فقط ويمكن تطبيق قوله فيما سياتي الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق آه على الاخير ايضا كما لا يخفى قوله الا ان يقال ان هذا ليس باولى من ان يقال آه يعني ان التمسك بالاطلاق هو الاولى كما يحكم به العرف في مثل هذه العبارة والمراد بالاولوية الاولوية التعيينية كما هو واضح وتوضيح ما ذكره قدس سره انه لا ريب في التمسك باصالة الاطلاق فيما اذا شك في اصل التقييد وكذلك اذا شك في مقداره مع ثبوت اصل التقييد بان يكون المقيد مرددا بين الاقل والاكثر من جهة عدم العلم بمفهومه بحيث يتبين جميع افراده فتكون الشبهة في مقدار مدلول الموضوع المستنبط التي تكون من الشبهة الحكمية على ما سبق مرادا في كلامنا وكلام المصنف ره ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في اصل تحققه او في ان يكون المتحقق من افراده بعد كون الشك حكميا كما يفهم من المثال الذي مثلنا عنقريب وانما خصصناه بذلك لما تقرر في محله من عدم جواز التمسك بالعموم والاطلاق في الشبهات الموضوعية لعدم كون الشك في المراد الذي لا يجري الاصلان الا فيه وامكان

المتراءى من بعضهم في بعض الموارد خلاف ذلك لكن يشترط في التمسك بالاطلاق مضافا
الى وجود سائر شروط التمسك به عدم كون المخصص المذكور مثلا متصلا اذ لو كان كذلك
يسري اجماله في العام او المطلق فيسقطان عن الحجية بقدره هذا ويمكن ان يورد على المصنف بان
المقام ليس من قبيل التمسك بالاطلاق لان الحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ليس
من جهة قوله ع اجتنب عن النجس مثلا اذ لا نظر له الى الحكم في صورة الشك بل من جهة حكم العقل
بوجوب الموافقة القطعية كما صرح به المصنف قدس سره مرارا ومن المعلوم عدم الاطلاق في
حكم العقل لكونه لبيا وقريب منه ما ذكره بعض المحققين بقوله فيه انه انما يجوز الرجوع الى الاطلاق
في دفع قيد كان المقيد به في عرضه ومرتبته بان يكون من احوال ما اطلق واطواره لا في
دفع ما لا يكون كذلك وقيد الابتلاء من هذا القبيل فانه بحكم العقل والعرف من شرائط
تنجز الخطاب المتأخر من مرتبته اصل انشائه فكيف يرجع الى الاطلاقات الواردة في مقام
اصل انشائه في دفع ما شك في اعتباره في تنجزه ويمكن دفع الايرادين عن اصل المطلب بان المراد
التمسك بالاطلاقات الواردة في الادلة الشرعية في الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط
في الشبهة المحصورة مطلقا خرج منه ما علم بكونه خارجا عن محل الابتلاء وبقي الباقي لكن
ظاهر عبارة المصنف بل صريحه الاطلاقات الواردة في الادلة الاجتهادية الواقعية لا الظاهرية
وقد اورد عليه ايضا بان الشك في المقام في تحقق الابتلاء وعدمه ولا مساغ فيه للرجوع
الى الاطلاق لكون الشبهة موضوعية فلا بد من الرجوع الى اصالة عدم تحققه وفيه ان الشك في
التحقق اذا كان من جهة عدم ضبط المفهوم العرفي يكون راجعا الى الشبهة الحكمية لا الموضوعية
فلا بد من الرجوع الى اصالة الاطلاق لا الاصل العملي بل وكذلك اذا كان الشك في كون
المتحقق من مصاديقه اذا كان من جهة عدم ضبط المفهوم كما اوضحناه سابقا وقد سمعت سابقا
امكان ارجاع قوله الى الصورة كون المتحقق من الافراد من جهة عدم ضبط المفهوم وح فلا يرد
ايراد المورد ايضا قوله في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها اه ليس المراد كون العلم مأخوذا في
المقيد بل المراد انه مع وجود الطريق العلمي الى تحقق الابتلاء يتيقن بالتقييد وعلى تقدير عدمه
يشك فيه فيرجع الى اصالة عدم التقييد قوله فمرجع المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك
التحقق اه يمكن ان يريد بان المقيد اذا كان امرا لبيا كما في المقام حيث ان المقيد فيه هو العرف

هل

هل هو من قبيل المقيد المنفصل المردد بين الاقل والاكثر بحيث يجوز التمسك فيه بالاطلاق
في غير صورة القدر المتيقن ام هو من قبيل المقيد المتصل كذلك بحيث يسري الاجمال فيه الى
المطلق فلا يمكن التمسك به في مورد الشك الاقوى هو الاول فيصير الاصل في المسئلة وجوب
الاجتناب الا ما خرج بالدليل وهذا هو الذي اشار اليه شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية
احتمالا وهذا هو الاظهر ويمكن ان يريد ان المقيد اذا كان لبيا منفصلا مرددا بين الاقل
والاكثر هل هو مثل اللفظي الذي يكون كذلك حيث يجوز التمسك فيه بالاطلاق في مورد
الشك ام لا يكون كذلك فلا يجوز التمسك فيه بالاطلاق الاظهر انه مثله وانه يجوز التمسك
به في مورد الشك فيصير الاصل في المسئلة ايضا وجوب الاجتناب الا فيما علم التقييد به
وفي العبارة احتمال اخر ضعيف وذكر بعض افاضل المحشين في هذا المقام انه لا يخفى انه
ليس مرجعها الى ذلك اصلا فان الحاكم بالتقييد في الباب انما هو العقل وليس شأنه الحكم
بالتقييد بمفهوم عام متعذر ضبطه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه بل يستقل بالتقييد
فيما يجزم بالتقييد به ويشك فيما يشك فيه من دون تفاوت بين علمه باندراجهما تحت مفهوم
واحد وشكه فيه بل علمه بعدم اندراجهما تحت مفهوم وبالجملة ليس منشأ الشك فيما
يكون الحاكم فيه العقل هو الشك في الاندراج بل الشك في وجود ما هو الملاك في حكمه و
لو علم الاندراج او عدمه ومن هنا انقدح انه يجوز التمسك بالمطلق في مثل المسئلة لو اغمض
عما ذكرنا ولو قلنا بعدم جواز التمسك بالمطلق الذي جعله مرجع المسئلة وفيه مضافا الى
ان الحاكم بالتقييد في المقام هو العرف لا العقل كما صرح به المصنف انه مبني على فهم العبارة
بطريق اخر وقد عرفت ان الاظهر حمل العبارة على المعنى الاول ودونه المعنى الثاني مع انه اذا
شك العقل في وجود ملاك المقيد لم يكن حكم العقل موجودا بطريق القطع لا واقعا ولا ظاهرا
اما الاول فلانه مع الشك في وجود الموضوع للمقيد يكون واقعا غير حاكم واما الثاني فلانه
مع انه مبني على الشك في الحكم الواقعي والفرض انتفائه ومن المعلوم انه لا يمكن التمسك بالاطلاق
الا في صورة الشك في التقييد قوله الا ان يقال ان المستفاد من صحيحة علي بن جعفر معلى
تقدير كون الميزان ما يستفاد من الرواية المذكورة يرتفع الاشكال عن كثير من الموارد فيكون
موارد الاشتباه قليلة لا انه لا يبقى مورد اشتباه اصلا فالعبارة ليست على ظاهرها اذ

ظاهرها

ظاهرها زوال الاشتباه بالكلية على تقدير كون المناط ما في الرواية قوله اذ يبعد حملها
على خروج ذلك آه يعني ان حمل الرواية على مورد يكون كلا الطرفين محلا للابتلاء المكلف
وان الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيهما مع اقتضاء القاعدة في الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب
عن الجميع اذا كانت محلا للابتلاء لاجل التعبد وان الحكم المذكور يكون خارجا عن القاعدة لاجل
النص بعيد جدا فلا بد من حمل الرواية على طبق القاعدة بجعل احد الطرفين او الاطراف خارجا
عن محل الابتلاء فكل ما يكون مثل الرواية او اجلى منها في عدم الابتلاء يحكم بعدم وجوب الاجتناب
فيه ويحتمل العبارة معنى اخر وهو ان المصنف قدس سره لما ذكر ان الرواية محمولة على ما اسسه
من القاعدة في الشبهة المحصورة من انها اذا كانت خارجة عن محل الابتلاء جاز الارتكاب وان
الحكم في الرواية من جهة عدم الابتلاء فتكون الرواية بعد الحمل المذكور مثبتة لميزان الابتلاء
وعدمه جاز للمتوهم ان يتوهم انه لا اشعار في الرواية للابتلاء وعدمه فلا دليل على حمل الرواية
على مورد عدم الابتلاء حتى يتطرق فيها كونها ضابطة للابتلاء وعدمه فيحتمل حمل الرواية على
عدم وجوب الاجتناب في الواقعة الشخصية المذكورة فيها لاجل النص والتعبد فيها مع اقتضاء
القاعدة في الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب مطلقا من دون نظر الى الابتلاء وعدمه فلا
تكون الرواية ضابطة لما ذكره لعدم الدليل على ذلك فاشار المصنف الى دفع التوهم المزبور
بانه بعيد لا داعي اليه مع امكان حمل الرواية على مقتضى القاعدة ولا يكون ذلك الا بحملها على
كون ما في الرواية خارجا عن محل الابتلاء فتم ما ذكره من الضابطة وقيل في بيان العبارة ان
احتمال كون مقتضى القاعدة في موارد الشك في الابتلاء من موارد الشبهة المحصورة هو وجوب
الاحتياط كموارد العلم بالابتلاء وكون خصوص مثال الماء وظاهر الاناء خارجا من هذه
القاعدة للصحيحة بعيد جدا ولا يخفى بعده من العبارة قوله لعدم جريان باب المقدمة فيهما فيه آه
توضيح ما ذكره المصنف ره ان وجوب اقامة الحد مثلا على من شرب الخمر على الحاكم موقوف على
احراز شرب الخمر الواقعي وصدوره عن المكلف واحرازه انما يكون بتعلق العلم التفصيلي للحاكم
به او العلم الاجمالي والفرض عدم حصول احدهما له بواسطة شرب احد الانائين واما علم
الحاكم بخمرية احد المشتبهين اجمالا فلا اثر له اصلا بالنسبة اليه لان موضوع حكمه بتحقق الشرب
في الخارج من مكلف والفرض عدم علمه به لا تفصيلا ولا اجمالا فمع عدم علمه بتحقق الموضوع

يحكم بعدم وجوب اقامة الحد عليه لا من جهة ان الاصل عدم موجب الحد كما ذكره المصنف
قدس سره حتى يقال بتعارضه مع اصالة عدم موجب الحد لشرب ما في الاناء الاخر ايضا
وان كان التعارض المذكور غير صحيح من جهة ان اصالة عدم تحقق شرب الخمر بخصوص شرب الاناء
الاخر لا اثر له بل لانه مع الشك في تحقق شرب الخمر في الخارج يكون الشك في اصل التكليف
بوجوب الاقامة فيكون الاصل البرائة كما في شرب مشكوك الخمرية في الشبهات البدوية فالحكم
للشك لا للمشكوك بل لا يحتاج الى الاصل المذكور في مثل اقامة الحد لان المستفاد من
الادلة حرمة الايذاء من دون المجوز الشرعي ومما ذكرنا ظهر انه كما لا يجب بل لا يجوز على الحاكم
اقامة الحد في الفرض لا يجب بل لا يجوز على الشارب من احد الانائين مثلا تسليم نفسه
للقصاص والحدود والتعزيرات ومما ذكرنا ظهر ان ما في بعض الحواشي من انه يمكن ان يقال
بكون اصالة عدم حدوث سبب الحد لشرب احد انائين معارضة باصالة عدم كون الاخر
سببا على تقدير شربه وبعد تعارض الاصلين وان لم يبق مقتضي لوجوب اقامة الحد على شارب
احدهما الا انه لا يبقى دليل ايضا على نفيه عنه كما هو المدعى فلا بد من التوقف انتهى في غير
محله خصوصا ما ذكره اخيرا من التوقف اذ لا بد من الرجوع الى اصالة البرائة مع الاغماض عن
وجوب الرجوع الى عمومات حرمة ايذاء المسلم قوله وجهان بل قولان فذهب المشهور الى طهارة
ملاقي الشبهة المحصورة وذهب العلامة في المنتهى في كتاب الطهارة الى نجاسته قال قدس ره وجب عليه
غسل ما اصاب المشتبه بماء متيقن الطهارة كالنجس وهو احد وجهي الحنابلة والاخر لا يجب غسله
لان المحتمل طاهر بيقين فلا يزول بشك النجاسة والجواب لا فرق في المنع بين يقين النجاسة و
شكها هنا بخلاف غيره انتهى وفي مفتاح الكرامة بعد ان نقل عن العلامة في المنتهى بانه الحق
الملاقي بالمشتبه في لزوم الاجتناب قال وايده بعضهم انه لو لم يلزم الاجتناب لزم ذلك
المتلازمين فانه لو توضأ لزم الحكم بطهارة اليد وهو لازم لطهارة الماء اللازم لصحة الوضوء
فتامل ونقل عن مجمع البرهان في باب ما يسجد عليه بانه اذا كان سبب وجوب الاجتناب هو
النجاسة والاشتباه كان حكم الملاقي حكم احدهما نعم لو كان الاجتناب على خلاف الاصل
لا يتعدى الى غيرهما وقال ايضا في مفتاح الكرامة وقال الاستاذ وقول المنتهى لا يخلو عن قوة
لانه من البعيد عدم الحكم بطهارة احد المائين مع الحكم بطهارة الطرفين والاحتياط لازم

والاستصحاب انما يقضي بطهارة المصاب وهو لا ينافي عدم جواز الاستعمال انتهى ولا يخفى
انهم لم يحكموا لطهارة الطرفين كليهما لانهما يكونان من قبيل الشبهة المحصورة بل حكموا بطهارة
ملاقي احد الانائين وفي الحدائق وج ماذكره العلامة في المنتهى من ان المشتبه بالنجس
حكمه حكم النجس ان اراد به من جميع الوجوه فمردود اذ لا تكرر الصلوة في الثوبين النجسين
ولا الطاهرين وان اراد به من بعض الوجوه التي من جملتها ملاقاته برطوبة فصحيح وبالجملة
فان للمشتبه في هذه المسئلة وامثالها حالة متوسطة فمن بعض الجهات كالاكل و
الشرب والملاقاة برطوبة حكمه حكم النجس ومن بعض الجهات كالصلوة في الثوبين المشتبهين
باعتبار تكرارها فيهما له حالة ثالثة والى ذلك يميل كلام المحدث الاسترابادي في كتاب
الفوائد المدنية انتهى قلت ويحتمله كلام العلامة في القواعد حيث قال وحكم المشتبه
بالنجس حكمه لكن ظاهر كلمات الشارحين عدم شموله لما نحن فيه ففي جامع المقاصد اي
حكم النجس في وجوب اجتنابه في الصلوة وازالة النجاسة وعدم جوازه في الاكل والشرب
اختيارا وقريب منه ما في كشف اللثام ومفتاح الكرامة وفي شرح الدروس نقل عن
العلامة في المنتهى ما نقلناه ثم قال والظاهر ان لم يكن اجماع هو نفي وجوب الغسل لما
حكى عن بعض العامة وما اجاب به العلامة غير تام لمنع عدم الفرق في المنع بين تعين
الطهارة وشكها اذ غاية ما يلزم من الحديثين امرهما وجوب التيمم واما كونهما
بمنزلة النجس في جميع الاحكام فلا انتهى وما احتمله من الاجماع على النجاسة غريب مع كون
الشهرة المحققة على خلافها قوله وهذا معنى ما استدل به العلامة في المنتهى على
ذلك آه ليس في المنتهى سوى ما نقلناه عنه عنقريب وقوله لو استعمل الانائين واحدهما
نجس مشتبه وصلى لم تصح صلوته ولم يرتفع حدثه سواء قدم الطهارتين او صلى بكل
واحدة صلوة لانه ماء يجب اجتنابه فكان كالنجس انتهى ولعله استنبطه من قوله
فكان كالنجس نعم قد ذكر في الحدائق ان المستفاد من اخبار الشبهة المحصورة ان الشارع
اعطاهما حكم النجس الا في تكرر الصلوة في الثوبين المشتبهين قوله وحاصله منع ما
في الغنية آه مع ان تسليم ما فيه لا يضرنا لان المراد بالرجز عنوان النجس الذاتي
الواقعي ولا ربط له بالمقام قوله من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد آه

فيكون المستفاد من الاخبار حجية الظاهر وانه طريق الى الواقع فيتشخص الواقع بهذا الطريق
فيترتب على مؤداه جميع اثار الواقع التي منها تنجس ملاقيه كما اذا قامت البينة على نجاسة
شيء فانه يترتب عليه جميع اثار النجس الواقعي بل وكذلك اذا كان شيء نجسا بالاستصحاب
فانه ينجس ملاقيه ولذا قال قدس سره في باب الاستصحاب اذا لم يكن النجس بالاستصحاب
منجسا ولا الطاهر بالاستصحاب مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل
على ترتيب اثار الشيء الواقعي عليه بخلاف المقام فان المستفاد من العقل والنقل
وجوب الاحتياط فيه وهجر المشتبهين في الطهارة والاكل والشرب فهو اصل
تعبدي لا دلالة في الدليل المثبت له على كونه بمنزلة النجس في جميع الاحكام التي
منها نجاسة ملاقيه وذلك ظاهر هذا مع انه على تقدير عدم اشارة في الاخبار الى
حجية الظاهر في مسئلة البلل وكون الحكم فيه تعبديا من باب الاصل لا من باب
الظاهر نقول انه لا خلاف كما في الحدائق على نجاسة البلل ووجوب غسل ما اصابه
بل نقل عن ابن ادريس دعوى الاجماع على الحكمين ووجوب غسله ونقضه للطهارة مع دلالة
الاخبار عليهما لقوله ثم بعد خروج البلل وقبل الاستبراء لكن يتوضأ ويستنجي ولذا قال في
الجواهر بعد ذكر اخبار البلل ان المستفاد منها خبثيته كحدثيته للامر بالاستنجاء منه
وغيره بخلاف المقام لعدم دلالة الاخبار على نجاسة المشتبهين بحيث يترتب عليها
نجاسة الملاقي فظهر الفرق بين المقامين بلا اشكال في البين قوله وبه يندفع تعجب
صاحب الحدائق آه يعني بما ذكر من اختلاف مفادي الاخبار في المسئلتين وان الاخبار
المتعلقة بالبلل تدل على ترتيب جميع اثار النجس الواقعي عليه بخلاف اخبار الشبهة المحصورة
فانها لا تدل الا على وجوب هجر المشتبهين في الطهارة وغيرها ولا تدل على النجاسة و
غرض المصنف من هذا الكلام الرد على صاحب الحدائق ودفع تعجبه على طريقته من استفادة
كلا الحكمين من الاخبار باختلاف مفادي الاخبار ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض المحققين
في هذا المقام في حاشيته هذا الكلام حيث قال بل يندفع بان دلالة الخطاب بوجوب
الاجتناب عن شيء على نجاسته ووجوب الاجتناب عن ملاقيه لا يقتضي ان يكون وجوب
الاجتناب عقلا فيما نحن فيه مقتضيا لهما كما ذكرنا اشرنا في الحاشية السابقة ومنه اتضح

اندفاع تعجبه حتى من مثل صاحب الغنية بخلاف ما بني اندفاعه عليه كما لا يخفى انتهى
اذ فيه ان غرض المصنف الرد عليه على مذهبه من ثبوت (لا على مذهبه) وجوب الاجتناب في
المشتبهين من باب العقل وما يشعر به كلامه من عدم صحة ما ذكره المصنف وعدم اندفاع
التعجب به على تقدير استفادة كلا الحكمين من الاخبار غير وجيه لما عرفت من المصنف
ومنا من اندفاعه على التقدير المذكور واما ما ذكره بقوله ومنه انقدح اندفاع تعجبه اه ففيه
ان مثل صاحب الغنية اما ان يكون موافقا لصاحب الحدائق ومخالفا للمشهور على ما يشعر
به كلام المصنف ره فلا يتوجه تعجب صاحب الحدائق اليه حتى يحتاج الى الاندفاع وان كان
موافقا للمشهور ومخالفا لصاحب الحدائق بناء على ما ذكرنا من ان كلامه في نجاسة ملاقي
النجس الواقعي لا الظاهري فيمكن اندفاع تعجب صاحب الحدائق من مثل صاحب الغنية
ايضا بما ذكره المصنف كما لا يخفى قوله كما ترى اذ فيه تخصيص الاكثر بل لا يبقى فيه الا
النجس قوله فالملازمة بين نجاسته اه يعني ان الملازمة بين نجاسة الشيء في الواقع وبين
نجاسة ملاقيه واما الملازمة بين نجاسة الشيء في مرحلة الظاهر بمعنى ترتب بعض احكام
النجس عليه وان كان الحكم بوجوب ترتيب البعض المذكور من جهة الشرع ونجاسة ملاقيه
فلم يثبت فاللازم الرجوع الى اصالة الطهارة في الملاقي قوله لان اصالة الطهارة و
الحل في الملاقي اه لا يخفى ان مفروض كلام المصنف قدس سره فيما اذا لم يوجد شيء من
اجزاء الملاقى بالفتح في الملاقي بالكسر اذ على تقديره لا اشكال في كون الملاقي من اطراف
الشبهة ووجوب الاجتناب عنه وهذا مع وضوحه قد نبه عليه شيخنا قدس سره في الحاشية
وقد تقرر في محله ان الاصل في الشك السببي اه وسياتي في باب الاستصحاب من
المصنف ذكر الوجوه الثلثة في ذلك على تقدير حجية الاستصحاب من باب الاخبار
بل وسياتي تقدم الاستصحاب السببي على المسببي على تقدير كونه من باب الظن
ايضا وسياتي منا توضيح المطلب ان شاء الله تعالى فانتظر قوله واذا لم يجر الاصل الحاكم
لمعارضته اه ويستثنى من ذلك ما اذا كان السبب والمسبب من قبيل الموضوع والحكم فانه
لا يجري الاصل في المسبب مطلقا سواء جرى في السبب ام لا اما على تقدير جريانه في
السبب فواضح لزوال الشك عن ابقاء الحكم مع جريان الاصل في الموضوع اذ هو بمعنى

ترتيب الحكم الشرعي واما على تقدير عدم جريانه فيه فلعدم جريان الاستصحاب مع الشك
في الموضوع قوله لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين يعني مع تعارض الاصول وتساقطها
لا بد من الرجوع الى الاصل ولو كان الاصل المرجع جاريا في المسبب لعدم المانع من الرجوع
اليه اذ كما يرجع الى الاصل المذكور مع عدم وجود الاصل في السبب اصلا كذلك يرجع
اليه مع تعارض الاصلين وتساقطهما اذ هو بمنزلة عدم وجودهما اصلا والامر في ذلك
ظاهر قوله عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر اه فقد تعارض فيه استصحاب بقاء نجاسة
المتمم واستصحاب طهارة المتمم فيرجع الى قاعدة الطهارة قوله وعند غسل المحل
النجس بمائين مشتبهين اه فقد تعارض فيه اصالة عدم تقدم الغسل بالماء الطاهر و
اصالة عدم تقدم الغسل بالماء النجس فيرجع الى قاعدة الطهارة قوله سواء كان هذا الاصل
مجانسا لهما كاستصحاب الطهارة في ملاقي احد المشتبهين المجانس لاستصحابي الطهارة
في المشتبهين فانه بعد تعارض الاستصحابين في المشتبهين وتساقطهما يرجع الى استصحاب
طهارة الملاقي وهو من جنسهما لكون كل واحد منهما استصحابا وان لم يكن في مرتبتهما لجريانهما
في السبب وجريان هذا في المسبب على ما سلف قوله كقاعدة الطهارة في المثالين لان
الاصلين المتعارضين في المثالين من جنس الاستصحاب والاصل المرجع هو قاعدة الطهارة
فيهما ومن المعلوم انه لو جرى الاستصحاب وكان سليما عن المعارض فيهما لم يرجع الى قاعدة
الطهارة لتقدم الاستصحاب على القاعدة بحسب الدرجة كما تقرر في محله قوله ولو كان
العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى اه يعني لو كان العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين
حاصلا قبل الملاقات وقبل فقد الملاقى بالفتح ثم وقعت الملاقات ثم فقد الملاقى بالفتح
فالحكم فيه هو طهارة الملاقي بالكسر والاجتناب عن صاحب الملاقى بالفتح ووجهه ان
العلم الاجمالي قد اثر في المشتبهين قبل الملاقات فصار الاجتناب عنهما معلوما من جهة
تعارض الاصلين الموجب للاحتياط في الشبهة المحصورة وبعد ملاقات شيء لاحد
الطرفين قبل فقده قد صار الرجوع الى اصالة الطهارة فيه سليما عن المعارض لما تقدم
من انه مع عدم جريان الاصل في الشك السببي او تعارض الاصلين فيه يكون الاصل
في المسبب سليما عن المعارض فلا بد من الرجوع اليه وبالجملة الحكم بوجوب الاجتناب

عن صاحب الملاقى بالفتح قد كان ثابتا قبل فقد الملاقى بالفتح فيكون ثابتا بعد فقده
اذ لا موجب لتغييره وكذلك الحكم بطهارة الملاقى قد كان ثابتا قبل فقد الملاقى فيكون
ثابتا بعد فقده ايضا اذ لا موجب لانتفائه ولا يخفى انّ الحكم كذلك ايضا لو فقد صاحب
الملاقى في الصورة المزبورة لجريان الدليل المذكور فيه ايضا قوله فتامل جيدا وجه التامل
انه قد يتوهم ثبوت العلم الاجمالى بمخالفة احد الخطابين اما خطاب اجتنب عن النجس
او اجتنب عن المتنجس وهو غير جايز لكن التوهم المذكور مندفع بادنى تامل فانّ العلم
الاجمالى بوجوب الاجتناب كان مؤثرا في الاجتناب عن صاحب الملاقى بالفتح قبل
فقد الملاقى بل قبل الملاقات والشك في حدوث الخطاب بالاجتناب عن المتنجس
وهو شك بدوى وليس طرفا للعلم الاجمالى فيجرى اصالة الطهارة والاباحة في ارتكاب
الملاقى بالكسر قوله انكان الاضطرار قبل العلم الاجمالى او معه امّا الاول فظاهر لانّ
حكم الاضطرار الى شيء معين بعينه كالتلف قبل العلم الاجمالى اذ لو كان المعلوم بالاجمال
متحققا في ضمن المضطر اليه لا يكون مؤثرا لارتفاع التكليف فيما اضطر اليه فيكون
العلم الاجمالى مؤثرا على بعض التقادير كما اذا كان في ضمن الطرف الاخر وغير مؤثر على
بعضها الاخر كما اذا كان في ضمنه ومن المعلوم انّ مثل هذا العلم الاجمالى الغير المؤثر
على جميع التقادير لا يكون موجبا للاجتناب فيرجع الشك بالنسبة الى الطرف الاخر الى
الشك في اصل التكليف فيرجع فيه الى البرائة وامّا الثانى فلعدم تأثير المقتضى مع الاقتران
بالمانع قوله وان كان بعده آه وذلك لانّ العلم الاجمالى كان مؤثرا على جميع التقادير
والاضطرار الى ارتكاب احدهما المعيّن انّما اوجب ارتفاع اثره بالنسبة الى ما اضطر
اليه واذن الشارع في ارتكابه وامّا الطرف الاخر فلا موجب لارتفاع اثره بالنسبة اليه
فيجب الحكم ببقاء اثره بالنسبة اليه لانّ الضرورات تتقدّر بقدرها وهذا معنى قوله لانّ
الاذن في ترك بعض المقدمات العلميّة آه وان شئت قلت انّ الاضطرار بعد العلم الاجمالى
كالتلف بعده فكما انّ التلف بعده لا يمنع عن تاثير العلم الاجمالى في الباقى كذلك الاضطرار
فان قلت ان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط غير جايز ومن جملة شرائط تنجز الامر عدم الاضطرار
فكيف يكون منجزا مع حصول الاضطرار قلت انّ الاضطرار قد حصل بعد العلم الاجمالى

وبعد تاثيره في اجتناب جميع الاطراف فلا يؤثر الا في رفع اثره بقدر ما تعلق به وهو المضطر
اليه دون غيره وبعبارة اخرى الاضطرار يكون مانعا في الجملة فيكون عدمه شرطا كذلك
لا مطلقا نعم لو حصل الاضطرار بعد العلم الاجمالى بلا فصل معتدّ به بحيث لم يكن متمكنا من
ارتكاب احد الطرفين او الاطراف بحسب حاله قبله لامكن الحكم بعدم تأثير العلم الاجمالى
في الطرف الاخر بل الظاهر انّ حاله حال حصول الاضطرار مع العلم الاجمالى والظاهر
انّ مراد المصنف ره غير هذه الصورة ونظير ذلك في الجملة ما ذكروا من انه اذا دخل الوقت
ومضى منه بمقدار يتمكّن من فعل الصلوة مع الشرائط ثم عرض المانع من الحيض والنفاس
وغيرهما يجب قضاء الصلوة المزبورة بخلاف ما اذا لم يتمكن بحسب حاله وكذلك الحكم في
اخر الوقت اذا تمكن من فعلها مع الشرائط قوله ولو كان المضطر اليه بعضا غير معيّن وجب آه
لانّ مناط تاثير العلم الاجمالى انّ المعلوم بالاجمال لو انقلب الى المعلوم بالتفصيل وعلم
تفصيلا بوجود الحرام في هذا الاناء او ذلك الاناء مثلا كان منجزا للتكليف ولا شك انه
مع العلم التفصيلى في المقام بوجود الحرام في واحد منهما يحكم بتنجز التكليف وعدم جواز ارتكابه
وبوجوب ارتكاب الطرف الاخر لدفع الاضطرار لفرض انّ الاضطرار يحصل بارتكاب
واحد منهما من غير خصوصيّة في احدهما المعيّن الا ترى انّه لو اضطر الى اكل شيء لسد
الرمق ودار الامر بين ماله ومال الغير لا يجوز له دفع الضرورة بمال الغير بل وكذلك
اذا دار الامر بين محرّمين يكون واحد منهما اشد واضطر الى ارتكاب احدهما لا يجوز
له ارتكاب الاشد فلو دار الامر بين شرب المتنجس بالبول او النجس به وبين شرب الخمر
لا يجوز له شرب الخمر وهكذا في غير المثال على ما فصّلوه في الفقه قوله فان قلت ترخيص
ترك بعض المقدّمات دليل على عدم آه يعنى كما انّ التصريح بجواز ترك ذى المقدمة
دليل على عدم وجوب مقدمته كذلك التصريح بجواز ترك المقدّمة يكون كاشفا عن
عدم وجوب ذى المقدّمة لعدم جواز تخلف المعلول عن العلّة التامّة فيكشف جواز
ارتكاب بعض الاطراف في مفروض المقام على عدم ارادة الشارع الحرام الواقعى ووجوب
الاجتناب عنه فاذا لم يجب الاجتناب عنه لا معنى للاجتناب عن الطرف الاخر لتحصيل
الاطاعة الاحتمالية قوله قلت المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم آه توضيح الجواب المذكور

انّ ما رخص في تركه من المقدّمات ليس مقدّمة للواجب الواقعي لعدم توقّف وجوده عليه لاحتمال وجوده في الطّرف الآخر فجواز تركه ليس كاشفاً عن جواز ترك الواجب الواقعي رأساً بل هو مستلزم لعدم العقاب على تركه لو حصل في ضمنه نعم عدم وجوبه مستلزم لعدم وجوب ما هو مقدّمة له وهو تحصيل العلم لا لعدم وجوب الواجب الواقعي فلا بدّ من الحكم بلزوم الاجتناب عن الطرف الآخر لوجوب اطاعة امر المولى بقدر الامكان قوله وهذا نظير جميع الطرق الشرعيّة المراد بالطّرق هنا هو الاعمّ من الامارات والاصول لقوله كما في الاخذ بالحالة السابقة كالاستصحاب اه ويمكن ان يكون من باب الاكتفاء باحد الشّيئين عن الآخر لكونه معلوماً بالمقايسة مثل قوله تعالى وانّها لكبيرة الّا على الخاشعين ولا ينفقونها في سبيل الله سرابيل تقيكم الحرّ قوله ومرجعه الى القناعة عن الواقع سواء كان فيه ترتيب جميع آثار الواقع ايضاً كما في الامارات او لا كما في الاصول قوله عند انسداد باب العلم التفصيلي المراد به الاعمّ منه ومن الظنّ الخاصّ او اكتفى بذكر احد الفردين عن الآخر كالسابق قوله اعني موارد الظنّ مطلقاً او في الجملة يعني موارد الظنّ بعدم التكليف مطلقاً يعني سواء كان اطمينانياً ام لا وقوله او في الجملة هو خصوص الظنّ الاطميناني بعدمه ومناط الاحتمال الثّاني اندفاع الحرج الحاصل من العمل بالاحتياط برفع اليد عنه في خصوص الظنّ الاطميناني بعدم التكليف ومناط الاحتمال الاوّل عدم اندفاعه الّا برفع اليد عنه في مطلق الظنّ بعدم التكليف قوله الى الاحتياط فعلى الاحتمال الثّاني يرفع اليد عنه في صورة الظنّ الاطميناني بعدم التكليف ويرجع اليه في صور اربع صورة الظنّ الغير الاطميناني بعدم التكليف وصورة الشكّ وصورة الظنّ الغير الاطميناني بالتكليف وصورة الظنّ الاطميناني بالتكليف وعلى الاحتمال الاوّل يرفع اليد عنه في صورتين صورة الظنّ الاطميناني بعدم التكليف وصورة الظنّ الغير الاطميناني بعدمه ويرجع اليه في ثلاث صور في صورة الشكّ وفي صورة الظنّ الاطميناني بالتكليف وفي صورة الظنّ الغير الاطميناني به والعمل بالظنّ بالتكليف مطلقاً او في الجملة على التقديرين ليس من جهة انّه ظنّ بل من جهة مطابقته الاحتياط ولذا لا يرجع الى الاصول مع فقده على ما هو مقتضى القاعدة الّتي ذكرها

المصنّف فلو كان الظنّ حجّة فلا بدّ من الرّجوع اليه مع وجوده سواء كان قائماً على التكليف او على عدمه ومع عدمه فلا بدّ من الرّجوع الى الاصول الموجودة بخلاف ما اذا كان العمل بالظنّ بالتكليف من جهة الاحتياط والعمل بالظنّ النافي من جهة كون العمل بالاحتياط فيه موجباً للحرج لا من جهة حجّية الظنّ في المقامين فانّه لا بدّ من الرّجوع الى الاحتياط ايضاً في مورد فقد الظنّ كما سبق تفصيل ذلك في باب دليل الانسداد قوله ووجوب العمل بالظنّ مطلقاً او في الجملة يعني وجوب العمل بالظنّ النافي للتكليف سواء كان اطمينانياً ام لا او في الجملة يعني اذا كان اطمينانياً فقط على ما ذكره شيخنا قدس سرّه في الحاشية او وجوب العمل بالظنّ نافياً كان او مثبتاً للتكليف سواء كان اطمينانياً ام لا او في الجملة يعني اذا كان الظنّ النّافي او المثبت اطمينانياً بناء على القولين في كون النتيجة حجّية الظنّ مطلقاً او حجّية الظنّ الاطميناني مطلقاً وهذا المعنى اظهر لانّ بناء اهل الاستدلال على الرّجوع الى الاصول الموجودة في صورة فقدان الظنّ رأساً لا في صورة فقدان الظنّ النّافي للتكليف فعلى القول الاوّل يرجعون الى الاصول في صورة واحدة وهي صورة الشكّ في التكليف ويرجعون الى الظنّ في صور اربع وعلى القول الثاني يرجعون الى الاصول في صور ثلث في صورة الشكّ وفي صورة الظنّ الغير الاطميناني بالتكليف وفي صورة الظنّ الغير الاطميناني بعدمه ثمّ انّ العبارة لا تخلو عن مسامحة في التعبير وحقّها ان يقال انّ مقتضى القاعدة التبعيض في الاحتياط وعدم الحكم بحجّية الظنّ والرّجوع الى الاصول مع فقده مع انّ بناء اهل الاستدلال على حجّية الظنّ والرّجوع الى الاصول مع عدمه قوله في غير موارد الظنّ المعتبر يعني على زعمهم والاولى عدم ذكره في هذا المقام قوله الى الاصول الموجودة يعني الاصول الموجودة في الموارد الجزئيّة من غير نظر الى العلم الاجمالي الكلّي فان اقتضى العلم الاجمالي الخاصّ الاحتياط عملوا به وان كان الشكّ في التكليف رجعوا الى البراءة وهكذا سائر الاصول قوله على كون الظنّ مطلقاً او في الجملة حجّة اه يعني سواء كان نافياً او مثبتاً اطمينانيّاً او غيره او سواء كان نافياً ام مثبتاً مع كونه اطمينانياً على طبق المعنى الّذي ذكرناه في سابق هذا الكلام قوله حجّة وطريقاً اه فانّه مع كونه حجّة وطريقاً يتشخّص المعلوم بالاجمال في ضمن المظنونات ويحكم بانحلال العلم الاجمالي كالقطع وان كان بينهما فرقاً وهو

المعنى هو الذي ذكرنا سابقا ان عبارات المصنف في المقامات المختلفة مختلفة فيه وذكرنا
شطرا من عباراته المختلفة في مقام دليل الانسداد فراجع قوله ومنعوا اصالة وجوب الاحتياط
آه بان يرجع الى اصالة البرائة في الشبهة المحصورة الى ان يلزم المخالفة القطعية وقد ذكرنا
في مطاوي كلماتنا السابقة انه لا يخلو عن وجه قوله وعدم جواز ترجيح المرجوح عطف
على قوله بطلان الاحتياط يعني عدم جواز ترجيح المرجوح يعني الموهومات على الراجح يعني
المظنونات فانهم قد استدلوا به على وجوب اتباع الظن دون الوهم لان ترجيح
المرجوح على الراجح قبيح بل محال باحد المعنيين على ما سلف ومقصود المصنف الاستدلال
على وجوب اتباع الظن بمجموع الامرين اعني بطلان الاحتياط وعدم جواز ترجيح المرجوح
على الراجح لا بكل واحد بل يحتاج الى مقدمات اخرى على ما سلف وسبق تحقيقه فعلى
هذا يمكن ان تكون الواو بمعنى مع قوله بموافقة الطرف الراجح في المظنون آه يعني في مظنون
عدم التكليف قوله دون الموهوم يعني ما كان عدم التكليف فيه موهوما بان يكون احتمال
التكليف فيه مظنونا قوله لزوم الاحتياط في غير المظنونات يعني في غير مظنونات عدم
التكليف في الصور الثلث او الاربع على ما سبق عن قريب ايضا قوله عما لا يعرف حكمه
من المعاملات يعني عما لا يعرف حكمه الجزئي من جهة الشك في المصداق بان تكون الشبهة
موضوعية لا عما لا يعرف حكمه الكلي الالهي مثل ان يعلم ان الربا هو الزيادة في المتجانسين
بشرط كونهما مكيلين او موزونين وشك في اتحاد الجنسين في بعض الموارد او كونهما مكيلين
او موزونين من جهة اشتباه الامور الخارجية لا من جهة الشك في الموضوع المستنبط
الراجع الى الشبهة الحكمية وانما حملنا العبارة على ذلك لان صريح كلامه الاتي حيث قال
وان قلنا بجواز الرجوع الى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه كون كلامه هنا في
الشبهة المحصورة الموضوعية لا الحكمية قوله ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط ولعل
الفارق عند المصنف قدس سره هو العرف بان يدعى ان اهل العرف لا يقبحون الخطاب
المنجز في مثال النذر وشبهه بخلاف غيره وهو مشكل واشكل منه فرقه بين المثال الثاني
وهو مثال التاجر والمثال الاول وهو مثال الحيض مع انه مثله من جميع الجهات قوله الى
استصحاب الطهر الرجوع اليه بناء على المسامحة في الموضوع وعدم الرجوع الى الدقة

الفلسفية ولو فرض عدم جريانه يجري اصل الاباحة ايضا واصل البرائة قوله الى ان يبقى
مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة يعني الى ان يبقى مقدار ثلثة ايام في اخر الشهر بناء
على ما فرضه من العلم بكون الحيض ثلثة ايام في الشهر والسر في عدم جريان الاستصحاب العلم
بانتقاض الحالة السابقة اما في زمان الشك او في سابقه وكما لا يجري الاستصحاب المذكور
لا يجري استصحابات اخر كاصالة عدم المانع وعدم الحدث وعدم خروج دم الحيض مع كون
الاصل مثبتا في بعضها فلا بد من الرجوع في الزمان المزبور الى اصالة الاباحة واما في
الصلوة فيجري اصالة البرائة لا اصالة الاباحة وفي بعض الحواشي انه اذا بقي من الشهر
مقدار ثلثة ايام فاذا مضى جزء من هذا المقدار يحصل للمرئة القطع بكونها حائضا اما في
هذا الزمان او في سابقه فيتعين عليها استصحاب الحيض ولا معنى للرجوع الى اصالة الاباحة
وفيه انه لا بد في الاستصحاب من القطع بثبوت المستصحب في الزمان السابق المتصل بزمان
الشك ومن المعلوم عدم القطع به كذلك لاحتمال كونها حائضا في اول الشهر الى ثلثة
منه مثلا وذلك ظاهر هذا ولكن يمكن الخدشة فيما ذكره المصنف بانه اذا كان العلم الاجمالي
وجوده كالعدم بحيث يجوز المخالفة القطعية فيه فلا مانع من الرجوع الى الاستصحاب
المذكور ايضا في زمان بقاء مقدار الحيض في اخر الشهر ايضا وح فلا معنى للرجوع الى
اصالة الاباحة والبرائة لتقدم الاستصحاب عليهما قوله الى اصالة الاباحة والفساد
الرجوع الى اصالة الاباحة ~~بخلاف ما اذا شك~~ فيما اذا شك في كون ايقاع العقد الربوي
حراما ذاتيا فيرجع فيه الى اصالة الاباحة بخلاف ما اذا شك فيه من حيث الحرمة التشريعية
فانه لا يجري فيه اصالة الاباحة واما اصالة الفساد فهي الاصل المسلم بينهم في كل ما شك
في صحته وفساده وهو راجع الى استصحاب عدم ترتب الاثر كالنقل والانتقال وغير ذلك
قوله لان فساد الربا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي يعني حرمة ايقاع العقد لجواز كون ايقاع
العقد جايزا مع عدم ترتب الاثر عليه نعم هو والصحة دائران مدار جواز التصرف و
عدمه بل منتزعان منهما بناء على عدم مجعولية الاحكام الوضعية كما هو المشهور قوله و
الصغير على وجه يعني بناء على صحة معاملات الصبي في الجملة فان البيع الربوي وغيره
من المحرمات الصادرة منه فاسدة لا يترتب عليها الاثر مع عدم كونه معاقبا على

ايقاع المعاملات المزبورة من جهة دفع القلم عنه وكذلك اذا كان جاهلاً قاصراً او
ناسيا قوله وان قلنا بجواز الرّجوع الى العام آه يعنى فيما اذا شكّ فى شيئ يصدق عليه
عنوان العام قطعا انه من مصاديق الخاصّ ايضا ام لا من جهة اشتباه الامور الخارجية
كما اذا ورد اكرم العلماء مثلا ولا تكرم فسّاقهم وشكّ فى زيد العالم انّه فاسق ام لا
من جهة عدم الاطّلاع بحاله لا من جهة عدم العلم بمفهوم الفسق وامّا اذا شكّ فى زيد
انّه عالم او جاهل فاسق او غير فاسق فلم يقل احد فيه بالتمسّك بعموم العام قوله لكنّ
الظاهر الفرق بين الاصول اللفظيّة والعمليّة لانّ اصل الاباحة مثلا حجّة من باب التعبّد
وقوله كلّ شيئ لك حلال آه وهذا الخبر مقيّد الّا بعدم العلم بالحرام المنجّز فاذا كان
وجود العلم الاجمالى كعدمه من جهة عدم كونه منجّزا للتّكليف من جهة خروج بعض اطرافه
عن محلّ الابتلاء كان المعلوم بالاجمال داخلا فى المغيا ومحكوما بالحليّة الظاهرية بخلاف
الاصول اللفظيّة فانّ حجيّتها من باب الظهور اللّفظى ومع وجود العلم الاجمالى وان كان
غير منجّز لا يبقى ظهور ولكن يمكن ان يقال فى المشتبهات التدريجيّة التى كلا منافيها بعدم
اعتناء العرف باحتمال خروجها عن العمومات وعدم مصادمتها للظهور العرفى فى العموم
وكان قوله قدّس سرّه فتامّل اشارة الى هذا قلت ولم يذكر فى بعض النسخ قوله وان قلنا
بجواز الرّجوع الى العام عند الشكّ فى مصداق ما خرج عنه وعليه فيمكن ان يكون وجه
التامّل عدم جواز التمسّك بالعموم فى الشبهات الموضوعيّة ولو كان الشكّ بدويا كما
اشار اليه شيخنا قدّس سرّه قوله كما فى الخنثى العالم اجمالا يعنى على تقدير عدم كونها
طبيعة ثالثة لعدم العلم الاجمالى على تقدير كونها كذلك قوله لاصالة الحلّ وان استشكل
فيه فى اوائل الكتاب بانّه نقض لغرض الشارع وحفظ النظام يقتضى عدم اختلاط الخنثى
بالنّساء والرّجال قوله على عدم العموم فى اية الغضّ فانّ الظاهر انّ المحذوف المتعلّق بالغضّ
فى اية غضّ المؤمنين هو النساء خاصّة وفى اية غضّ المؤمنات هو الرّجال خاصّة فليس
حذف المتعلّق فيهما للتعميم مع انّه لو حكم بالعموم يلزم تخصيص الاكثر وفى بعض النسخ فى اية
الغضّ للرّجال قوله وعدم جواز التمسّك بعموم اية ابداء الزينة صريح عبارته تسليم العموم
فى اية ابداء الزينة دون اية الغضّ ولعلّ تسليم العموم فى الاية المذكورة لاجل انّه قد استثنى

فيها قوله تعالى او نسائهنّ بناء على ان يكون المراد منه المسلمات الحرّات فيفهم منه كون
المراد من حرمة ابداء الزّينة على النّساء حرمته للرّجال والنّساء معا الّا ما استثنى فاذا شكّ
فى الخنثى انها امرأة حرّة مسلمة او رجل فلا يجوز التمسّك بالعموم لانّ الشكّ فى مصداق
المخصّص وهو قوله تعالى او نسائهنّ ولا يجوز التمسّك بالعموم فى الشبهات الموضوعيّة الّا
على مذهب بعضهم المضعّف فى محلّه او بخروج المماثل فى الايتين والشكّ فى مصداقه
ولا يحتاج الى ما ذكرنا من التّوجيه ولا يخفى انّه يمكن تصوّر العموم فى صدر الاية قل للمؤمنات
يغضضن من ابصارهنّ ايضا بان يكون المراد الامر بغضّ النّساء البصر عن الرّجال والنّساء
الّا ما استثنى بالقرينة المزبورة فتدبّر ولا يجوز التمسّك بالعموم المذكور ايضاً فى
مسئلة الخنثى لما ذكر فقول المصنّف وعدم جواز التمسّك بعموم اية حرمة ابداء الزّينة
المشعر بعدم التزام العموم فى سابقها لا يخلو عن شيئ ويزيد الاشعار لو ضرب قوله
للرّجال فى السابق كما هو كذلك فى نسختنا بل يمكن تصوير العموم فى اية غضّ المؤمنين
ايضا على البيان المزبور وهذا على تقدير كون المراد بالشبهة الموضوعيّة هو الشكّ فى
مصداق المخصّص الّذى جوّز بعضهم التمسّك بالعموم فيه وهو المستفاد من كلام
المصنّف وامّا على تقدير كون الشكّ فى مصداق العام الّذى لا يجوز التمسّك بالعموم
فيه قولا واحدا كما يظهر من بعض المحشّين فلا يخفى فرض العموم والشكّ فى مصداقه فى
ايتى الغضّ وحرمة ابداء الزّينة جميعا ويرد المناقشة على هذا فى كلام المصنّف بانّ
المقصود اثبات حرمة نظر كلّ من الرّجال والنّساء اليها والاية لا تدلّ عليها فتدبّر
والله العالم قوله لوجوب احراز الرّجوليّة آه ولا يجرى اصالة عدم الرجوليّة ولا الانوثيّة
لعدم الحالة السابقة قوله بعلم المكلّف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا بان يكون التوجه اليه
بطريق التفصيل بان لا يكون المكلّف مشتبها وان تردد التكليف قوله فانّ دعوى عدم
شمول آه تعليل لضعف الدّعوى الاولى وقوله كما ترى امّا من جهة ما يستفاد من
المصنّف عنقريب من العلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزّنا على كلّ احد وامّا
لما قيل من انّ ندرة الوجود لا يوجب الانصراف ما لم ينضم اليها ندرة الاستعمال
وهى غير معلومة قوله انّ ظاهر كلام الاصحاب التسوية آه تفصيل الكلام فى ذلك انّه

اذ اقتضى الاصل الحرمة في كل واحد من المشتبهين في نفسه بان كانا مسبوقين
بالنجاسة او الحرمة فهناك احتمالان الاول كونه داخلا في محل النزاع وهو ظاهر كلام
الاصحاب حيث انهم لم يفصلوا بين المقامين فالقائل بوجوب الاجتناب في غير المقام
يقول به في المقام ايضا كما ان القائل بالاباحة يقول بها في المقامين اما القول بوجوب
الاجتناب في المقام فلاحد وجوه ثلثة اما لان اصالة الحرمة في احد المشتبهين معارضة
باصالتها في الاخر فيتساقطان فيبقى الاحتياط لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الموجب
له كما في غير المقام وهذا الوجه هو الذي اشار اليه المصنف واما لجريان الاستصحابين
كليهما من جهة ان جريانهما لا مانع فيه اذ العلم الاجمالي بوجود المباح لا يثمر شيئا ولا يكون
مانعا عن الجريان لعدم لزوم المخالفة القطعية في العمل والمخالفة الالتزامية لا ضير فيها
وهذا الوجه مشترك مع الاول في وجوب الاجتناب عن المشتبهين لكن من باب الاحتياط
في الاول ومن باب الاستصحاب في الثاني والفرق بينهما غير خفي ويمكن استفادة هذا
الوجه ايضا من قوله في مقام بيان الاحتمال الثاني ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل اه
وكذلك في غير موضع من كلماته في باب فروع العلم الاجمالي وفي دوران الامر بين الحذر من
وفي باب الاستصحاب واما من جهة الاحتياط في الحكم الظاهري من جهة العلم الاجمالي
بانتقاض احد الاستصحابين لان العلم الاجمالي بحلية احد المشتبهين ناقض له ونعلم بجريان
احد الاستصحابين في الواقع فنحتاط بالعمل بكلا الاستصحابين مقدمة للادراك الاستصحاب
الجاري في الواقع وهذا اضعف الوجوه واما القول بالرجوع الى البرائة فلاجل ان
الاستصحابين كالعدم لاجل التعارض الموجب للتساقط فيجمع بين قوله ثم كل شيء لك حلال
حتى تعلم بعد حمل الغاية على العلم التفصيلي وحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية فيرجع
الى اصالة الاباحة تخييرا كما ذكرنا او يجتنب ارتكاب الجميع لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام
وهو حرام كما نقله السابق عن بعضهم او لاجل الاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام
حيث انها تدل على الرجوع الى الاباحة والبرائة في مورد كان الاصل في المشتبهين الحرمة
الاحتمال الثاني كون القائلين بالبرائة والاباحة في الشبهة المحصورة الى ان تلزم المخالفة
القطعية موافقين للقائلين بوجوب الاجتناب في المقام من جهة عدم المانع من جريان

الاصلين لعدم المخالفة القطعية في العمل وجواز المخالفة الالتزامية وهذا هو الذي
اشار اليه المصنف ره بقوله ويمكن الفرق لكن هذا خلاف ظاهر كلماتهم لعدم تفصيلهم
بين المقامين كما اشار اليه المصنف ايضا وانقدح مما ذكر احتمال ثالث وهو ان القائل بالبرائة
اما كان مستندا الى الاخبار الواردة في المال المختلط او ذاهبا الى كون المخالفة الالتزامية
مضرة فلا بد له من رجوعه الى البرائة في المقام وان لم يستند اليها ولم تكن المخالفة الالتزامية
مضرة عنده فلا بد له من القول بوجوب الاجتناب من جهة جريان الاصلين قوله لان
المفروض عدم جريان الاصل فيهما يمكن حمله على كونه علة للتسوية بين المقامين على كلا
القولين الاحتياط والبرائة وقد عرفت في الحاشية السابقة تطبيق التعليل عليهما ويمكن
كونه تعليلا على التسوية على القول بالبرائة فقط بل هو الصق به لان القول بوجوب الاجتناب
في صورة كون الاصل في المشتبهين الحلية يستلزم القول به في صورة كون الاصل فيهما
الحرمة بل هو كالبديهي فلا يحتاج الى التنبيه عليه بالتعليل المزبور فيكون الغرض من
التعليل دفع توهم عدم امكان الرجوع الى البرائة من جهة وجود الاصلين الموجبين
للاجتناب بان وجودهما كالعدم فيمكن الرجوع الى البرائة قوله خصوصا اذا وافق الاحتياط
يعني في وجوب الاجتناب في مرحلة الظاهر وان كان بين الرجوع الى الاستصحاب والرجوع الى
الاحتياط فرقان عظيم من جهة ترتيب آثار الواقع التي منها نجاسة الملاقي على الاول دون
الثاني قوله ربما يظهر منه التعميم بناء على كون الاصل في المشتبهين في المال المختلط التحريم من
جهة كون الحلية محتاجة الى السبب والاصل عدمه قوله وعلى التخصيص فيخرج اه يعني على
تقدير تخصيص النزاع في البرائة والاحتياط بصورة كون الاصل في المشتبهين الحلية والطهارة
وخروج مورد كون الاصل في المشتبهين الحرمة والنجاسة عن محل النزاع يخرج الامثلة
المذكورة عنه بمعنى انهم متفقون فيها وفي امثالها على الاحتياط ففي المثال الاول الاصل
عدم وجود سبب الحل وهو النكاح الصحيح او ملكية اليمين وفي المثال الثاني عدم التذكية
وفي المثال الثالث عدم وجود سبب الحل وفي الرابع عدم وجود سبب حقن الدم وفي الخامس
استصحاب النجاسة قوله وربما يقال اه نسبه شيخنا الى المحقق المحشي على المعالم في اخر بحث مقدمة
الواجب وبعضهم الى المحقق السبزواري في رسالته في مقدمة الواجب قوله وفيه نظر لان

كلماتهم مطلقة شاملة لجميع الصور قوله المحقق البهبهاني في فوائده حيث قال على ما حكى الاجماع واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور ولا ريب فيه ومدار المسلمين في الاعصار والامصار كان على عدم وجوب الاجتناب وفي محكي حاشيته على المدارك الاجماع وضرورة الدين وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وزاد بعضهم دعوى الضرورة وقد عرفتها عن المحقق البهبهاني في حاشية المدارك ايضا قوله وهو كاف في المسئلة بناء على القاعدة التي ذكرها في باب الاجماع المنقول تبعا لبعض المحققين في رسالته من انه قد يكون مجموع المحصل والمنقول لو حصل مستلزما عادة لقول المعصوم ع او وجود دليل معتبر فيكون حجة بادعاء كون المقام من ذلك ولا ريب فيه بل يمكن كون الاجماع محصلا وقد اعترف المصنف في باب اصل البرائة وفي باب خبر الواحد بتحصيل الاجماع من الاجماعات المنقولة المستفيضة فيهما فكان عليه ذلك في المقام وقد ناقشنا المصنف في باب حجية الظن الحاصل من قول اللغويين حيث استشكل فيها بانه لا وجه للاستشكال مع ان الاجماعات المنقولة فيها فوق حد الاستفاضة وقد ظهر مما ذكرنا ان وجه الكفاية ما ذكرنا ولا فرق في الكفاية بين كون المسئلة فرعية كما هو الظاهر او اصولية وقد ذكر بعض المحشين بل يوجد في حاشية الاستاد ايضا ان وجه الكفاية كونه مستفيضا معتضدا بغيره وكون المسئلة فقهية ولا يخفى عدم كفاية ذلك وان كانت المسئلة فرعية الا ان يرجع الى ما ذكرنا قوله وليس فيه امتنانا على احد يعني ليس في ارتفاعه عمن هو عليه في غاية السهولة امتنانا على احد لا عليه ولا على غيره اما على غيره فواضح اذ ليس في ارتفاعه عنه امتنانا على غيره واما عليه فلكونه سهلا عليه فلا معنى لتفويت الواقع عليه مع عدم كونه عسرا عليه مع ما تقرر من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ولو جاز تفويت الواقع عليه لاجل السهولة لجاز ارتفاع جميع الاحكام على الجميع لاجل السهولة وفي ذلك ابطال للتكليف راسا قوله ولا يرد منه حرج على الاغلب يعني اذا كان معلوما تفصيلا وكذلك اذا كان مشتبها بالشبهة المحصورة قوله في صورة اشتباهه ايضا يعني مع عدم الانحصار او مطلقا مع حمل الاول على ما اذا كان معلوما تفصيلا قوله الا دليل حرمة ذلك الموضوع يعني بضميمة حكم العقل بوجوب الاحتياط قوله تقتضي الدليل المتقدم يعني العقل الحاكم

بوجوب الاجتناب مطلقا مع العلم بوجود العنوان الواقعي قوله وان عممت الشبهة المحصورة يفهم من المحدث البحريني في الحدائق اختصاص اخبار الحلية مثل صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها بغير المحصور واخبار وجوب الاجتناب بالمحصور بل صرح بذلك في الدرة النجفية وصرح فيها في الجواب الثاني بان اخبار الحلية على تقدير شمولها لمطلق الشبهات تخصص بالاخبار الدالة على وجوب الاجتناب المختصة بالمحصور من جهة لزوم تخصيص العام بالخاص قوله وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق يحتمل ان يريد به الاخبار العامة او الخاصة الدالة على وجوب اجتناب الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فقط سواء كانت محصورة او غير محصورة مثل قوله ما اجتمع الحرام والحلال آه وقوله ع حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة وغيرهما مما ذكره المصنف وغيره ويحتمل ان يريد به الاخبار الدالة على التوقف والاحتياط في كل شبهة ويحتمل ان يريد به الجميع وهو اولى قوله فيه اولا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور آه يعني ان المقتضي لوجوب الاجتناب هو ادلة الاجتناب عن المحرمات الواقعية مثل اجتنب عن النجس والخمر وغيرهما بضميمة حكم العقل بوجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة من باب المقدمة العلمية وهذا الحكم العقلي لا يعارضه اخبار حل الشبهة مثل قوله ع كل شيء لك حلال وغيرها اذ قد عرفت عدم امكان شمولها لصورة العلم الاجمالي لاستلزامه جواز المخالفة القطعية الممنوع قطعا فلا معنى للجمع بينهما بما ذكر في الاستدلال لان الاحتياج الى الجمع فرع المعارضة المتوقفة على شمول اخبار الحلية لصورة العلم الاجمالي ولا يخفى انه مع عدم شمول اخبار الحلية لصورة العلم الاجمالي يتم الجواب على تقدير كون دليل وجوب الاجتناب عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي هو الاخبار الخاصة الواردة في الشبهات المحصورة في الموارد الخاصة التي قد سمعت ان صاحب الحدائق جعلها دليلا مستقلا على المطلب او الاخبار العامة الواردة في صورة العلم الاجمالي فقط مثل صحيحة عبد الله بن سنان ورواية ضريس وقوله ع ما اجتمع الحرام والحلال وغيرها او الاخبار الدالة على وجوب التوقف والاحتياط في كل شبهة وح فبناء الجواب على كون الدليل هو حكم العقل المزبور فقط ليس على ما ينبغي ويمكن دفعه بان المعتمد عنده قدس سره لما كان في وجوب الاجتناب

هو حكم العقل فاقتصر عليه واما الاخبار على التوقف والاحتياط فقد عرفت انها محمولة
على القدر المشترك الارشادى فلا دلالة فيها على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة
لعدم دلالة العام على الخاص واما الاخبار المختصة بصورة العلم الاجمالى فهى وان
كانت ما بين معتبرة بحسب السند وضعيفة منجبرة بالشهرة على ما سمعت الا انه لم يظهر
للمصنف كثير اعتماد بها ولذا قال في السابق سيما مع اعتضاد القاعدة بوجهين اخرين هما
كالدليل على المطلب وساق الاخبار المذكورة ومنه يظهر ان ما ذكره شيخنا قدس سره في
الحاشية من ان قصر شيخنا على حكم العقل لعله مبنى على المناقشة في سند الرواية من
حيث ارسالها فتدبر ليس على ما ينبغى ولعله لذا امر بالتدبر ثم ان الاولى عدم ذكر قوله
في المحصور لان حكم العقل بوجوب الاجتناب لا يفرق فيه بين المحصور وغيره كما يأتى
في بيان وجه التأمل الاتى عنقريب غايته الامر خروج غير المحصور بالاجماع وغيره قوله
وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم آه هذا الجواب مبنى على الاغماض عما ذكر من عدم
شمول اخبار الحلية لصورة العلم الاجمالى سواء كانت الشبهة محصورة او غيرها وعلى
كون الدليل على وجوب الاجتناب عن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى هو الاخبار الامرة
بالتوقف والاحتياط بحملها على الوجوب الشرعى المولوى وتوضيحه ان بين الدليلين المزبورين
وان كان تباينا كليا من جهة دلالة الاولى على البرائة كلية والثانية على الاحتياط كذلك
لكن بعد اخراج الشبهة الابتدائية الوجوبية والموضوعية مطلقا عن الثانية اجماعا
حتى من الاخباريين او مطلقا عنها اجماعا بناء على عدم قدح خروجهم تنقلب النسبة و
تصير اخبار الاحتياط والتوقف اخص فتخصص الاخبار الاولة بها فتكون النتيجة
الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة ويمكن المناقشة فيه بان الشبهات الابتدائية
الحكمية بعد الفحص والموضوعية مطلقا داخلان في اخبار الحلية وخارجان عن الثانية
بالاجماع والشبهات الحكمية مطلقا قبل الفحص وفيما اذا كان الفحص متمكنا من الرجوع الى
الامام ع وغير ذلك داخلة في اخبار التوقف والاحتياط وخارجة عن اخبار الحلية
بالاجماع ايضا ويقع التعارض بينهما في صورة العلم الاجمالى مطلقا فيكون بينهما عموم
من وجه بعد تخصيص الطرفين بما ذكر فلا بد من الرجوع الى المرجحات هذا مع انه لا داعى

الى

الى ملاحظة اخبار التوقف والاحتياط المقدوحة دلالتها على الوجوب عنده فالاولى
جعل المعارض لاخبار الحلية هو الاخبار الواردة في صورة العلم الاجمالى فقط عموما
وخصوصا وقد ذكر انها كالدليل على المطلب ولا شبهة في كونها اخص من اخبار الحلية
بلا اجازة فيخصص اخبار الحلية بها وتكون النتيجة وجوب الاجتناب في صورة العلم الاجمالى
مطلقا قوله والحاصل ان اخبار الحل نص آه هذا الكلام اشارة الى الجواب الثالث ومبنى
على الاغماض عما ذكره في الجواب الاول والثانى وعلى كون التعارض بين اخبار الحلية و
الاخبار العامة الدالة على التوقف والاحتياط لا الاخبار المخصوصة بصورة العلم
الاجمالى وعلى كون التعارض بينهما تباينيا وح فالتعبير بقوله والحاصل في غير محله و
توضيح ذلك ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية بمعنى ان القدر المتيقن منها ذلك
وليس المراد النص المعروف وهو ان لا يحتمل غيره واخبار الاحتياط والتوقف نص في
الشبهة المحصورة بالمعنى المزبور وكلاهما ظاهران في الشبهة الغير المحصورة ولا يخفى انه
لا بد في التعارض المذكور الى الرجوع الى المرجحات المنصوصة وغيرها وعلى تقدير عدمها
فالتخيير ومن المعلوم ان الترجيح لاخبار الحلية من جهة الشهرة الفتوائية والاجماع المنقول
وغيرهما فلا بد من الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة فقوله بل ترجيحا
بلا مرجح ليس على ما ينبغى نعم ليس ما ذكر جمعا بل ترجيحا بالمرجح الشرعى نعم على القول بالتساقط
والتوقف في تعارض الخبرين مطلقا لا بد ان يرجع الى الاصل مع عدم وجود العام
الاعم فيكون المرجع حكم العقل بوجوب التوقف والاحتياط في كل شبهة مقرونة بالعلم
الاجمالى لكنه مجرد فرض غير واقع قوله الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة آه فانه يعلم غالبا
بوجود الحرام او النجس في الوقايع المجهولة مع عدم الحصر فيرجع اكثر افراد الشبهة الابتدائية
الى الشبهة الغير المحصورة وما بقى من الشبهات الابتدائية التى لا ترجع الى الشبهة الغير
المحصورة قليل في الغاية فلو كانت الشبهات الغير المحصورة خارجة عن اخبار الحل وداخلة
في اخبار وجوب الاجتناب لزم تخصيص اخبار الحل بالموارد النادرة وهو ينافى كثرة الاخبار
المذكورة الموجبة لكثرة الاهتمام بها فلا بد من الحكم بدخول الشبهات الغير المحصورة في
اخبار الحل لئلا يلزم المحذور المذكور قوله فتدبر وجهه عدم رجوع الشبهة البدوية

الى الشبهة الغير المحصورة اصلا لان الشك في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي انما حصل منه وفي الشبهات البدوية منشأ الشك شيئ اخر لا وجود العلم الاجمالي بحيث لو لم يكن علم اجمالي اصلا حصل الشك لوجود منشأه كاحتمال ملاقاته للنجاسة مثلا فلو علم اجمالا بوجود قطرة من البول في احد الانائين بحيث لا يحتمل وقوعه في غيرهما ثم شك في اناء ثالث في وقوع قطرة اخرى من البول فيه لا يشك احد في ان الشك الاخير بدوى لعدم كون العلم الاجمالي سببا له كما لا شك في ان الشك في احد الانائين ليس كذلك لكونه سببا له ويمكن ان يكون وجهه ما اشار اليه شيخنا قدس سره بعد ان اشار الى الاول وذكره غيره ايضا من خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ومعه لا يكون العلم الاجمالي منجزا مع الحصر فكيف مع عدمه لكن هذان الوجهان انما يتوجهان على تقدير اختصاص الكلام في المقام بالشبهة الموضوعية والا فقد سبق من المصنف ومن شيخنا ايضا في مقام نقل استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية التكليفة وفي مقام الجواب عنه برجوع الشك فيها الى الشك في المقام في المكلف به من جهة العلم الاجمالي بوجود محرمات في الشريعة غاية الامر ان المصنف ادعى انحلال العلم الاجمالي بعد قيام الامارات الظنية ولا مساغ لادعاء خروج بعض الاطراف فيها عن محل الابتلاء لان الشبهات الحكمية كلها محل الابتلاء ولو من جهة لزوم حفظ الاحكام فتدبر والله العالم قوله مثل ما عن محاسن البرقي رواه في الدرة النجفية والحدائق عن المحاسن عن ابي الجارود عنه ع والانصاف ظهور الرواية في عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة لظهورها في ان منشاء الشك جعل الميتة في الجبن في بعض الاماكن فيكون المشكوك من اطراف الشبهة التي كان العلم الاجمالي سببا لها وهو المناط في تميز الشبهة المقرونة والشبهة الابتدائية كما سمعت عنقريب ويدل على ذلك كثرة السؤال عن الجبن في الروايات وورود روايات متعددة في ذلك والاهتمام بشأنه بل جعل في الدرة النجفية ورود قوله عليه السلام كل شيئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال في روايات الجبن قرينة على حمله على الشبهة الغير المحصورة فيدل كثرة السؤال والجواب على كونه من قبيل الشبهة المحصورة اذ كون الحكم في الشبهات الابتدائية

هو البرائة لا يحتاج الى كثير مؤنة مع ما تقرر في العقول من قبح العقاب بلا بيان وينبه على ذلك ظهور قوله ع امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة في ذلك كما اعترف به المصنف ره وقوله ما اظن كلهم يسمون بناء على ان معناه العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح لفهم العرف هذا المعنى منه وقوله فما علمت فيه منه آه لظهوره في جواز البيع والشراء والاكل مع عدم العلم التفصيلي سواء كانت الشبهة محصورة او غيرها غاية الامر خروج الشبهة المحصورة عند المشهور من ادلة اخرى فبقي الشبهة الغير المحصورة فان قلت لعل جواز الارتكاب من جهة السوق كما سيشير اليه قوله ع والله اني لاعترض السوق واشترى اللحم آه قلت ان ظاهر قوله ع امن اجل مكان واحد وقوله ع فما علمت فيه ميتة او منه كما في الدرة النجفية اعطاء الضابطة والقانون الكلي وبيان انه لا يجوز دفع اليد عن الاباحة بمجرد الاحتمال البعيد المرجوح الحاصل في الشبهة الغير المحصورة من دون خصوصية في الزمان والمكان والبايع والمشتري ولا يخصصه قوله ع والله اني لاعترض السوق آه لانه ع في مقام تاكيد البيان السابق ولذا صدر كلامه ع بالقسم بل قوله ع والله ما اظن كلهم يسمون بيان للقانون الكلي الذي بينه سابقا وتمام ذكر يظهر مما في قوله الا ان يدعى آه وقوله واما قوله ع والله ما اظن كلهم يسمون فالمراد آه قوله لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن لعدم كونه من اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي بل الشك فيه بدوي وقد عرفت ما فيه قوله فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع قد عرفت انه خلاف الظاهر المتفاهم من العرف وانه خلاف ما يستفاد من الرواية من كون قوله ع والله لا اظن وما قبله تاكيد للفقرتين السابقتين الظاهرتين في عدم وجوب الاجتناب مع عدم حصر الشبهة على ما اوضحنا عنقريب مع انه لو حمل على صورة كون الشك ابتدائيا فهو لا يجتمع مع قوله الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي مع انه لا يحتاج الحلية في مثل الجبن اذا كان الشك ابتدائيا الى السوق واليد بل يكفي اصالة الطهارة والحلية لجريانها قطعا في الشبهات البدوية ولو حمل على صورة العلم الاجمالي كان منافيا لما ذكره في قوله ع امن اجل مكان واحد آه حيث حمله على الشك الابتدائي وموجبا للتفكيك الركيك وقد وجه كلام

المصنف شيخنا قدس سره بجعله اشارة الى ان بعض اطراف المعلوم بالاجمال خارج عن محل الابتلاء في مسئلة الجبن فلا اثر للعلم الاجمالي وهذا هو الجواب الاخير الذي ذكره قدس سره قال ره ومنه يظهر ان قول شيخنا واما قوله وما اظن كلهم يسمون آه ليس متمم القول في مقام الجواب الا ان يدعى بل الاشارة الى ما ذكرنا اخيرا من الجواب والا كان منافيا للجواب المذكور آه وفيه مع انه لا اشارة في كلام المذكور الى ما ذكره من خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء اذ يستلزم التفكيك الركيك مضافا الى ما ذكرنا من عدم الاحتياج على الفرق المزبور الى التمسك بسوق المسلم ومن العجيب انه قدس سره جعل الامر بالتأمل اشارة الى ما ذكره من خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ومع ذلك جعل قوله واما قوله والله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الاشارة الى ذلك ايضا قوله فتامل وجهه ما ذكره شيخنا قدس سره وغيره من خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ومعه لا يكون العلم الاجمالي منجز التكليف فيصح التمسك بسوق المسلمين للحلية والطهارة و يمكن ان يكون اشارة الى بعض ما ذكرنا من ان المعنى المذكور لقوله وما اظن كلهم يسمون خلاف الظاهر وخلاف مقام كونه تاكيدا وان حمله على العلم الاجمالي موجب للتفكيك الركيك وغير ذلك مما ذكرنا هناك وفي مقام تقريب الاستدلال قوله وان شئت قلت ان ارتكاب آه بل ذكر المحدث البحراني في الدرة النجفية ان وجه الفرق بين المحصور وغير المحصور ظاهر فانه مع كون تلك الافراد في عدد معين واشخاص متميزة فانه يعلم وجود الحرام ثمة ولا يتميز عينه فلا يتعلق التكليف الشرعي باجتنابه ووجوده في الواقع ونفس الامر بحيث يحتمل كون هذا الفرد او الافراد منه لا يجدي نفعا في المقام لان الشارع لم يجعل الواقع ونفس الامر مناطا للاحكام الشرعية وانما جعلها منوطة بنظره وعلمه كما لا يخفى انتهى ولا يخفى ما فيه قوله فتامل وجهه ان حكم العقل بعدم جواز المخالفة ووجوب الموافقة القطعية في المحصورة وغير المحصورة على السواء فالتفكيك بينهما في حكم العقل لا وجه له نعم وقع التفكيك بينهما في الخارج من جهة الاجماع وغيره من الادلة قوله ظاهر اطلاق القول بوجوب الاجتناب هو الاول لكن اذا كان المدرك لجواز الارتكاب هو العسر والحرج يشكل الحكم بجواز الارتكاب بطريق الاطلاق فانهما ينفيان الاحتياط الكلي ولا يوجبان جواز الارتكاب مطلقا بل

لا ارتكاب ما عدا مقدار الحرام كلية بل لا بد من الحكم بوجوب الاجتناب الى ان يلزم العسر والحرج وقد سبق نظير هذا في باب دليل الانسداد بل ذكر في مجمع الفائدة ان التمسك بالعسر والحرج انما يوجب العفو دون الطهارة كما ذكروا قوله الا ان الاخبار لو عمت المقام دلت آه الا انه يجب تقييد الاخبار بابقاء مقدار الحرام من جهة حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعية وعدم معقولية اذن الشارع فيها مع ان ارتكاب شخص واحد لجميع اطراف الشبهة ممتنع عادة غالبا او دائما فلا يمكن الحكم بشمول اخبار جواز الارتكاب له كما هو ظاهر قوله اذا قصد ذلك من اول الامر يعني ارتكاب الجميع فيستحق العقاب عند المصادفة مع عدم معذوريته من جهة قصده قوله والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لا بد من حمل قوله هذا على عدم جواز ارتكاب الكل مطلقا سواء قصده من اول الامر ام لا ليفارق قوله والاقوى في المسئلة عدم جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر قوله هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لا نفسها يعني اذا قصد ارتكاب الجميع لا نفسها من غير ان يجعلها مقدمة لارتكاب الحرام لكن هذا ينافي ما ذكرناه في قوله والتحقيق من حمله على عدم جواز ارتكاب الكل مطلقا ولذا كان حق العبارة ان يقال بعد قوله لا نفسها او ارتكب الجميع من غير قصد قوله بناء على حرمة التجري الا ان يستفاد من الاخبار كون كل ما يتوصل به الى الحرام حراما نفسيا اما من جهة الاعانة على الاثم واما من جهة التعبد لو فرض عدم صدق الاعانة على اعانة النفس للحرام او عدم حرمتها فانه يكون الارتكاب من اول الامر حراما نفسيا ولو قلنا بعدم حرمة التجري قوله فصور ارتكاب الكل ثلثة عرفت كلها احديها ارتكاب الكل مع قصد ارتكابها من اول الامر لا نفسها والثانية ارتكاب الكل مع القصد من اول الامر لارتكاب الحرام وجعل ارتكاب الكل مقدمة له والثالثة ارتكاب الكل من غير قصد من اول الامر لارتكابها لا لا نفسها ولا مقدمة وتشترك الصور الثلاث في عدم جواز ارتكاب الكل فيها بناء على ما حملنا قوله والتحقيق عليه من عدم جواز ارتكاب الكل في جميع الصور المزبورة ليكون تاسيسا لا تاكيدا لقوله فالاقوى في المسئلة عدم الجواز في المسئلة اذا قصد ذلك من اول الامر وان كان المستفاد من قوله هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لا نفسها ولو قصد

نفس الحرام اه وكذلك قوله واما الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من اول الامر آه خلافه وان ارتكاب الكل في الصورة الثالثة جائزة ويستفاد من العبارة الفرق بين الصورتين الاوليين باستحقاق العقاب من اول الارتكاب بناء على حرمة التجري في الصورة الثانية دون الاولى وفيه اشكال اذ يمكن القول بعدم الفرق من هذه الجهة وثبوت التجري في كلتيهما وعلى تقدير ثبوت التجري في كلتيهما يمكن الفرق بينهما وبين الثالثة بناء على شمول كلامه لها بذلك بان يقال بعدم ثبوت التجري من اول الارتكاب فيها دونهما ويمكن الفرق بينهما وبينها بوجه اخر وهو استحقاق العقاب بمصادفة الحرام وان لم يرتكب الكل لكونه قاصدا لارتكاب الكل الذي هو حرام في الصورتين الاوليين بخلاف الصورة الثالثة فلا يستحق العقاب الا مع ارتكاب الكل وان صادف الحرام في الاول او في الاثناء لجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام له فلا يضره مصادفة الحرام مع عدم ارتكاب الكل ويمكن استفادته من كلام المصنف سابقا بناء على حمل قوله والاقوى في المسئلة عدم جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر على عدم جواز الارتكاب من اول الامر بجعل قوله من اول الامر قيدا للعدم جواز الارتكاب فقط او له ولقوله قصد ذلك على سبيل التنازع وحمل قوله فليستحق العقاب بمصادفة الحرام على استحقاق العقاب بالمصادفة ولو في الاول والوسط وان لم يرتكب الكل واما على تقدير حمل العبارة على عدم جواز ارتكاب الكل اذا قصد ارتكاب الجميع من اول الامر وان استحقاق العقاب بمصادفة الحرام على تقدير ارتكاب الكل فلا تكون فيها دلالة على الفرق المزبور

قوله انه انما يتجه اذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول آه فعلى الاول يكون بمنزلة خبر الواحد العالي السند في الاخبار عن ثبوت الحكم بعدم وجوب الاجتناب في موضوع الغير المحصور او ما يرادفه تضمنا او التزاما عند الامام عليه السلام وعلى الثاني يكون بمنزلة الخبر الواحد المتواتر في الاخبار عن ثبوت الحكم المزبور في الموضوع المزبور كذلك عند الامام ع قوله بزمان قصير ولا يخفى ان الزمان القصير ايضا غير منضبط لتردده بين الثانية والدقيقة والساعة وغيرها قوله يعرض على القوانين والنظائر ولعل المراد به الرجوع الى الادلة الاجتهادية من الظنون الخاصة ثم الظنون المطلقة

ومع فقدهما فالاصول فقوله ويرجع الى الغالب الى قوله والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل بيان للعرض على القوانين وتفريع عليه تح فالتعبير بقوله فيرجع فيه الى الغالب آه اولى لكن في النسخ التي عندي ويرجع فيه بالواو وفي مفتاح الكرامة نقلا عن المحقق المذكور ويراجع فيه القلب ولا ينافي التوجيه الذي ذكرناه قوله ويرجع فيه الى الغالب يعني الغالب على الظن بقرينة تاليه قوله مناف لما عللوا آه يمكن ان يقال بان الدليل عندهم هو الاجماع ولزوم العسر حكمة لا علة حتى يدور الحكم مداره قال قدس سره في جامع المقاصد في باب ما يسجد عليه من كتاب الصلوة في شرح قول المصنف ويجتنب كل موضع فيه اشتباه بالنجس ان كان محصورا كالبيت والا فلا بعد ذكر شطر من الكلام في ذلك وهذا اذا كان محصورا في العادة كالبيت والبيتين اما ما لا يعد محصورا عادة كالصحراء فان حكم الاشتباه فيه ساقط والظاهر انه اتفاقي لما في وجوب اجتناب الجميع من المشقة انتهى فتدبر قوله فاي عسر في الاجتناب عن هذا فقد اورد على القوم في مجمع الفائدة بمثل هذا قال دظله ايضا قد لا يكون في اجتناب الغير المحصور حرج اصلا بان يكون له موضع طاهر يجتنبه وكذا في اكل الميتة المشتبهة بالمذكى واجتناب الاجنبية المشتبهة بذات المحرم قوله لا دليل عليه سواء كان الظن المذكور متعلقا بالموضوعات الصرفة او متعلقا بالموضوعات المستنبطة اما على الاول وهو ظاهر كلام المحقق المزبور قدس سره فواضح لعدم حجية الظن المطلق في الموضوع الصرف وان قلنا بحجية الظن المطلق في الاحكام واما على الثاني فلعدم حجية مطلق ظن المجتهد في الاحكام نعم اذا كان الظن حاصلا من قول اللغوي فقد رجحنا سابقا وان تامل فيه المصنف حجيته من باب الظن الخاص من جهة الاجماعات المنقولة فوق حد الاستفاضة فراجع حتى تقف على حقيقة الحال

قوله لانه ان اريد به استصحاب الحل والجواز فان اريد به استصحاب الحل الواقعي الثابت لما لا يكون حراما في الواقع من المصاديق ففيه انها ثابتة لها بالقطع ولا شك فيها حتى يحتاج الى الاستصحاب مع انه على تقدير جريانه لا ينفع في المصاديق المشكوكة وان اريد اثبات الجواز الظاهري ففيه ان ثبوته في السابق غير معلوم مع انه على تقدير ثبوته فيه لا يجري الاستصحاب لتغير الموضوع فانه كان ثابتا قبل العلم الاجمالي فلا

معنى لاثباته بعده بالاستصحاب مع تغير الموضوع او الشك فيه فان قيل يمكن تصور ثبوته في الظاهر بعد العلم الاجمالي في صورة كون الشبهة غير محصورة قطعا في السابق ثم حصل الشك في ذلك من جهة تلف كثير من اطراف الشبهة مثلا فيستصحب الجواز الظاهري الذي كان قبله قلت في عكس الصورة المزبورة بان كانت محصورة قطعا في السابق ثم حصل الشك لابد من القول باستصحاب التحريم ولا يقول به المحقق قطعا هذا الحكم كله مضافا الى ان الحكم للشك لا للمشكوك اذ مع الشك يحكم العقل حكما قطعيا بعدم الجواز من باب دفع الضرر المحتمل ولا يعتني العقل باحتمال وجود المانع في الواقع بل المصادم لحكمه وجدانه المانع ومن المعلوم انه لا يجري الاستصحاب في الصورة المزبورة وقد صرح به المصنف مرارا في هذا الكتاب وهو المراد بقوله ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في غير المحصور آه ثم ان المصنف لم يذكر الاحتمال الاخر وهو ان يكون المراد استصحاب الحرمة مع ان سياق العبارة يقتضي ذكره لكونه خلاف ظاهر كلامه فلا فائدة في ذكره مضافا الى وضوح بطلانه بما ذكره من ان الحكم للشك لا للمشكوك مع وضوح بطلانه بما ذكرنا من عدم جواز استصحاب الحلية الظاهرية والواقعية بالمقايسة فتامل جدا قوله كما هو الظاهر لعل وجه الظهور قوله حتى يعلم الناقل فان المراد به في مصطلحهم هو الحكم الذي على خلاف الاصل من الوجوب والتحريم قوله يرجع الى اصالة الجواز يعني اصالة البرائة لا الى استصحابه لما ذكر من ان الحكم للشك لا للمشكوك ولعدم التفات المحقق الثاني وغيره الى ذلك قد يسمون ذلك استصحابا بل قد سمعت من المحقق الاول وغيره انهم يجعلون اصل البرائة حجة من جهة الاستصحاب ويسمونه استصحابا مطلقا هذا ولكن الظاهر الرجوع الى الادلة النقلية المفيدة للاباحة في مورد الشك مطلقا لا اصل البرائة العقلية اذ العقل كما يكون واقفا في الحكم بالاحتياط يكون واقفا في الحكم بالبرائة ايضا فلابد من الرجوع الى الدليل النقلي المثبت للاباحة ولعل هذا مراد المصنف ايضا قوله لا يوجب الا زيادة التحير في الموارد وقد سبقه الى ذلك المحقق الاردبيلي قدس سره في مجمع الفائدة قال واما تحقيق المحصور وغيره فحوالته الى العرف الغير المضبوط ايضا لا يخلو عن اشكال وينبغي ان يبني على تعذر الاجتناب وتعسره الذي لا يتحمل مثله وعدمهما وهو ايضا لا يخلو عن

اشكال لعدم ضبط التعسر الا بالعرف ونحوه ويكون مثل سائر المحال الى العرف فينبغي كونه عفوا الا ظاهرا كما يفهم من كلامهم وهذا ايضا يدل على عدم قوة دليل الاجتناب لانه لو كان دليلا قويا ما كان يستثنى منه شيء كما لو ثبت نجاسة غير المحصور يقينا يجب الاجتناب مهما امكن فيجب التيمم لو كان ماء وايضا الحصر ليس هنا في كلام الشارع حتى تحال الى العرف حيث لا شرع ولا عرف ولا لغة انتهى لكن يرد عليه وعلى المصنف بان ما ذكرا لا ينافي الرجوع الى العرف على تقدير كون المحصور وغيره موضوعين لحكم الشارع اذ لا محيص عن الرجوع اليه مع عدم معلومية المعنى الشرعي وعدم انضباطه لا يمنع عن الرجوع اليه كما في سائر الموارد اذ لا شبهة في عدم معلومية مفهوم الماء المطلق بحيث تتبين جميع مراتبه ومصاديقه مع انه من اوضح المفاهيم العرفية فلابد من الرجوع الى الاصول والقواعد كما في سائر الموارد التي لا شبهة في لزوم الرجوع فيها الى العرف ولعل المصنف والمحقق الاردبيلي اراد عدم الفائدة في الرجوع اليه في الموارد المشكوكة وهو ليس ايرادا على القوم كما عرفت وقال كاشف اللثام في باب ما يسجد عليه من كتاب الصلوة بعد ان احال المحصور وغير المحصور الى العرف قوله الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة آه الشبهة اما ان تكون شبهة القليل في الكثير وهي الشبهة الغير المحصورة حقيقة واما ان تكون شبهة القليل في القليل وهي الشبهة المحصورة حقيقة واما ان تكون شبهة الكثير في الكثير وهي المبحوث عنها في المقام وقد حكم المصنف ره بكونها ملحقة بالشبهة المحصورة ويحتمل كونها من الشبهة المحصورة حقيقة قوله ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلثة فاذا قسمت الف وخمس مائة ثلثة اقسام كل واحد منها خمسمائة فلو عزل منها خمسمائة وفرض كونها محرمة بالتمام كان ما بقي من العدد المذكور وهو الالف حلالا بالتمام كما انه اذا فرض كون احدى الطائفتين الباقيتين اللتين كل واحد منهما خمسمائة محرمة بالتمام كانت الطائفة الباقية والطائفة المعزولة اولا بتمامهما محللة فيعارض احتمال حرمة كل طائفة باحتمال حرمة كل واحدة من الطائفتين الباقيتين على سبيل البدل بالتمام فيكون كاشتباه الواحد في الثلثة حيث ان احتمال حرمة واحد منها معارض باحتمال حرمة كل واحد من الباقيين على سبيل البدل فيكون مناط كون اشتباه الواحد في الثلثة شبهة محصورة موجودا

في المقام ايضا فان لم نقل بكون المقام من الشبهة المحصورة حقيقة فلا بد من القول بالحاقها
بها حكما واما ماعدا الاحتمالات المذكورة من الاحتمالات الاخر كان نقص من الطائفة
المعزولة واحد فما فوقه الى ان يبقى منه واحد او ما فوقه وزيد الناقص على احد الطائفتين
الباقيتين او كليهما فلا محالة تشتمل احديهما او كلتاهما على الحرام فاذا فرض كون الطائفة
المعزولة برمتها محرمة لا تكون الطائفتان الباقيتان بتمامهما محللة للقطع باشتمالهما على
الحرام بمقدار ما نقص من الطائفة المعزولة كلما زيد في نقصانها زيد في اشتمالها على
الحرام وان شئت قلت ان ماعدا الاحتمالات الثلثة المتباينة من الاحتمالات
المذكورة فهي احتمالات غير متعارضة لعدم معارضة احتمال الحرمة في الطائفة المعزولة
بالتمام على تقدير نقصانها عن الخمسمائة باحتمال الحرمة في كل واحدة من الطائفتين الباقيتين
بالتمام الحلال كما عرفت وقد ظهر من ذلك مراد المصنف من الاحتمالات المتباينة و
مما عداها من الاحتمالات وان ما في النسخ القديمة من قوله واما ماعدا هذه الثلثة من
الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام صحيح لا غبار عليه كما ان ما في
بعض النسخ على ما حكي واما ماعدا هذه الاحتمالات فهي احتمالات غير متعارضة ايضا
صحيح لا غبار عليه هذا لكن ذكر شيخنا قدس سره في الحاشية ما هذا لفظه ومما ذكرنا كله
يظهر لك المراد مما افاده في الكتاب وان كان قوله واما ماعدا هذه الاحتمالات لا
يخلو عن تكلف بظاهره اذ اشتمال سائر الاحتمالات على الحرام لا يتحقق الا في بعض الفروض
النادرة فالاحرى ان يعبر بدل قوله المذكور واما ماعدا هذه الاحتمالات فهي
احتمالات غير متعارضة كما رايته في بعض النسخ انتهى فلعله فهم من العبارة معنى اخر والله
اعلم بمراده واعلم ان محتملات الحرام في مثال القطيع المذكور تكون بعدد غير محصور ان لو
حظت الاحتمالات مطلقا واستوضح ذلك من فرض كون خمسمائة من القطيع بيضا
وخمسمائة سودا وخمسمائة حمرا فانه قد يلاحظ احتمال كون كل طائفة على سبيل البدل
من الطوائف المذكورة بتمامها محرمة فلا بد ان تكون الطائفتان الباقيتان بتمامهما
محللتان وقد يلاحظ كون الطائفة المحرمة بتمامها مختلطة في الالوان الثلثة وكذا الطائفتان
الباقيتان وذلك يختلف باختلاف الاختلاطات والتركيبات فيتولد من ذلك محتملات

غير محصورة واحتمالات كذلك ولا تخرج الشبهة من جهة ذلك عن كونها ملحقة بالمحصورة
لان المناط في الالحاق كون المردد افراد كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشيء
الى الامور المحصورة على ماذكره المصنف ره وهذا المناط موجود في جميع الاحتمالات
وان كانت غير محصورة والاحتمالات كذلك وان شئت قلت ان المناط في كون الشبهة غير
محصورة كون احتمال الحلية في الكثرة بحد يكون احتمال الحرمة موهونا بمنزلة العدم عند
العقلاء ولا شك ان المفروض ليس من ذلك لان احتمال الحرمة في كل من الفروض الغير
المحصورة ليس موهونا بمنزلة العدم عند العرف والعقلاء اذ لا يقابل احتمال الحرمة فيها
الا باحتمالي الحلية ومنه يظهر انه يمكن ان يقال ان مفروض البحث من الشبهة المحصورة
حقيقة لا انها ملحقة بها حكما لعدم الدليل من العقل والنقل على انحصار الشبهة المحصورة
في اشتباه القليل في القليل بل وجود المناط في الفرض يكشف عن كونه مصداقا للشبهة
المحصورة ايضا اذا عرفت ذلك فان كان مراد المصنف من المحتملات المتباينة هي الاعم
من المتداخلة ويدل عليه قوله واما ماعدا هذه الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك الخ
او احتمالات غير متعارضة ضرورة انها لا تشتمل على الحرام ولا تكون احتمالات غير
متعارضة فلا وجه لعد محتملات الحرام المتباينة ثلثة وان اريد بها ما يقابل المتداخلة
فح يرد عليه بانه لا يصح قوله واما ماعدا هذه الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك الخ
او احتمالات غير متعارضة على ما ديت ان اريد به الاعم منها وان اريد بها ايضا غير
المتداخلة فيرد عليه اخلاله بذكر الاحتمالات المتداخلة مع وجود مناط الالحاق بالشبهة
المحصورة او كونها منها فيها وبالجملة لا ينظر الى كثرة الاحتمالات والمحتملات بل الى المناط
والفرض وجوده في جميع الاحتمالات متباينة كانت او متداخلة بل قد يتحقق في الشبهة
المحصورة حقيقة احتمالات غير محصورة مع انها لا تخرج بها عنها لوجود مناطها وهو كون
المشتبه عددا قليلا في عدد قليل ومع ماذكره المصنف في جميع الاحتمالات مثلا اذا اشتبه
اثنان محرمان في اربعين فلا شك ان نسبة المحرم الى المجموع نسبة نصف العشر ويكون المشتبه
قليلا في قليل قطعا مع ان الاحتمالات المتباينة والمتداخلة كما يظهر بالتامل قوله
بينهما عموم من وجه وهما الترجيح مطلقا والاطراب مطلقا ومادتا الافتراق الترجيح

مع عدم الاطراب والاطراب مع عدم الترجيح فيرجع الى الاحتياط فيهما على المشهور وغيره
على غيره قوله الاذان الثالث يوم الجمعة آه في خبر حفص بن غياث الاذان الثالث يوم الجمعة
بدعة والمراد به كما قيل اذان العصر لان الاول للصبح والثاني للجمعة وان لم يلاحظ الصبح بل
لوحظ الاعلامي لوقت الظهر والاذان لصلوتها فالثالث ح ليس الا للعصر ويحتمل ارادة
الثاني للظهر منه باعتبار كونه زيادة ثالثة على الاذان والاقامة المشروعين للظهر ويؤيده
ما قيل من ان عثمان احدث للجمعة اذانا للبعد بيته عن المسجد فكانوا يؤذنون اولا في بيته
وثانيا في المسجد وقيل ان المبتدع معوية كما انه قيل الاذان الاول كان بدعة وقيل الثاني
وقيل انه كان بعد نزول الامام من المنبر وقيل قبل الوقت الى غير ذلك وحرمة الاذان
المذكور هو المشهور خلافا للجماعة فقالوا بانه مكروه وللمحكي عن الدروس فقال بان اذان العصر
المذكور مباح لا محرم ولا مكروه بل جعل الاول منهما مبالغة قال ويسقط استحباب الاذان
في عصر عرفة وعشاء المزدلفة وعصر جمعة وربما قيل بكراهته في الثلثة وحضور صاحب الاخير
وبالغ من قال بتحريم الاخير قوله ومثل قوله من جدد قبرا آه هذه الرواية رواها الشيخ
والبرقي على ما حكي عنهما عن امير المومنين ع ثم قال الوحيد البهبهاني ره انه بالجيم عند
الصفار وبالحاء المهملة عند سعد بن عبد الله وبالخاء المعجمة وجدث بالجيم والثاء
المثلثة عند البرقي والصدوق قال جميع ما ذكر داخل في معنى الحديث يعني سوى
قول المفيد ثم انه يحتمل ان تكون القرائة بالجيم بمعنى تجديد القبر وتطيينها بعد اندراسها
وهو بهذا المعنى مكروه فيكون قوله فقد خرج عن الاسلام للمبالغة وضرب من التاكيد
ويحتمل ان يراد به نبش القبر كما اختاره الصدوق في محكي الفقيه اذا كان بالجيم قال لان
من نبش قبرا فقد جدده واحوج الى تجديده وقد جعله جدثا محفورا ويحتمل ان يراد به قتل
المؤمن ظلما عدوانا لان من قتله فقد جدد قبرا بين القبور وان يكون اشارة منه عليه السلم
الى القبور والصور التي ارسله رسول الله ص الى تخريبها وتسويتها واطماسها ومحوها الى
من جدد قبرا من تلك القبور ومثل مثالا بعد ان امر رسول الله ص بذلك فقد خرج عن
الاسلام وخالف رسول الله ص في ذلك وان يراد به البناء الذي على القبور من القباب
ونحوها وقد احتمل الاحتمالات المذكورة في الجواهر ولا يخفى بعد اكثرها واما قرائة

حدد بالحاء المهملة فهو بمعنى من سنم قبرا قيل ويؤيده ما ورد من طريق ابي الهياج قال
قال لي علي ع ابعثك على ما بعثني عليه رسول الله ص لا ادع قبرا مشرفا الا سويته ولا تمثالا
الا طمسته واما خدد بالخاء المعجمة فهو بمعنى الشق فيكون بمعنى نبش القبر ليدفن ثانيا او غيره
فيه وان يكون بمعنى جعل القبر خدا للميت لا لحدا على ما قيل واما جدث بالثاء المعجمة قال
الصدوق في محكي الفقيه بعد نقله عن البرقي ان الحديث القبر ولا ندري ما عني به قيل يمكن
ان يريد به ما في التهذيب بان يجعل دفعة اخرى قبرا لانسان اخر فقد يكون محرما لاستلزامه
النبش المحرم ثم ان ما ذكره الصدوق من ان جميع الاقوال الثلثة داخل في الخبر ومثله ما
ذكره في محكي الدروس ويكره تجديده بالجيم والحاء والخاء لا اعرف له وجها مع اجمال الرواية
واحتمالها للالفاظ الثلثة داخل في الخبر ومثله ما ذكره في محكي الدروس ويكره تجديده
او الاربعة على سبيل البدل نعم لو نقل الحديث بطرق مختلفة بالالفاظ المذكورة كان لما
ذكراه وجه ثم ان التمثيل بالحديث مبني على اعتباره سندا ودلالة قوله فقد خرج عن
الاسلام على الحرمة اما الدلالة فلا شبهة فيها واما السند فهو وان كان ضعيفا باصطلاح
المتاخرين على ما نقل عن المعتبر والمدارك لكن اعتناء الافاضل العظام بضبط لفظ الخبر
ومعناه مما يجبر ضعفه والله العالم قوله من الاقل والاكثر كما لا يخفى لان الشك في المثالين
الاولين في الركعتين بشرط لا وبشرط شيء ولا يخفى كونهما قسمين متباينين قوله واعلم انا
لم نذكر في الشبهة التحريمية آه قد ذكر بعض افاضل المحشين في هذا المقام ما هذا لفظه والمراد
بالاقل والاكثر في قوله لم نذكر في الشبهة التحريمية صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر
آه هو الارتباطيان دون الاستقلاليين بدليل قوله لان الاكثر معلوم الحرمة لان العلم
بحرمة الاكثر انما هو في الارتباطي دون الاستقلالي بل الامر في الاستقلالي بالعكس
لان الاقل فيه معلوم الحرمة دون الزائد عليه وبالجملة ان كلا من الارتباطي والاستقلالي
المذكورين داخل في الشك في التكليف الا ان المراد في المقام هو الاول بقرينة التعليل
ومثال الارتباطي نقش صورة الحيوان ذي الروح لان المتيقن حرمة نقش تمام الصورة و
الشك في حرمة الناقص ومثال الاستقلالي حرمة قرائة العزائم للحائض لان المتيقن حرمة
قرائة نفس اية السجدة دون الزائد عليها ومن طريق ما ذكرنا يظهر ان الاولى للمصنف ره

ان يصحح بخروج كل من الارتباطيين والاستقلاليين من الشبهة التحريمية ويعلله بما يشملهما معا انتهى ويظهر من شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية كون جميع موارد الاقل و الاكثر من الشبهة التحريمية داخلة فيما ذكره المصنف ره من ان الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل قال قدس سره ان مرجع الشك والدوران بين الحرام وغير الواجب في الاقل والاكثر الى الشك في اصل التكليف النفسي المستقل بالنسبة الى الاقل حيث ان الاكثر معلوم الحرمة ولو من جهة اشتماله على الحرام والاقل مشكوك الحرمة من جهة احتمال كونه هو المركب المحرم العلم الاجمالي الى معلوم ومشكوك بالشك البدوي فيدخل في الشك في التكليف الذي عرفت حكمه في المقام الاول وهذا بخلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر في مفروض البحث فان الاقل فيه متيقن الوجوب وانما الشك في وجوب الزائد بالوجوب الغيري والفرق ان وجوب الاكثر يستلزم وجوب الاقل من غير عكس وتحريم الاكثر لا يستلزم تحريم الاقل كما ان تحريم الاقل لا يستلزم تحريم الاكثر وان كان الاتيان بالاكثر اتيانا بالحرام من حيث الاشتمال من غير ان يكون للحرام اثر بالنسبة اليه الى ان قال فان شئت قلت ان دوران الامر في الحرام بين الاقل والاكثر كدوران الامر في الواجب بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الخروج عن الشك في المكلف به منتهى الامر كون الاقل معلوم الوجوب في الفرض والاكثر معلوم الحرمة في الحرام المردد انتهى وذكر بعض المحققين من المحشين في هذا المقام بعد ذكر كلام المصنف ره على طبق ما في نسخته وهو قوله لان الاقل معلوم الحرمة والشك في حرمة الاكثر هذا مبني على القول بحرمة الاشتغال بالمركب المحرم ولو لم يات به بتمامه وفي بعض النسخ لان الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل وهو مبني على القول بعدم تحقق الحرام الا بعد الاتيان به بالتمام ولا يخفى امكان النهي عن المركب على كلا النحوين بلا كلام بل وقوعه كذلك وانما الاشكال والخلاف ظاهر ان في ان ظاهر الخطاب هو ايهما ادح لا وجه لاطلاق الحكم بمعلومية الحرمة لا للاقل ولا للاكثر لاختلافهما في ذلك حسب اختلاف نحوي النهي فتفطن انتهى وهذا الكلام كما ترى لا محصل له اصلا عند التامل فتامل قوله ويظهر من المحقق الخوانساري دوران آه لم يظهر من المحقق الخوانساري ذلك ولذا ذكر النص والاجماع معا فالظاهر ان ذكرهما على سبيل

المثال وان مراده مطلق الدليل ولو كان العقل الحاكم بحرمة المخالفة القطعية مطلقا او ان الاجماع المحصل واقع على حرمة المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة مطلقا عنده ويؤيده بل يدل عليه انه قائل بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية في بعض الموارد ولو لم يثبت اصل الحكم بالاجماع كما اذا دل الدليل المعتبر ولو كان ظنيا على كون الامر الفلاني مشروطا ولم يعلم او يظن المراد من كذا قال فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله كما سيأتي نقله فاذا التزم بوجوب الاحتياط فلا لعدم التزامه بحرمة المخالفة القطعية كما هو واضح واما المحقق القمي ره فيمكن ان يستظهر من بعض كلماته ذلك كما لا يخفى على من امعن النظر في القوانين وان كان ظاهر بعض كلماته الاخر خلافه قوله فكيف يتوقف الوجوب عليه فلا يكون العلم التفصيلي شرطا في اصل التكليف الواقعي لما ذكر بل في تنجزه ايضا بل يكفي الالتفات بل لا بد يكون العلم بالمعنى الاعم من الاجمالي ايضا شرطا لا في اصل التكليف ولا في تنجزه بل يكفي ما ذكرنا من الالتفات بعد حكم العقل بوجوب الاحتياط مع عدم العلم كما في الجاهل المقصر على ما سيأتي نعم يجوز شرطية العلم في الموضوعات قوله الى فقد شرط من شروطه وهو القدرة قوله فلا استقلال للعقل بذلك بل يستقل بخلافه في مثل المقام ويحكم بوجوب الاحتياط وقصد القربة ايضا ممكن فان الممكن منه في المقام احتمال الامر الواقعي ولو كان الجهل مانعا لما كان الاحتياط مشروعا في مورد من الموارد مع ان مشروعيته وحسنه مما قضت به ضرورة العقل والشرع بل يمكن القول به مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالواقع وان ادعى الاجماع على خلافه في الصورة المزبورة وقد سبق شرح القول فيه قوله كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة قيل بان لا يكون الخطاب مجملا من راس قلت ويحتمل ان يريد به جواز التكليف به ظاهرا من جهة تاخير البيان عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة ويمكن ان يريد جوازه اذا كان المكلف به من الافعال العادية وشبهها واما اذا كان الفعل بحيث لا يهتدي به المكلف اصلا الا بالبيان والتعليم فلا يجوز التكليف به ويمكن ان يريد جواز التكليف به وتاخير البيان عن وقت الحاجة ايضا اذا اقتضاه المصلحة كما يشهد له بيان الاحكام الواقعية على سبيل التدريج كما سيصرح به المصنف في باب التعادل والترجيح ويمكن ان يريد به ما اذا كان مجملا مرددا بين امور

اذا كان المكلف بحيث يتمكن من تحصيل العلم بالبرائة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرير او بترك الكل كما في المحرم والنجس المشتبه بالمحصور وبجعل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح او كان الظن والشك في حصوله كافيا كالصلوة عند ضيق الوقت عن التكرير وبالجملة اذا امكن الاحتياط فتدبر بل القول بالبرائة يستلزم جواز التكليف بالمجمل في الجملة بحيث يحرم المخالفة القطعية المستلزمة لثبوت التكليف الواقعي والا لم يكن معنى للرجوع الى البرائة لانها مع احتمال ثبوت التكليف في الواقع كما لا يخفى

قوله ولقبح عقاب الجاهل المقصر عطف على قوله بجاز ومقصوده انه لو لم يكن الجاهل قابلا لتوجه الخطاب اليه لقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات وفعل المحرمات الواقعية على ما هو المشهور خلافا للمقدس الاردبيلي وسيد المدارك وغيرهما حيث قالوا بان العقاب على ترك التعلم لا على ترك الواقع بيان الملازمة ان الجاهل المقصر ايضا من افراد الجاهل المطلق فاذا كان الجهل مانعا لتوجه الخطاب كان مانعا مطلقا وان لم يكن مانعا لم يكن مانعا مطلقا والفرق تحكم فان قلت قياس المقام بذلك مع الفارق لان التقصير هناك اوجب توجه التكليف حينئذ الى المكلف ولولاه لصار عالما بالتكليف الواقعي وهذا من افراد ما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار قلت التقصير لا يمكن ان يصير سببا لصيرورة الممتنع ممكنا وان امكن ان يصير سببا للعقاب على تفويت الواقع والتكليف بالمحال وكذلك التكليف بالمحال قبيح مطلقا سواء صار المكلف سببا امر لا فلا معنى لتكليف الشخص بالتطهير بالماء مع فقدانه باختياره وغير ذلك من الموارد وهذا ويدل على اصل المطلب ايضا ان ظاهر استدلال صاحب المدارك وشيخه في مسئلة عقاب الجاهل المقصر بقبح خطاب الغافل على كون العقاب على ترك التعلم لا على الواقع ان النزاع في المسئلة المذكورة بين المشهور وبينهما في الجاهل المقصر المركب او الغافل وان المشهور قائلون بصحة خطابه وان العقاب من جهة صحة الخطاب والفاضلان المذكوران بعدم صحة خطابه من جهة قبحه وان العقاب على ترك التعلم وقد نسب المصنف قدس سره الى المشهور ذلك فيما سياتي في باب الجاهل العامل قبل الفحص في الشبهات الحكمية فاذا صح خطاب الجاهل الغافل او المعتقد بالخلاف على ما يراه المشهور صح خطاب الجاهل الشاك المتردد بالنسبة على ما هو مفروض البحث بطريق اولى لكن سيجيئ في ذلك المبحث انشاء الله انه لا يجوز

الى المشهور ذلك من جهة عدم معقوليته مع امكان حمل فعلهم وقولهم على الوجه الصحيح فانتظر لكن يظهر من مطاوى كلمات شيخنا قدس سره في هذا المقام ان كلامهم في الجاهل البسيط هناك دون المركب والغافل وقد اسمعناك بطلانه وسيجيئ توضيحه انشاء الله

قوله ودعوى ان مرادهم آه توضيح الدعوى المذكورة ان الجاهل المقصر الذى يصح عقابه مكلف بالواقع في حال الجهل من غير ان يكون مقيدا بوصف الجهل فيرجع تكليفه بالاخرة الى دفع الجهل عنه والاتيان بالواقع نظير تكليف الكفار بالفروع فان تكليفهم بها في حال الكفر لا بشرط الكفر فيلزم عليهم ازالة الكفر والاتيان بالفروع بخلاف المقام فان تكليف الجاهل فيه بالواقع يرجع الى تكليفه به بشرط الجهل لعدم امكان ازالته عنه لفرض كونه قاصرا عاجزا ومن المعلوم عدم امكان الاتيان بالواقع بشرط الجهل به فحصل الفارق بين المقام وبين الجاهل المقصر وبطل النقض به وتوضيح دفعها ان ما ذكرته في الدعوى بعدم امكان الاتيان بالواقع بشرط الجهل به لعدم امكان دفع الجهل بعد فرض كونه عاجزا يرجع الى ما ذكر عن قريب من كون عدم الجهل من شروط وجود المامور به وان الجهل يوجب عدم القدرة على الاتيان بالمامور به وقد تقدم عن قريب بطلانه كما يشهد له التكليف بالمجمل في الجملة هذا مضافا الى ما ذكرنا من ان محل النزاع في المسئلة المذكورة هو الجاهل المركب او الغافل ومن المعلوم عدم امكان امرهما بازالة الجهل والغفلة

قوله مثل صحيحة عبد الرحمن الواردة في جزاء الصيد آه الاستدلال بها موقوف على ان يكون المراد بالمماثلة المماثلة في الجملة ليشمل المقام وعلى دلالتها على وجوب الاحتياط لكن قد عرفت من المصنف ره عدم العمل بها في موردها هو الاقل والاكثر الاستقلاليان فكيف يعمل به في غيره مع ان مورده صورة امكان تحصيل العلم بالسؤال عن الامام عليه السلام ولا دخل لها بمفروض المقام من جهة عدم امكان تحصيل العلم فيه وكون الجاهل قاصرا عاجزا

قوله وغيرها كالواردة في الفائتة المنسية حيث حكم فيها بوجوب قضاء ثلث صلوات معللا بان الفرض يحصل بذلك

قوله واما من الحكم بان شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه آه توضيح مراده ان مثل قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا وما لا يعلمون يدل بالمنطوق على كون المكلف في سعة بالنسبة الى ما لا يعلمه وانه مرتفع وموضوع عنه ويدل بالمفهوم على عدم كونه في سعة بالنسبة الى ما يعلمه

عدم كونه مرتفعا وموضوعا عنه وهذا اذا انضم الى حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية
تكون النتيجة وجوب كل منهما لغيره ولا منافاة بين المدلولين في البين فيجمع بين المنطوق والمفهوم
بان يقال بعدم كون كل منهما واجبا النفسه في الظاهر لعدم العلم به كذلك فهو مرتفع عنه ويكون
كل منهما واجبا الغيره من باب المقدمة للعلم به كذلك بعد انضمام حكم العقل المزبور كما انه
لا منافاة بين عدم الوجوب النفسي واقعا والوجوب الغيري واقعا مثل جميع مقدمات الواجب
الواقعي النفسي فان قلت الالتزام بالمفهوم في الاخبار لا بد ان تكون من جهة الوصف وقد
تقرر في موضعه عدم المفهوم له قلت الوصف وان لم يكن له مفهوم في حد ذاته لكن قد يلتزم
بالمفهوم له من جهة قرينة المقام ولا شك ان مساق هذه الاخبار مساق الاخبار الواردة
في الشبهات التحريمية مثل قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ولا شك في ثبوت المفهوم
لها من جهة التعبير بلفظ حتى فلا بد من الالتزام به في المقام لما ذكرنا من وحدة السياق
مع ان اخبار المقام لا تنحصر في رواية السعة والحجب وامثالهما بل يصلح قوله كل شيء مطلق آه —
للاستدلال به في المقام على رواية الشيخ قدس سره حتى يرد فيه نهي او امر فيشمل الشبهة الوجوبية
من جهة قوله ع او امر ولا شك في ثبوت المفهوم له من جهة التعبير بكلمة الغاية هذا غاية توضيح
المطلب وبعد فيه نظر لان ظاهر قوله ع في سعة وموضوع دفع الحرج والضيق عن المكلف وانه
لا باس بفعله او تركه ولا ريب ان الالتزام بالوجوب الغيري ضيق عليه واي ضيق مع ان ما
ذكره هنا يتاتى في كل شيء لك حلال آه فلا بد ان يقول هناك في الشبهة المحصورة التحريمية بانه
حلال بالذات لعدم العلم بتحريمه كذلك وحرام مقدمة للعلم به كذلك ولا اظنه يلتزم
به هناك هذا وقد فهم شيخنا المحقق قدس سره من العبارة غير ما ذكرنا وان مراده ورود المفهوم
على المنطوق بضميمة حكم العقل فاورد عليه ما اورد وانت خبير بان الظاهر من العبارة ما ذكرنا
من التوضيح لا غير قوله واعلم ان المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري آه وفي القوانين
نقل عن المحقق الخوانساري في شرح الدروس بعد اختياره جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب
الاحتياط في ماهية العبادات ونقل جملة من كلام له نعم لو حصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى
ذلك الامر بل تردد بين امور فلا يبعد في القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين
بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا على هذا

ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى
ما اردنا نقله قال ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم آه مثل الامر بقضاء الفائتة
المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف فيه بانه وضع
الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في
الصلوة او الاتمام او الظهر او الجمعة الى اخر ما نقله المصنف عنه قلت مراد المحقق الخوانساري
ره انه اذا ثبت بالاجماع وجوب شيء مردد عندنا معين في الواقع بان يكون معقد الاجماع
لفظا هو كذلك او ورد خبر معتبر مثلا على وجوب صلوة مثلا في يوم الجمعة وترددت عندنا
بين الظهر والجمعة يجب الاحتياط بفعلهما جميعا واما اذا اختلف النص فورد خبر بوجوب
الظهر وخبر اخر بوجوب الجمعة او اختلفت فتوى الطائفة فبعضهم افتى بوجوب الظهر وبعضهم
بوجوب الجمعة فلا يجب الاحتياط بل غاية ما ثبت في الصورتين ثبوت الاجماع او النص
على عدم جواز ترك الجميع لا على وجوب شيء معين في الواقع غير معين عندنا وكم فرق بينهما
وقد اوضحه فيما نقله المصنف من كلامه في باب الاستصحاب في المقام قال في مسئلة الاستنجاء
بالاحجار اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من ان الاجماع غير
معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط اذا حصل لا تصح الصلوة بدون الماء والتمسح راسا
لا بالثلثة ولا بشعب الحجر الواحد فهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت النجاسة حتى
يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فان قلت هب انه ليس
داخلا في الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في
الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار او الاعم منه ومن المسح بحجر ذي ثلث واحد في
الجهات فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان
به واجبا قلت نمنع الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم
يات بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق
العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا
معلوم عندنا الى اخر ما نقله المصنف هنا نعم مورد الاشتغال عند المحقق القمي حيث قال
نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين

امور من دون اشتراطه بالعلم به الى آخر ما ذكره وان كان بينهما فرق من بعض الجهات ولهذا نشير اليه لا في مثل القصر والاتمام والظهر والجمعة فما نسبه اليه المحقق القمي ودفعه بقوله ولكن دقيق النظر يقتضي خلافه آه في غير محله ولعله لم يلاحظ عبارات المحقق الخوانساري في شرح الدروس في المسئلة المزبورة مما نقلنا ومما لم ننقل فانها صريحة في خلاف ما فهمه

قوله ونظير ذلك اي ما ذكر من الامثلة في عدم التكليف بالواقع من حيث هو حتى يجب الاحتياط مطلق التكليف بالاحكام الشرعية قوله سيما في امثال زماننا قد يشعر هذا الكلام بانه مع امكان تحصيل العلم بالواقع وانفتاح بابه لا يجب عليه ايضا تحصيل الواقع وانه يجوز العمل له بالظن المطلق وقد جزم بهذا شيخنا المحقق قدس سره بل جعله صريح كلامه وجعل مبناه عدم وجوب دفع الضرر المحتمل او الموهوم الاخروي فاورد عليه بانه لم يقل به احد ويمكن دفعه بان مقصوده كما سيأتي عن قريب عدم وجوب تحصيل الواقع معينا في صورة الانفتاح وانه مخير بين تحصيله بالعلم او العمل بالظنون الخاصة اذ ليس في كلامه هذا تصريح بوجوب العمل بالظن المطلق في صورة الانفتاح لا تعيينا ولا تخييرا ويؤيد ذلك بل يدل عليه انه جعل تبعا للمشهور من مقدمات حجية الظن المطلق انسداد باب العلم فراجع دليل انسداد القوانين ثم ان السر في الخصوصية المستفادة من قوله سيما حسبما زعمه قدس سره هو انه يمكن ان يقال بوجوب تحصيل العلم فقط في زمان الانفتاح لعدم المانع عن القول بوجوبه كذلك وان كان ضعيفا واما في زمان الانسداد فلا يمكن ان يتوهم وجوب احراز الواقع بالاحتياط فقط والقول بوجوبه التعييني اذ ليس الاحتياط مرجعا في الدين عند السلف والخلف بل ظاهر كلام المشهور القائلين ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد عدم مشروعيته اصلا فضلا عن كونه متعينا وان كان هذا ايضا ضعيفا ايضا على ما سبق وسيأتي قوله على مذهب اهل الحق من المخطئة الظاهر كونه متعلقا بقوله مطلق التكليف لا بقوله سيما فيكون ما ذكره مبنيا عليه والسر في ذلك ان مراده كما سيأتي كون المكلف به الفعلي هو مؤدى الطريق لا تعيينا بل تخييرا فالمكلف به هو تحصيل الواقع بالطرق الظنية بحيث لو كان مؤدى الطريق مخالفا للواقع مع عدم علم المكلف بذلك يلزم على الشارع تداركه من جهة اشتماله على مصلحة متداركة ومن المعلوم ان هذا المعنى انما يأتي على مذهب المخطئة لا المصوبة اذ لا واقع عندهم الا ما ادى اليه الطريق

واما جعله متعلقا بقوله سيما فلا يمكن توجيهه فلا بد من الالتزام بالاول وعليه فلا يرد عليه ما اورده عليه شيخنا قدس سره قوله فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل يعني انه لا يجب علينا تعيينا تحصيل الواقع في صورتي التمكن منه وعدمه ففي الصورة الاولى يتخير بين تحصيل العلم بالواقع او العمل بالظن الخاص به وفي الصورة الثانية يتخير بين العمل بالظن المطلق او الاحتياط فمراده نفي كون الاحتياط مرجعا بحيث يتعين الرجوع اليه في زمان الانسداد وليس مقصوده نفي وجوب تحصيل العلم بالواقع راسا في الصورة الاولى ولا نفي وجوب الاحتياط كذلك في الصورة الثانية كيف وقد صرح في كلامه هذا ببطلان التصويب وباستحباب الاحتياط في كلامه الذي ذكره بعد ذلك المراد به كونه افضل افراد الواجب التخييري فمراده كون العلم التفصيلي شرطا لتنجز التكليف باداء الواقع تعيينا ومع عدمه لا يكون احراز الواقع بعنوان الاحتياط واجبا على سبيل التعيين بل يجوز له العمل بمؤدى الطرق الظنية فليس المكلف به الفعلي هو مؤدى الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه ولا بالواقع من حيث هو حتى يلزم العمل بالاحتياط في جميع موارد العلم الاجمالي لكن قد ذكرنا في مقام بيان مراد المصنف حيث عبر بمثل هذه العبارة في مقام الجواب عن استدلال الاخباريين بالعلم الاجمالي لاثبات وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية التكليفية احتمالات ثلثة كلها باطلة عنده فراجع وانما عممنا البيان في مقام توضيح عبارته لصورتي الانفتاح والانسداد معا لان مقتضى قوله سيما في امثال زماننا كون الحكم شاملا لكلتا الصورتين كما هو واضح قوله ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط آه يعني من اجل ما ذكرنا من ان المكلف به ليس هو الواقع من حيث هو لم نقل بان مقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط من جهة العلم الاجمالي وانه انما يرفع اليد عنه من جهة الاجماع او لزوم العسر والحرج كما فعله القوم فالاحتياط ليس مرجعا من اول الامر من جهة عدم كون المكلف به الفعلي هو الواقع بل المكلف به كذلك هو مؤدى الطرق فيكون الاصل هو حجية الظن المطلق في زمان الانسداد وان الاصل الاولي المقتضي لحرمة العمل به قد انقلب الى الاصل المذكور في الزمان المذكور وقد صرح بهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد وغيره قوله نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء آه قد اوردنا عليه في بعض الحواشي السابقة بان مراد المحقق الخوانساري ايضا الحكم بوجوب الاحتياط في مثل الصورة التي تسلمها وان ما

اورده عليه غير واحد واوضحناه بما نقله المصنف هنا عن المحقق وفي باب الاستصحاب واحتملنا
عدم عثوره على كلمات المحقق في مسئلة الاستنجاء بالاحجار وقد عثرت بعد ذلك على كلام
له في باب الاستصحاب حيث صرح فيه بعدم عثوره على كلمات المحقق في المسئلة المزبورة
وان ما اورده عليه غير وارد قال قدس سره بعد نقل ما نقله المصنف هنا من قول المحقق و
الحاصل اذا ورد نص او اجماع الى قوله وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى غاية معينة اقول وقد
اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما
نقلنا من بعض كلماته في شرح الدروس ما يدفعه تقييده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف
غير مشروط بشيء من العلم بذلك فلاحظ وتامل انتهى ما اردنا نقله قوله واني يمكن اثباته يكفي
يكفي في اثباته عدم قبح التكليف بالمجمل مع امكان الاحتياط ووروده في الشرع في الجملة كما صرح
به غير واحد من القائلين بالبرائة على ما نقله المصنف سابقا وغير ذلك مما ذكرنا قوله قد وافق
فيه بعض كلمات ذلك المحقق آه قد ذكرنا ان المحقق القمي موافق للمحقق الخوانساري بعد حمل
مطلق كلامه على مقيده وانه قد رجع عن المخالفة وصرح بالموافقة فيما نقلنا عنه في باب الاستصحاب
ولعل المصنف ره لم يعثر على كلمات المحقق القمي في باب الاستصحاب حتى يحكم بموافقته له مطلقا
نعم لم يظهر من المحقق القمي الا الموافقة في مورد ثبوت حكم معين عند الله غير معين عندنا و
المستفاد من المحقق الخوانساري الرجوع الى قاعدة الاشتغال في صورة الشك في وجود
الشيء المعين المعلوم عندنا ايضا سواء كان بالاشتباه المصداقي او المفهومي فيكون قاعدة
الاشتغال حجة عنده في ثلث صور على ما رجحناه في باب الاستصحاب واوضحناه بقرائن
كلامه خلافا للمصنف وغيره حيث فهموا من كلامه حجيتها في صورتين لا ازيد وسيأتي توضيحه
انشاء الله في محله قوله والحاصل اذا ورد نص او اجماع آه قد اشرنا الى شمول القسم الاول للشبهة
الموضوعية والشبهة المفهومية كليتهما فهو باعتبار شموله للشبهة الحكمية داخل في مفروض البحث
وقد ذكر شيخنا انه خارج عن مفروض البحث لانه في الشبهة الحكمية والقسم الاول مخصوص
بالشبهة الموضوعية وهذا ينافي ما استقر عليه رايه في باب الاستصحاب من شموله للشبهتين
كلتيهما قوله او المعين او المخير فالاول كما في موارد الامارات وبعض الاصول كالاستصحاب
والثاني كما في موارد اصالة التخيير العقلي او الشرعي قوله والاكتفاء به من الواقع يعني الاكتفاء

باحد الاحتمالين المعين او المخير قوله بوجوب الاحتياط متعلق بقوله حاكم بعد العلم بالوجوب
قوله كان ذلك اعترافا بعدم قبح آه لان القبح العقلي لا يصير حسنا بورود الامر الشرعي به
بل لا يعقل ورود الشرع على خلافه قوله بناء في العلم الاجمالي المعتبر آه لانه اذا كان الغاية
اعم من العلم الاجمالي والتفصيلي لا يمكن ان يحكم بجواز المخالفة القطعية لان اقل درجة اعتبار
العلم الاجمالي حرمة المخالفة القطعية قوله وعلى الثاني غير موجود لانه مع شمول الغاية للعلم
الاجمالي لا معنى للحكم بثبوت المغيى والرجوع الى البرائة اصلا قوله ولو بملاحظة وجوبه الظاهري
خصوصا الوجوب الغيري الارشادي العقلي الحاصل في المقام فان المقدمة العلمية مقدمة
لوجوب تحصيل العلم ومن المعلوم ان وجوب ذي المقدمة لا يكون الا ارشاديا فكيف حال
المقدمة قوله مضافا الى ان غاية ما يلزم آه يعني على تقدير تسليم ما توهمه المتوهم من لزوم
قصد القربة في كل من المحتملين بالخصوص واستلزامه التشريع المحرم نلتزم بعدم اعتبار
قصد القربة على الوجه المذكور وان كان الواجب عباديا على ما هو المفروض لان الامر
دائر بين الاقتصار على احد المحتملين والموافقة الاحتمالية وبين الاتيان بكل من المحتملين
مع الغاء قصد التقرب بالنسبة اليهما بالخصوص والموافقة القطعية من جميع الجهات
الا من حيث التقرب ومن المعلوم ان الثاني اولى خصوصا مع استلزام الاول لالغاء
قصد التقرب بالنسبة الى الامر الواقعي ايضا لعدم الجزم به فهذا الجواب على سبيل التنزل
والمماشاة والجواب الحقيقي هو ما اشار اليه سابقا وذكره بقوله ان اعتبار قصد التقرب و
التعبد في العبادة آه اذ اعتبار قصد القربة في كل عبادة والملازمة بين العبادية وقصد
القربة مما لا ريب فيها قوله جار في قصد الوجه المعتبر في العبادة يعني لو قلنا باعتباره في
العبادة والا فالتحقيق عند المتأخرين ومنهم المصنف ره عدم اعتباره الا فيما توقف تعيين
الواجب وتميزه عليه قوله لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك آه هذا اشارة الى دفع الايراد على
ظاهر المعتبر المذكور وبيانه ان اعتبار المعتبر المذكور قصد التقرب والتعبد بكل من
المحتملين بالخصوص مبني على ملاحظة ورود الامر بكل واحد منهما بخصوصه كما ان الطريق
الاول الذي ذكرنا سابقا التوجيه قصد القربة والوجوب كان مبنيا على ذلك اذ ورود
الامر بكل منهما يصير سببا لكون كل منهما عبادة بحسب الظاهر واجبة كذلك فينوي الوجوب

والقربة من جهة ملاحظة الامر الظاهري المتعلق بكل منهما فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ
التشريع انما يلزم لو قصد بكل منهما انه الواجب واقعا وتقرب به كذلك ومن المعلوم عدم
اقتضاء البناء المذكور ذلك هذا وقد ذكر في القوانين على القائلين بالاحتياط في مثل ما
نحن فيه ما هذا لفظه مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف
المحتاط وان خرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بمحتملاته لكنه بقي عليه تبعة ارتكاب
المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب
اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع
لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم
هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل كونه
منه رجاء كونه منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المأمور به وان التكليف مردد
بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بكل منهما من
حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نابه التخيير بينهما في حال
الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه انتهى وهو غريب من مثله قوله ولكنك قد عرفت
يعني في قوله واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود اولا الى اخر ما افاده قوله وان الامر المقدمي
خصوصا آه المقدمة قد تكون مقدمة للوجود وقد تكون مقدمة للصحة وقد تكون مقدمة
للعلم وعلى التقادير قد يحكم بوجوب المقدمة من جهة حكم العقل وانشائه وقد يكون من جهة
حكم الشرع فيما اذا كان ذو المقدمة واجبا شرعيا كالصلوة والصوم بان يكون محط البحث
في باب مقدمة الواجب ان طالب الشيء طالب لمقدماته فالقائل بالوجوب يقول بان
العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته فيكون اصل الوجوب للمقدمة
بحكم الشرع وانشائه مثل اصل اصل وجوب ذي المقدمة غاية الامر كون وجوب احدهما
نفسيا والاخر غيريا وكون دلالته على وجوب ذي المقدمة بالمطابقة مثلا وعلى وجوب
المقدمة بالالتزام اللفظي او العقلي مثلا وعلى جميع التقادير يكون وجوب المقدمة ارشاديا
غيريا لا يمكن ان يصحح قصد القربة والوجه في الخصوصية التي اشار اليها بقوله خصوصا المقدمة
العلمية ان سائر المقدمات يمكن ادعاء كونها شرعيا مولويا بان يكون طلب الشارع لذي المقدمة

مستلزما لطلب المقدمة على ما سلف الاشارة اليه عنقريب بل ذكر في القوانين ان نزاع
القوم في باب المقدمة في الوجوب النفسي الاصلي ولذا اختار في الباب المذكور عدم وجوبها
وان تنبه قدس سره في بعض كلماته بكون النزاع في الوجوب التبعي التوصلي لكن لم يعرج اليه
وانصرف عنه من جهة ملاحظة ما ذكره جمع منهم من جعل الثمرة الثواب والعقاب و
بعض منهم من جعل الثمرة عدم الاجتماع مع الحرام وانكان ما ذكره قدس سره في غاية الضعف
كسابقه بخلاف تحصيل العلم فان وجوبه سواء كان من باب الشرع او العقل لا بد ان يكون
غيريا ارشاديا وان زعم صاحب المدارك وشيخه خلافه وان وجوب تحصيل العلم نفسي وان
العقاب على ترك التعلم واستدلوا عليه بظواهر بعض الاخبار لكنه ايضا خلاف المشهور فقد
في محله فاذا كان الوجوب المذكور غيريا فلا بد من الحكم بكون مقدمته ايضا واجبا غيريا لعدم
امكان مزية الفرع على الاصل قوله ولا يصير منشأ آه فيعلم هذا الكلام بان كون الشيء واجبا
نفسيا لا يوجب كونه تعبديا بل منشأ لتصحيح قصد القربة ولا بد من كونه عبادة من التماس
دليل اخر بخلاف الوجوب الغيري فانه لا يصير منشأ لتصحيح القربة ولا يجعل قابلا له
حتى يمكن ورود دليل من الخارج على كونه من العبادات وهو كذلك كما لا يخفى وما ذكره
المحقق القمي ره في باب اجتماع الامر والنهي من ان قصد التقرب لا يستلزم حصول القرب
والا لما صح اكثر عباداتنا التي فيها بعض الحزازات الغير المبطلة ففيه ان قصد التقرب على
نحو اعتبره الشارع وقرره لا بد ان يكون موجبا لحصول القرب ولو في الجملة مع انه على تقدير
عدم استلزامه ذلك لا بد ان يكون في مورد قابل لذلك دون ما لا يكون قابلا له اصلا
قوله وقد تقدم في مسئلة التسامح في ادلة السنن آه غرضه من هذا الكلام دفع توهم امكان
قصد القربة من جهة الامر الشرعي المتعلق بالاحتياط ووجه دفعه ان الاطاعة الحكمية المحصلة
لعنوان الاحتياط الذي هو بمعنى احراز الواقع بفعل جميع المحتملات في مفروض البحث وان
كانت موجبة للقرب ومحصلة للامتثال كالاطاعة الحقيقية الا ان الامر بها كالامر بها او لو صدر
من الشارع لا يكون الا ارشاديا غير قابل لقصد التقرب به وقد اشار الى ذلك عنقريب ايضا
بقوله وهذا الوجوب ايضا ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة آه قوله كما انه قد
استوفينا في بحث مقدمة الواجب قد ذكرنا ان الامر المقدمي لكونه ارشاديا صرفا لا يمكن ان

يكون مقرّبا فلا يمكن قصد القربة لأجله ومن هذا يعلم ان ما ذكره المحقق المحشي على المعالم
على ما يبالي من ان كون الشيء وصلة الى اداء الواجب موجب لمصلحة يمكن قصد التقرب لاجله
بمعزل عن التحقيق ومنه يعلم ان الاوامر المتعلقة بالطرق اذا كان الغرض منها التوصل الى الواقع
فقط من دون ان يكون فيها مصلحة كما اذا حكم العقل بحجية الظن المطلق في زمان الانسداد
ان حكمه لا يكون الا لاجل التوصل الى الواقع وكونه اولى من الشك والوهم لا يمكن ان يكون
مصححة لقصد القربة واما اذا كان الطريق مما يلتزم فيه بوجود مصلحة يتدارك بها فوت الواقع
سواء كان من باب الظن الخاص المطلق او من باب الظن الخاص المقيد سواء التزم بكونها في الامر
او التزم بكونها في نفس الفعل فيمكن قصد القربة لأجل ملاحظتها مع عدم العلم بها تفصيلاً
كما هو المفروض سيما بملاحظة ما ذكرنا في اوائل حجية الظن في تقريب ذلك قال في القوانين
بعد ذكر ان الواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى العين وهذا هو السر في عدم
اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء او علم ان
المراد منها تكميل النفس ودفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم
حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر انتهى فتدبر ومثل الظن المذكور في امكان
قصد التقرب الاصول وقد ذهب الى ذلك المصنف ره حيث ذكر في مقام تقريب ما سبق
منه قوله لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك الى قوله كما اذا شك في الوقت انه صلى الظهر واظهر
منه ما سيأتي عن قريب من قوله فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه
والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب بالاجماع والثاني بحكم الاستصحاب الى اخر ما افاد
وقد نسب شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية ايضا ذلك الى المصنف قدس سره لكنه استشكل
فيه قال ره قد عرفت الاشكال في ذلك على القول بالتخطئة حيث ان المفروض على هذا القول
كون الملحوظ في جعلها الطريقية الى الواقع وغلبة ايصالها الى الواقع آه ثم ان ما ذكرنا من
امكان قصد القربة مع عدم العلم بالمصلحة تفصيلا في الطرق وما يجري مجريها من الاصول
لا يجعل الشيء من العبادة بل لا بد فيها مع ذلك من قيام الدليل من الخارج على كون ما يؤدى
اليه الطريق ونحوه من العبادات فكم من واجب غير تعبدي لم يعلم انحصار المصلحة فيها في
شيء كبعض احكام تجهيز الميت وتغسيله قوله وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على

كون التيمم من العبادات آه قد ذكر مقرر بحثه في مطارح الانظار ورود الاشكال على كون
الطهارات الثلث من العبادات فاجاب عنه بوجوه منها انها مطلوبات نفسية ومندوبات
ذاتية يصح قصد التعبد بها من حيث المطلوبية الذاتية فدفعه بان ذلك فاسد جدا اما اولا
فلان التيمم على ما هو المشهور مما لم يقم دليل على كونه مطلوبا نفسيا فالاشكال فيه باق واما
ثانيا فلان ذلك غير مجد فيما نحن فيه بصدده اذ لا اشكال في صحة قصد القربة فيما هو المطلوب
النفسي والكلام انما هو في قصد التعبد بالمقدمة من حيث انها مقدمة فالوضوء لاجل
الصلوة لا بد ان يكون على وجه القربة بواسطة الامر المقدمي ثم اجاب عن الاشكال بجوابين
اخرين مرضيين عنده من ارادهما رجع اليه والمستفاد منه في هذا المقام دفع الاشكال
في الوضوء والغسل من جهة الالتزام برجحانهما في انفسهما وكفايته في قصد القربة من غير حاجة
الى الامر وان ورود الاشكال في التيمم من جهة عدم رجحانه في نفسه وقد التزم شيخنا قدس سره
بكون التيمم ايضا راجحا نفسيا فان اراد كونه رافعا للحدث فهو بعيد وان اراد الرجحان من بعض
الجهات الاخرى فهو غير بعيد بالنظر الى بعض الاخبار الواردة في بعض الموارد كما لا يخفى على
من احاط بها قوله قلت اما المحتمل الثاني به آه ملخص الجواب ان وجوب الاتيان بالمحتمل الاول
ليس من جهة الشرع حتى يستكشف منه الوجوب الشرعي المولوي وان اتفاق العلماء على
الحكم بوجوبه من جهة حكم العقل به وقد سمعت في اول الكتاب ان ادعاء الاجماع في المسئلة
العقلية مجازفة وانه لا يكشف عن قول المعصوم ع وعلى تقدير كشفه عنه لا بد ان يكون الحكم
المستكشف منه ايضا ارشاديا مؤكدا لحكم العقل المزبور وكذا الاتيان بالمحتمل الثاني
ليس واجبا الا من جهة حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية فهو ايضا يكون ارشاديا لا يصحح قصد
القربة قوله من جهة حكم العقل من اول الامر آه يعني ان العقل حاكم بوجوب تحصيل البرائة
اليقينية مع ثبوت اشتغال الذمة وهذا الحكم العقلي موجود بعينه بعد الاتيان باحدهما
والشك في البرائة ولا معنى للاستصحاب فيما اذا كان الحكم للشك فانه انما يجري فيما اذا
كان الحكم للمشكوك لا للشك وقد سبق في اول الكتاب وسيأتي في باب الاستصحاب
شطر من الكلام في ذلك قوله ان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء آه يعني ان الاستصحاب
انما يجري اذا كان هناك اثر شرعي يترتب عليه بلا واسطة والاثر الذي يراد ترتبه على

الاستصحاب في المقام هو وجوب تحصيل اليقين بفراغ الذمّة والقطع ببرائتها وهو
اثر عقلى لا شرعى فيكون الاستصحاب مثبتا وهو ليس بحجة على تقدير حجيته من باب الاخبار
ثم ان جعل هذا جوابا اخر كما هو مقتضى كلام المصنف مبنى على الاغماض عما ذكره اولا بان
الحكم للشك لا للمشكوك بان يقال بانه على تقدير كون الحكم بوجوب تحصيل اليقين بارتفاع
الاشتغال ثابتا للمتيقن السابق والمشكوك اللاحق لا يجرى الاستصحاب ايضا لان الحكم
المذكور حكم عقلى لا شرعى حتى يمكن ترتبه على الاستصحاب قوله فشيء منهما لا يثبت
وجوب المحتمل الثانى آه اذ لا يترتب على بقاء الواجب الواقعى وعدم الاتيان به بعد الاتيان
بالمحتمل الاول شيء الا بعد اثبات ما يلازمه عقلا وهو كون الواجب في مرحلة الظاهر
هو المحتمل الاخر فيترتب عليه وجوب الاتيان به فيكون المقام من قبيل استصحاب الكلى المردد
بين ما هو باق جزما ومرتفع كذلك كما اذا علم اجمالا بخروج واحد من البول او المنى منه
فتوضأ بعد ذلك فشك في بقاء الحدث فيستصحب لكن لا يثبت به كون الباقى هو الجنابة
حتى يترتب عليه وجوب الغسل بل يجرى اصل عدم حدوث الجنابة ويرتفع به احكامها
الخاصة بها نعم يترتب على الاستصحاب الكلى المذكور الاحكام الشرعية الثابتة لمطلق
الحدث كما سيأتى توضيحه في باب الاستصحاب قوله ومن هنا ظهر الفرق بين ... آه توضيح
الفرق ان استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه مقتضيان بانفسهما لوجوب الاتيان به فهذا
الحكم مترتب على نفس المستصحب لا على ما يلازمه عقلا وعادة وبالجملة ليس بينهما واسطة
حتى يكون الاستصحاب مثبتا لها بخلاف اصالة عدم الاتيان بالواجب الواقعى وبقاء وجوبه
فان الحكم بوجوب الاتيان بالباقى ليس مترتبا على مجرى الاستصحاب فيهما الا بعد اثبات
كون الواجب هو الباقى حتى يترتب عليه وجوب الاتيان به كما سبق توضيحه في الحاشية السابقة
فان قلت ان الواسطة في المثال وان كانت منتفية لكن الاستصحاب مثبت فيه ايضا من جهة
كون الاثر المذكور عقليا لا شرعيا ومن المعلوم ان مثل هذا ايضا من الاصول المثبتة غاية
الامر كون الاستصحاب مثبتا في السابق من جهتين من جهة اثبات الواسطة ومن جهة ترتيب
الحكم العقلى المزبور وفى المثال من جهة واحدة وهى الجهة الاخيرة قلت الاثر المذكور وان
كان عقليا لكن ترتبه على مجرى الاصل لا يصير سببا لكونه من الاصل المثبت لان الاثر المذكور

للاعم من الوجوب الواقعى والوجوب الظاهرى فانه كما يجب اطاعة الواجب الواقعى كذلك
يجب اطاعة الواجب الظاهرى فالاستصحاب المذكور يثبت موضوع الحكم العقلى المزبور
ومثل ذلك ليس من الاصول المثبتة وهذا هو المراد بقوله في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب
من ان المستصحب اذا كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن
السابق في جميع ما يترتب عليه وان كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هى لوازمه الشرعية
دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا كان او غيره وسيجيء توضيحه ان شاء الله العزيز
ثم انه ليس المراد من العبارة ان استصحاب عدم فعل الظهر وما يجرى مجراه تام بل المراد ابداء
الفرق بينهما على تقدير جريانهما بكون الاصل مثبتا في الاول دون الثانى والا فالتحقيق عدم
جريان الاستصحاب في الثانى من جهة حكم العقل بوجوب تحصيل برائة الذمة بعد الاشتغال و
كون الحكم للشك لا للمشكوك كما ذكره المصنف في الجواب الاول قوله بناء على تردد الصلوة
آه وبناء على كون المراد بالمحافظة عدم الترك لا بمعنى فعلها في اول الوقت لعدم كونها مثالا
لما نحن فيه على هذا التقدير كذا قيل قوله او غيرها كما في بعض اخر يعنى الظهر كما في بعض الروايات
او العصر كما في بعضها الاخر والظاهر ان مراد المصنف هو الاول بان يكون التردد بين الظهر و
الجمعة في يوم الجمعة وان كان التردد بين الواجب وغير الحرام ليشمل الفرض الثانى ايضا قوله فتامل
لعل وجه التامل ما سيجيء منه قدس سره من ان الخطاب كان مفصلا ومبينا للمخاطبين وانما
عرض الاجمال له عندنا من جهة اختفاء القرائن الحالية والمقالية فلا يكون الخطاب متوجها
الينا حتى يكون مفصلا عندنا فيكون من قبيل فقد النص مع انه على تقدير كونه مفصلا مطلقا
ومتوجها الينا ايضا فلا شك في انه ليس مبينا وانما يفيد العلم اجمالا بانشاء حكم له من التحريم
او غيره فيكون حكمه حكم فقد النص مع ثبوت العلم الاجمالى فلا معنى للفرق بينهما مع انهما من واد
واحد والفرق بين الوجهين كونه من فقد النص حقيقة في الاول وحكما في الثانى قوله قد عرفت
منع قبحه اولا آه اذ القبح اما لانه نقض الغرض وتفويت للواقع ولا شك في انه مع امكان
الاحتياط والاقدام عليه وفعله بعنوانه يحصل الغرض واما لان العلم بالواقع وانتشار الاحكام
الواقعية ونشرها وحفظها عن الاندراس مطلوب للشارع وقد اقتضته المصلحة ولا شك في انه
قد يكون المصلحة في عدم البيان في بعض الاوقات قوله لكنه وافق المختار في ظاهر بعضها الاخر

قد عرفت ان المحقق القمي ره موافق للمحقق الخوانساري ره في جواز التكليف بالمجمل على عدم
اشتراطه بالعلم وفي وجوب الاحتياط فيه وانه قد رجع في باب الاستصحاب عما اورده عليه
في باب اصل البرائة فلا نزاع لهما مع المصنف والمشهور لا في الصغرى ولا في الكبرى الا ان
المصنف يجوز التكليف بالمجمل مع امكان الاحتياط مطلقا وهما يجوزانه في الجملة مع عدم اشتراطه
بالعلم وح فما يظهر من المصنف من كون المحقق القمي مخالفا مطلقا والمحقق الخوانساري في بعض
كلماته ليس بالوجه وكذلك ما يظهر من بعضهم من ان النزاع معهما ان كان فهو في الصغرى
لا في الكبرى قوله لان الخطاب المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا آه كيف لا يكون مجملا بالنسبة
الى المخاطبين على طريق السلب الكلي مع ان الذم في قول الله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة شامل لجميع الازمنة حتى زمان الرسول صلعم والائمة
عليهم السلام واختلاف الصحابة في تفسير متشابهات القران مما لا يمكن انكاره والاخبار
الواردة في ذم من فسر القران برأيه شامل لزمان الرسول صلعم والائمة عليهم السلام ايضا
ومن المعلوم ان الفرد الاظهر للتفسير بالراى هو الحمل على احد معنييه او معانيه لرجحان ذلك
في نظره القاصر وعقله الفاتر كما صرح به المصنف ره في باب حجية الظواهر ويرشد اليه ايضا
قول الصادق ع وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته
فوضعوا له تاويلا من عند انفسهم بارائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء ع فيعرفونهم
بل يفهم منه ان بيان المجملات قد فوض في الغالب الى الائمة عليهم السلام وانه لم يبينه الرسول
صلعم للناس ويفهم ذلك من سائر الاخبار ايضا ومن العجيب ان المصنف جوز الخطاب بالمجمل
مطلقا وتاخير البيان عن وقت الحاجة ايضا للمصلحة والمحققان مع عدم اشتراط التكليف
بالعلم ومع ذلك ذكر ان المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا بالنسبة الى المخاطبين مع ان
المحقق الخوانساري ره ذكر فيما نقله المصنف سابقا ما هذا لفظه والحاصل اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين معلوم عندنا الى ان قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا
بين امور وعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا
آه ومثله المحقق القمي ره وحمل كلاميهما على مجرد الفرض الغير الواقع في الخارج في غاية البعد

وبالجملة لا شبهة في بطلان ما ذكره المصنف سواء كان معتقدا له او كان لبيان عقيدة المحقق
ره والظاهر هو الاول بل هو المتعين بقرينة سائر عباراته قوله لان اشتراك غير المخاطبين
معهم فيما لم يتمكنوا آه المراد من الاشتراك هو ما ثبت من الاجماع والاخبار بل الضرورة من
اشتراك الغائبين والمعدومين للحاضرين في التكليف والظاهر ان الكلام المزبور مبني
على مذهب المحقق الخونساري ويمكن دفعه بناء على ما ذكرنا من امكان صدور الخطاب
المجمل بالنسبة الى المخاطبين بل وقوعه كذلك بانه يحكم بان الخطاب المجمل بالنسبة الينا مجمل
بالنسبة الى المخاطبين ايضا من جهة ان الاصل عدم اختفاء القرينة بعد الفحص والبحث فيحصل
الظن بعدمه وهو الاصل المتبع في العمل بالعمومات والاطلاقات بعد الفحص فيكون الحكم
لكلا الفريقين هو الاحتياط من جهة ما ذكره من انه لو حصل اليقين بامر ولم يظهر معنى
ذلك الامر فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبرائة ويمكن
ان يقال ايضا بان دليل الاشتراك يشمل الحكم الظاهري والواقعي ولا شك ان الخطاب
لو فرض كونه مجملا بالنسبة الى المخاطبين لكان الحكم هو الاحتياط عنده واذا كان مجملا عند
الغائبين او المعدومين وان لم يكن مجملا عند الحاضرين كان الحكم ايضا كذلك لما ذكر
من دليل الاشتراك او لان المناط هو ثبوت اليقين بثبوت تكليف مردد بين امور وهو
هو حاصل في كلا القسمين قوله واما القول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب
الظاهر ان المراد بالاشتراك هنا هو كون الخطاب شاملا للغائبين لا الاشتراك في
التكليف الذي ثبت بالاجماع والضرورة وهو المراد من الاشتراك المذكور سابقا على ما
عرفت ولا يخفى ان الشق الاول منتف في حقنا وشمول الخطاب للغائبين والمعدومين
وان كان ممكنا عند المصنف لكنه موقوف على ورود دليل وهو مفقود كما في مطارح
الانظار فالظاهر ان ما ذكره هنا مرضي عنده ويحتمل ضعيفا ابتنائه على مذهب المحقق
الخوانساري قوله من قبيل عدم النص لان المراد به النص المبين لا ما يعم المجمل قوله لا اجمال
النص لان المراد منه ما كان مجملا من اول الامر لا ما عرض له الاجمال قوله كما في بعض مسائل
القصر والاتمام كما اذا سار اربعة فراسخ او اقل من ثمانية فراسخ وبات فيه اقل من عشرة
فانه ورد فيه اخبار مختلفة والمشهور بحسب الفتوى فيها وجوب الاتمام والمشهور بحسب

الرواية وجوب القصر واختاره بعض القدماء وجماعة من متأخري المتأخرين وشاع هذا المذهب بين المعاصرين قوله فالمشهور فيه التخيير يعني التخيير الشرعي الظاهري في المسئلة الاصولية ولا ينافي ذلك ما ذكرنا عنقريب من ان المشهور في المسئلة السابقة هو وجوب الاتمام لان بنائهم على ترجيح اخبار التمام على القصر لمكان الشهرة او غيرها من المرجحات كما ان فتوى المتأخرين على وجوب القصر مبنية على ترجيح اخبار القصر ومن المعلوم ان الحكم بالتخيير في ما فرضه المصنف ره كما صرح به هو مورد تكافؤ الخبرين لا في مورد الترجيح اذ لا بد فيه من الرجوع الى المرجحات قوله السليمة عن المعارض لان الاخبار العامة للتوقف والاحتياط لا تدل على الوجوب بل على القدر المشترك الارشادي وعلى تقدير دلالتها فلا شك ان اخبار التخيير اخص منها فلا بد من تخصيصها بها ومع الاغماض عن ذلك فلا شك ان اخبار التخيير اظهر دلالة منها قوله حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط آه اي المقبولة الامرة بالارجاء الى لقاء الامام ع ظاهرة بل صريحة في صورة التمكن من الرجوع الى الامام ع والمرفوعة مضافا الى ضعف سندها كما عرفته من الحدائق وغيره تدل على الترجيح بالاحتياط وهو غير مرضي حتى عند الاخباريين لانهم يجعلونه مرجعا لا مرجحا مضافا الى ما ذكره المصنف بقوله لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط لفرض دوران الامر بين المتباينين مع عدم القدر المتيقن في البين وعدم امكان الحكم بكون فعل احدهما موجبا لاحراز الواقع دون الاخر قوله مطلوبية الاحتياط فيكون الاحتياط مرجعا يرجع اليه ويحكم من جهته بالجمع بين الشيئين او ازيد قوله مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط آه لا فيما اذا كان الاشتباه في اصل شرطية الشيء فانه يكون من قبيل الاقل والاكثر وسيأتي ان حكم الاشتباه فيهما الرجوع الى اصل البرائة قوله وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط ينبغي ان يقدم الاهم ويجعل هو المعيار لا ما ذكره قدس سره وادرب شرط متأخر متقدم في الرتبة ويكون اهم في نظر الشارع مثل قصد القربة على ما ينادي الاهتمام البليغ به في الشرع على ما اشار اليه شيخنا ره في مجلس البحث وفي الحاشية قوله على ان يكون القرب علة للاحراز آه فيه نوع غضاضة لان القربة علة غائية لفعل الواجب الواقعي لا لاحرازه فان احراز الواجب والعلم به ليس مقربا بل المقرب هو نفس فعل الواجب قوله واما اثبات

وجوب التكرار شرعا آه وكذلك اثبات وجوب الواحدة بالاجماع الكاشف عن ثبوت حكم شرعي مولوي قد تقدم ضعفه وان مرجعه ايضا الى حكم العقل المثبت للوجوب الارشادي قوله كما هو المشهور واشكال الاشكال بالنظر الى مطلق طرو المانع عن البعض المعين واما بحسب التفصيل فالتحقيق ما ذكره ره سابقا من الفرق بين سبق المانع واقترانه بالعلم الاجمالي فلا يجب الاتيان بالباقي وبين تاخره عن العلم الاجمالي فيجب الاتيان بالباقي حسب الامكان ثم اسناد ما ذكر الى المشهور لعله لا يخلو عن خفاء قوله بوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم آه او الاجماع المرتضى والسيد الرضي وتقرير اخيه الاجل السيد المرتضى لهما على ذلك وقد تقدم سابقا قوله قولان متفرعان على القول المتقدم آه يعني ان جريان القولين كليهما انما هو على تقدير وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان واما على القول الاخر من عدم وجوب ما ذكر فلا اشكال في كفاية فعل بعض محتملات الاول في الدخول في بعض محتملات الواجب الاخر اللاحق ولا مساغ للقول الاول فيه قوله على انه هل يجب آه هذا وجه القول الثاني قوله الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب او ترددا زائدا فيه كما هو المناسب للمقام والمثال الذي ذكره بقوله كتكرار الصلوة آه قوله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا آه ولا اصل التردد في الواجب وانما اقتصر على الاول لكون المقام من قبيله ومنه يظهر ان الاولى للمصنف الاقتصار على ذكر التردد الزائد في الاول ايضا وعدم حسن الاقتصار على غيره كما اشرنا اليه عنقريب قوله مترتبة على الظهر الواقعية يعني بعد فعل جميع محتملاتها كما هو مقتضى القول الاول قوله باصالة بقاء الاشتغال بالظهر يعني بعد فعل بعض محتملاتها كما هو المفروض في المقام قوله والمصحح للاتيان به هو المصحح آه لان المصحح للاقدام ببعض محتملات الظهر مع عدم العلم بتعلق الامر به بخصوصه هو العلم الاجمالي بوجود اصل الامر بصلوة الظهر وكون ما ياتي به في الصلوة الظهر القصر بتر محتمل المطلوبية في مرحلة الواقع وهو موجود في الاقدام بفعل صلوة العصر العصرية او وجود العلم الاجمالي فيها وكون ما ياتي به محتمل المطلوبية قوله وفي جريان الاصلين فيه يعني كما انه يجري الاصلان في الظهر بعد فعل بعض محتملاته كالقصر كذلك يجري الاصلان في العصر بعد فعل بعض محتملاته كالقصر فيكون القصر مشتركا مع الظهر في الشك والعلم الاجمالي وكون ما ياتي به محتمل المطلوبية

وفي جريان الاصلين بعد فعل بعض المحتملات وفي نتيجة الاصلين وهو وجوب الاقدام على سائر المحتملات بعد فعل بعضها غاية الامر الفرق بينهما بجواز الاقدام على جميع محتملات الظهر قبل فعل بعض محتملات العصر بل هو اولى بخلاف الاقدام على جميع محتملات العصر بعد فعل بعض محتملات الظهر فانه لا يجوز لمكان الاصلين في الظهر كما صرح به في الكتاب ولعل التمسك بالاستصحابين المذكورين مع ان الحكم للشك لا للمشكوك لمذاق القوم قوله وان الواجب مراعاة العلم التفصيلي آه هذا وجه القول الاول وهو انه يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته قوله العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا آه اي العلم التفصيلي باصل الترتب لا العلم التفصيلي بترتب خصوص المأتي به اولا وثانيا العدم تعقله مع عدم العلم بكونه بالخصوص واجبا واقعيا وبعبارة اخرى لا بد للمكلف حين الاشتغال بالعصر العلم التفصيلي بكونه مكلفا فعلا به من جهة العلم باداء الظهر وعلى القول الآخر من جواز فعل العصر بعد فعل بعض محتملات الظهر لا يحصل للمكلف العلم باداء الظهر فلا يحصل له العلم بكونه مكلفا فعلا بالعصر قوله فعل بعض محتملات العصر في مثال التردد بينه وبين التمام اذ مع فعل التمام يدخل الوقت المشترك قطعا ويتنجز الامر بالعصر فيه كالقسم الاول قوله انظر الى الشك في تحقق الامر بالعصر آه لا يخفى ان هنا احتمالات ثلثة كون الشك كافيا في عدم جواز الاقدام على العصر فيكون من قبيل الشك في اصل دخول الوقت ولا يجري هنا باب المقدمة العلمية لعدم العلم بذي المقدمة وكون الحكم بجواز الاقدام مترتبا على وجود الامر في الواقع فمع عدمه ولو بحكم الاصل يحكم بعدمه وهذا هو الذي اشار اليه المصنف بقوله بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول آه وكون الحكم بجواز الاقدام على العصر مترتبا على احتمال وجود الامر به بان يكون احتمال وجوده مصححا له كما في الفرض الاول الذي فرضه فيجري حكمه في المقام ولا يجري اصالة عدم الامر ح لان الحكم بجواز الاقدام ليس مترتبا على وجوده الواقعي حتى ينتفي مع عدمه ولو بالاصل فظهر مما ذكرنا ان اصالة عدم الامر لا تجري في الاحتمال الاول ولا في الاحتمال الثالث والمستفاد من المصنف ردها من جهة الاحتمال الثالث فقط حيث قال ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما تقتضي آه فيكون ما فرضه في الوقت المختص مشاركا لما فرضه في الوقت المشترك في الحكم والاولى ان

يقال ان مقصوده انه ان كان مما ذكره بقوله فيفعل بعض محتملاته هو فعل الصلوة الظهرية قصرا وما يجري مجراه كما ذكرناه في بيان المعنى فلا بد ان يؤخذ بالاحتمال الاول والحكم بعدم جواز الاقدام على فعل صلوة العصر ولو قصرا وان المقام من قبيل الشك في دخول الوقت ورد اصالة عدم الامر به وان كان مشاركا معه في النتيجة لما ذكرنا من ان الحكم للشك لا للمشكوك وان كان هو فعل الصلوة الظهرية تماما او الى بعض الجهات وما يجري مجراه مما يدخل معه وقت صلوة العصر المشترك فلا بد ان يؤخذ بالاحتمال الثالث ورد اصالة عدم الامر به فتامل قوله ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر آه قيل عليه بان كلامه هذا يدل على جواز التمسك باصالة عدم الامر في عدم جواز صلوة العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها مع عدم امكانه لان عدم جواز الصلوة المزبورة من جهة العلم بعدم الامر بفعل العصر المذكور لا من جهة اصالة العدم الجارية في محل الشك وهو في محله الا ان يحمل كلام المصنف على التنزل والمماشات قوله ومحتملاتها التي يحتملها آه توضيح ذلك ان محتملات الظهر فيما اذا دار الامر بين القصر والاتمام مثلا اثنان كما ان محتملات العصر كذلك لكن كل من احتمالي الظهر اذا كان مطابقا للواقع يكون مأمورا به ايضا واما احتمال العصر فان كان مطابقا للظهر يكون مأمورا به ايضا دون ما لم يكن كذلك فاذا فعل الظهر قصرا والعصر كذلك يكون هذا الاحتمال على تقدير مطابقته للواقع مأمورا به في الظهر والعصر واما احتمال التمام في العصر وان كان مطابقا للواقع لا يكون مأمورا به فيه قوله القسم الثاني يعني من اقسام اشتباه الواجب بغير الحرام قوله بين الاقل والاكثر يعني الارتباطيين لا الاستقلاليين فان الشك فيهما راجع الى الشك في التكليف قطعا فهو خارج عن محل النزاع قوله او جزء ذهني تسميته جزءا من جهة ملاحظته مع المركب في التصور الذهني وعدم عقليته في مصلحة المركب كما ان الجزء الخارجي كذلك الا انه لا يصير سببا لزيادة اجزاء المركب في الخارج بخلاف الجزء الخارجي فانه يصير سببا لزيادة اجزائه في الخارج وذكر شيخنا قدس سره في الحاشية ان في الشك في الجزء يكون الزائد المحتمل وجوبه زائدا بحسب الوجود الخارجي على الاقل فيكون الزائد من مقولة الكم وفي الشك في الشرط يكون الزائد المحتمل وجوبه متحدا مع المأمور به في الخارج ويكون من قبيل الكيف وهو مناف لما ذكروا في مقام الفرق بين الجزء والشرط بان الجزء يكون من قبيل الفصل والشرط من قبيل الكيف والاظهر في الفرق بينهما ان الشرط ما يكون مقارنا لجميع اجزاء المركب كالطهارة والجزء ما لا يكون كذلك كالركوع والسجود ولذا قالوا ان النية بالشرط اشبه لان مقتضى القاعدة فيها كونها مقارنة للصلوة من اولها الى آخرها لكن لما كان ذلك متعسرا او متعذرا اعتبرت الاستدامة الحكمية قوله لان القيد اما منتزع من امر خارجي ليس المراد من كونه منتزعا انه مما لا وجود له في الخارج بل معنى ان محله وسبب وجوده امر خارجي وان كان هو ايضا

خارجيا ولا ينافيه كون الطهارة مثلا امرا قائما بالنفس لان النفس ايضا خارج من الخارجيات ولذا قالوا ان الانسان الموجود في الذهن مثلا جوهر ذهني وعرض خارجي وان السواد الموجود في الذهن مثلا عرض ذهني وعرض خارجي فراجع قوله فيرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب اه يفهم منه ان الامر بالمسبب لكونه غير مقدور لا بد من صرفه الى السبب وقد سبقه الى ذلك صاحب المعالم وهو خلاف التحقيق ويمكن ارجاعه الى ما هو التحقيق من دلالة الامر بالمسبب على الامر بالسبب من باب دلالة الالتزام ولا فرق في ذلك بين كون المسبب امرا اختياريا كالسبب او غير اختياري مثل الطهارة لان المقدور بالواسطة مقدور فيجوز تعلق الامر به حقيقة من غير احتياج الى صرفه الى السبب والتحقيق في محله قوله مطلق الرقبة او رقبة خاصة لا يخفى ان الرقبة المؤمنة ليست قيدا او شرطا للرقبة بل الشرط هو الايمان الذي هو بمعنى الاعتقاد الذي يكون قائما بالنفس وعرضا خارجيا من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة على اضعف الاحتمالات غاية الامر اعتبار عدم الانكار باللسان فيه ايضا على ما حققناه في باب حجية الظن في الاصول وعدمها فهو ايضا امر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي كالطهارة وتحصله ايضا امر اخر من نظر او الهام او غيرهما والامر به يستتبع الامر به ايضا اذا كان من المقدمات الاختيارية التي هي من فعل المكلف كالنظر والاستدلال قوله والظاهر انه المشهور بين العامة اه بل ذكر المحقق القمي في القوانين في باب الصحيح والاعم ان لا خلاف فيه بين الاوائل والاواخر لكن ذكر الشيخ المحقق المحشي على المعالم ان بعض القائلين بالبرائة يقول بانه لا خلاف فيه بين الاوائل والاواخر وبعض القائلين بالاشتغال يقول بانه مذهب الاكثر واختاره هو والمحقق الشريف وبعض اخر الاشتغال وكيف كان يعني سواء كانت الشهرة المحققة على البرائة ام لا قوله اما العقل اه الشك في وجوب الجزء شك في الوجوب الغيري والشك في وجوب الاكثر شك في الوجوب النفسي والكلام هنا في الاول وسيجيئ الكلام في الثاني ومن اعتقد عدم جريان اصل البرائة في الشك في الوجوب الغيري من جهة عدم العقاب في ترك الواجب الغيري من حيث هو وعدم تمامية اجراء الاصل بالنسبة الى الاكثر عنده فلا بد ان يقول بالاشتغال الا المحقق شريف العلماء وغيره قوله ان ترك النصب من الامر قبيح يعني لا العذر ومصلحة قوله وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط اذ

الحكم بوجوب الاحتياط عند القائل به من جهة العلم الاجمالي بالتكليف وان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهذا عام يجري في كلتا الصورتين قوله قلت اوامر الطبيب ارشادية محصل ما ذكره المصنف الفرق بين اوامر الطبيب وغيره مما يكون المطلوب فيه احراز الخاصية المترتبة على المأمور به وبين اوامر الموالي بالنسبة الى العبيد مما يكون المطلوب فيه تخلص العبد عن العقاب اللازم عليه على تقدير الترك ففي الصورة الاولى يجب على المريض فعل كل ما يحتمل مدخليته في المأمور به اذ مقصود المريض من شرب الدواء اما حفظ الصحة او دفع المرض وعلى التقديرين وجب له الاتيان بكل ما يحتمل ان يكون جزءا او شرطا والا كان نقضا للغرض منه واما في الصورة الثانية فالمطلوب ليس الا التخلص من تبعة ترك الواجب فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الجزء او الشرط المشكوكين يحصل له التخلص من ذلك قوله المشهور بين العدلية لا يخفى ان قولهم الواجبات السمعية الطاف في الواجبات العقلية يحتمل معنيين احدهما تاكيد حكم العقل بالنقل اذ هو ادخل في فعل المأمور به وترك المنهي عنه ويوجب قرب الشخص الى الطاعة وبعده عن المعصية وهو الذي قيل بوجوبه على الله تعالى وقد استدل به الاخباريون على عدم وجوب امتثال الحكم العقلي مع عدم ورود الشرع على طبقه وذكروا ان العقاب لا يحسن الا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم وقد اجاب عنه في القوانين بمنع وجوب هذا اللطف الخاص وقد ذكرنا تهافت كلماته قدس سره وشطرا من الكلام في ذلك في اوائل اصل البرائة من هذا الكتاب فراجع وعلى المعنى المذكور يكون الواجب السمعي هو عين الواجب العقلي والثاني ان من فعل الواجبات السمعية كالصلوة والصوم وغيرهما يحصل له صفاء في النفس وكمال في الباطن ويكون مستعدا للاتيان بالواجبات العقلية كالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ويحصل له المعارف الالهية ولذا ذكر الله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون حيث فسر بمعنى ليعرفون والسر فيه كون العبادة موجبة للمعرفة كما ان المعرفة موجبة للعبادة ولا دور لاختلاف العلة والمعلول في المراتب وقد اشرنا الى بعض الكلام في ذلك في بعض الحواشي السابقة وتحصل الوجه الثاني كون الغرض من تشريع الواجبات الشرعية التوصل والتقرب الى الواجبات العقلية

الاصولية والاخلاقية بحيث يكون المأمور به هو نفس التقرب اليهما الذى هو معنى
اللطف ويكون فعل الواجبات الشرعية مقدمة له او لا يكون التقرب المذكور غرضا للامر
وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب من وجوب الاتيان بمشكوك الجزئية والشرطية وهذا
المعنى هو الذى اشير اليه فى الكتاب الالهى بقوله واقم الصلوة لذكرى وقوله ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر وغيرهما وهو الذى اشار اليه فى جامع المقاصد حيث قال فى
بيان معنى العبارة المذكورة ان امتثالها باعث على امتثال الواجبات العقلية ولا يخفى ان
كون الغرض فى الغير لا ينافى كون الصلوة والصوم وامثالهما واجبات نفسية لان الواجب
الغيرى ما يكون وجوبه لاجل الغير من دون ان يكون فيه مصلحة اصلا والواجبات التعبدية
الاصلية على المعنى المذكور مشتملة على مصالح موجودة فيها مترتبة عليها غاية الامر كون
الغرض منها التوصل الى مصالح اعلى منها وانبل فتدبر وعلى المعنى المذكور يكون الواجب
الشرعى غير الواجب العقلى وهذا المعنى هو الذى اراده المصنف قدس سره بقوله ان
الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافا لكن لا يخفى ان السؤال المذكور انما يترتب
على القول بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية المترتبة على نفس المأمور
به او المنهى عنه سواء قيل بكون وجه وجوب الواجب هو اللطف او الشكر او المجموع المركب
منهما وليس متفرعا على القول باللطف فقط فالاقتصار عليه ليس على ما ينبغى نعم لا يترتب
على قول الاشعرى القائل بان علة وجوب الواجب هو الامر ويقولون بالارادة الجزافية
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله قلت اولا مسئلة البرائة والاحتياط اه قد اورد عليه
بان بناء المسئلة على مذهب الاشاعرة السخيف الغير المرضى عند العدلية غير صحيح مضافا
الى منافاته للتمسك بقاعدة القبح التى هى قاعدة عقلية لاصل البرائة قوله او مذهب بعض
العدلية المكتفين اه ونسب هذا المذهب الى جماعة كالفاضل السيد صدر الدين شارح
الوافية والمحقق جمال الدين الخوانسارى وصاحب الفصول والفاضل القمى فى بعض كلماته وفيه
نظر وانما الموجود فيهما انه قد يكون حسن التكليف لاجل مصلحة فى الامر لا فى المأمور به لا دائما
قوله وثانيا ان نفس الفعل من حيث هو اه قد اورد عليه بان ما ذكره هنا مناف لما ذكره فى
مسئلة اللطف اذ القائلين بوجوب اللطف وان الواجبات السمعية انما وجبت لكونها

الطافا فى الواجبات العقلية لا يفرقون بين الواجب التعبدى والواجب التوصلى فبناء الجواب
على الاول فقط غير سديد وقد صدر عن المصنف قدس سره فى الهامش الاعتراف ايضا
باختصاص الجواب بالواجبات التعبدية مضافا هذا الى ان قوله فان من صرح من العدلية
بكون الواجبات السمعية انما وجبت لكونها الطافا فى الواجبات العقلية قد صرح بوجوب
ايقاع الواجب على وجهه غير سديد فان كثيرا من القائلين بالاول لا يقولون بالثانى ولذا
ذكر المصنف وفاقا للمحققين ان قصد الوجه غير معتبر فى العبادات حتى فيما علم وجهه فالوجه
التشبث بذيل جواب يندفع به الاشكالات بحذافيرها وهو منع وجوب تحصيل غرض
المولى فى حكم العقل وانما يحكم العقل بوجوب التخلص من العقاب فقط قلت هو سديد و
يدل عليه الرجوع الى اصالة البرائة فى الشبهات التكليفية الابتدائية وقد عرفت كونه اجماعيا
وكذلك الرجوع الى سائر الاصول المخالفة وللاحتياط التى يتفق مخالفتها للواقع كثيرا بل وكذا
الرجوع الى الامارات الظنية والظنون الخاصة المطلقة والمقيدة والظنون المطلقة التى
قد يتفق مخالفتها للواقع مع عدم انكشافها للمكلف بعد العمل بل ومع انكشافها على القول
بالاجزاء بل وكذلك الرجوع الى الادلة القطعية التى قد تكون جهلا مركبا فان الرجوع الى
ما ذكر لا يجتمع مع وجوب تحصيل غرض المولى الملازم للحكم بوجوب الاحتياط ولعل ذلك
فى غاية الظهور قوله مع معرفة وجه الفعل ظاهر هذا الكلام ان وجه الفعل غير اللطف
مع ان وجه الفعل عند القائل بوجوب الواجبات لكونها الطافا هو اللطف كما ان وجهها
عند غيرهم هو الشكر او الامر او المركب منها او من بعضها ولعله تجوز واراد بوجه
الفعل هو الوجوب والندب لا العلة والسبب لكن يفهم من كلمات بعضهم ان وجه
الفعل هو الوجوب والندب هو اللطف عند العدلية وعلى هذا فلا اشكال قوله ولذا
صرح بعضهم اه الاولى تقديم هذا الكلام على قوله وهذا متعذر فيما نحن فيه لكونه
الصق بالسابق بل لا يرتبط الا به قوله لا يصلح مانعا الا عن المأمور به اه اذ لو كان مانعا عن
تعلق التكليف الواقعى لكان العلم التفصيلى شرطا لتعلقه بالمكلف فى مرحلة الواقع فيلزم الدور
ولو كان مانعا عن توجه التكليف الى المكلف لكان لاحد وجهين اما لكون الجاهل غير قادر
على امتثال الحكم الواقعى فيرجع الجهل الى فقد شرط من شروطه وهو القدرة واما العدم قابليته

لتوجه خطاب اليه والاول باطل اذ لا شك في امكان الامتثال مع القدرة على الاحتياط كما يشهد به
التكليف بالمجمل في الجملة والا لجاز المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر وخطابه مع
مع ان قبح الاول كعدم قبح الثاني كاد ان يلحق بالضروريات وهذا هو الذي قرره المصنف سابقا
مع توضيح منا قوله من استلزامه لجواز كلمة من بيان لقوله ما ذكر في المتباينين والضمير في استلزامه
راجع الى كون الجهل مانعا قد ذكرنا عنقريب ان الجهل اما ان يكون مانعا عن تعلق التكليف واقعا
بان يكون العلم شرطا له واما ان يكون مانعا عن توجه التكليف الى المكلف وهو اما ان يكون لعدم
القدرة على الامتثال واما ان يكون لعدم قابلية الجاهل لتوجه الخطاب والاخير مستلزم لجواز
المخالفة القطعية ولقبح خطاب الجاهل المقصر وعقابه وكلها باطلة وانما لم يتعرض لبطلان الشقين
الاولين لوضوح بطلانهما بحيث لا يحتاج الى البيان قوله وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع
عطف على قوله قبح خطاب الجاهل المقصر وتفسير له او بيان للازمه قوله مع انه خلاف المشهور
الظاهر ان الضمير راجع الى الاخير وهو قبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا وكونه خلاف
المشهور من جهة مخالفة صاحب المدارك وشيخه حيث ذهبا الى قبح الخطاب وكونه معذورا بالنسبة
الى الواقع وان العقاب انما هو على ترك التعلم وكونه خلاف المتفق عليه اما من جهة عدم
الاعتناء بمخالفتهما لكونهما معلومي النسب او لعدم كون مخالفة بعض العلماء مضرا في الاجماع
مطلقا او لتاويل كلامهما والمشهور بحيث يرتفع المخالفة ويمكن ارجاع الضمير الى كلتا الفقرتين
وكون جواز المخالفة القطعية مخالفا للمشهور من جهة ما حكي عن ظاهر بعض من جوازها كما قرره
المصنف سابقا او لما قررناه سابقا من وجود المخالف قطعا وكونه مخالفا للمتفق عليه من جهة
تاويل كلام البعض المذكور او من جهة عدم قدح المخالفة على احد الوجهين المرقومين قوله اذ
مناط تحريك العقل اه المعتبر في تحريك العقل دفع العقاب سواء كان بلا واسطة او مع
الواسطة ولا فرق بينهما في نظر العقل وتحريكه بالالزام ولذا خرج الوجوب الارشادي العقلي
عن محل النزاع في باب مقدمة الواجب في وجوب المقدمة وعدمه بل النزاع هناك ١٢ في حكم
الادراكي للعقل وانه هل يدرك كون طالب الشيء طالبا لمقدماته ففيما اذا كان وجوب ذي
المقدمة شرعيا هل هناك طلبان للشارع ووجوبان شرعيان احدهما اصلي والاخر تبعي ام لا
قوله ولا عبرة به بعد انحلاله لا يخفى ان هنا اشياء ثلثة المعلوم بالالزام تفصيلا والمعلوم

الالزام اجمالا والمشكوك الالزام راسا والاول هو الاقل والثاني هو الواجب النفسي المردد
والثالث هو الاكثر والمعلوم بالاجمال المذكور مع قطع النظر عن كونه نفسيا ينحل الى معلوم تفصيلي
ومشكوك راسا ومع ملاحظة وجوبه النفسي لا يمكن الانحلال اذ لا بد فيه من العلم بكون الاقل
واجبا نفسيا نعم الانحلال المذكور انما يتصور في الاقل والاكثر الاستقلاليين فقوله ولا
عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك ليس بالوجه الا ان يريد به ما ذكرنا من قطع
النظر عن النفسية والغيرية قوله كما لو علم ان احد الانائين الذين احدهما المعين نجس او التمثيل
به لا يناسب المقام اصلا اذ النجس المعلوم لها اثر زائد على اثار مطلق النجاسة فالعلم الاجمالي مؤثر على
كل تقدير سواء كان في ضمن الاناء النجس بالنجاسة البولية مثلا او في ضمن الاناء الاخر ولا
مسرح للرجوع الى اصل البرائة في واحد منهما ولو مثل بوقوع قطرة من البول في احد الانائين
الذين علم تفصيلا بنجاسة احدهما المعين بالبول لكان سالما عن هذا الايراد لانه يكون مثل
المقام من جهة عدم الاثر للعلم الاجمالي بالنسبة الى المشكوك والرجوع الى اصل البرائة فيه
وان كان هو يفارق المقام من وجهين الاول ان المعلوم بالاجمال لا يحتمل ان يكون هو عين المعلوم
بالتفصيل في المثال لكنه يحتمل ان يكون عينه في المقام الثاني وهو مما يترتب على الاول ان
العلم الاجمالي يؤثر في تنجز الخطاب في المقام بالنسبة الى الاقل اذ لولاه لم يكن وجه لوجوب
الاتيان به وبعبارة اخرى العلم الاجمالي له مدخلية في حصول العلم التفصيلي بالاقل بخلاف
المثال فان العلم الاجمالي لا مدخلية له في وجوب الاتيان باحدهما المعين لفرض العلم التفصيلي
به قبل حدوث العلم الاجمالي الا ان يقال ان العلم التفصيلي بوجوب الاقل انما حصل من ورود
الخطاب التفصيلي بوجوب الاجزاء على ما سيجيء منه عنقريب لا من جهة العلم الاجمالي بالوجوب
النفسي المردد بين الاقل والاكثر فلو لم يكن علم اجمالي بالوجوب المذكور لكان العلم بوجوب الاقل
الحاصل من العلم بوجوب الاجزاء حاصلا ومن هنا يعلم ان ما في حاشية شيخنا المحقق قدس سره
من الفرق بين المثال والمقام من جهة هذا الوجه الذي جعلناه وجها ثانيا ليس بسديد قوله
لا ينفع في المقام محصل ما ذكره قدس سره هنا ان استصحاب عدم وجوب الاكثر لا يجري و
لا ينفع في دفع استحقاق العقاب لان استحقاق العقاب ليس من الاثار واللوازم الشرعية للمقصود دا
من الاستصحاب بل ولا الامارات ترتيب الاثار الشرعية دون الاثار العقلية والعادية مع انه

لو فرض كونه اثرا شرعيا لا يجري الاستصحاب ايضا لان الحكم المذكور للشك بحكم العقل بقبح العقاب
عند الشك فيه وليس من اثار المشكوك ويشترط في الاستصحاب ترتيب الاثار الشرعية الثابتة
للمتيقن على المشكوك في الزمان الثاني وقد سبق تحقيق ذلك في اوائل اصل البرائة وسيأتي
ايضا في باب الاستصحاب مشروحا وقد سبق في اول الكتاب ايضا عدم جريان اصل العدم مع
الشك في الحجية مع كون التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لانه مع الشك
فيها يحكم العقل بل الادلة الاربعة بعدم الحجية والحرمة الواقعية التشريعية فلا يجري اصالة
عدم الحجية واما اذا كان معنى التشريع ادخال ما ليس من الدين فيه بقصد انه منه فمع الشك يمكن
اجراء اصالة عدم الحجية فيحكم بالحرمة التشريعية الظاهرية وقد سبق شرح هذا المطلب مفصلا
فراجع قوله وان قصد به نفي الاثار المترتبة آه يعني لو اريد به نفي الاثار الشرعية بلا واسطة
المترتبة على وجوب النفسي لو كانت هناك اثار كذلك فهو معارض باصالة عدم الوجوب النفسي
للاقل في نفي الاثار الشرعية المترتبة عليه لو كانت فلا ينفع الاصل المذكور الا في نفي الاثار
الشرعية المترتبة على مطلق الوجوب لو كان هناك اثار كذلك لمعلومية عدم معارضته باستصحاب
عدم مطلق الوجوب في الاقل لكونه يقينيا هذا ولكن يمكن ان يقال بان اصالة عدم الوجوب النفسي
للاقل معارضته باصالة عدم الوجوب الغيري له فتبقى اصالة عدم الوجوب النفسي للاكثر خالية
عن المعارض لمعلومية عدم معارضتها باصالة عدم الوجوب الغيري له لعدم احتمال الوجوب
الغيري فيه لا يقال ان الشك في الوجوب الغيري للاقل مسبب عن الشك في الوجوب
النفسي للاكثر لان الاقل على تقدير وجوب الاكثر واجب مقدمي والتلازم بين وجوب
الشيء ووجوب مقدماته حاصل بحكم العقل لانا نقول وجوب الاقل ليس من اثار وجوب
الاكثر بمعنى كونه لازما مجعولا له ومن اثاره الشرعية لما عرفت من كون التلازم بين وجوب
الشيء ووجوب مقدمته بحكم العقل وما قرع سمعك من انه مع جريان الاصل في السبب لا يجري
في المسبب فانما هو اذا كان السبب موضوعا للمسبب وكان المسبب محمولا شرعيا له وهذا
بخلاف المقام فان موضوعي الوجوبين فيهما مختلفان اذ موضوع احدهما الاقل وموضوع الاخر
الاكثر مضافا الى انه ليس اثرا شرعيا فتامل قوله وان الاشتغال اليقيني يقتضي آه ويفارق
هذا الاول في كون هذا داخلا في اصل الاشتغال والاول داخلا في استصحابه ومبنى

هذا الاصل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيرجع اليه الدليل الاتي الذي ذكره بقوله
ومثل وجوب دفع الضرر المحتمل وبعبارة اخرى المقدمة العلمية وان كان يغايره بنوع من
الاعتبار وكذلك الاستدلال بدليل الاشتراك لا يتم الا بان يقال بوجوب الاحتياط على
الحاضرين لاجل وجوب دفع الضرر المحتمل ولا يخفى انه لو حكم العقل به في حقهم يحكم به في حق الحاضرين
ايضا فيرجع هذا ايضا الى قاعدة الاشتغال المذكورة قوله مضافا الى منع جريانه حتى في مورد
وجوب الاحتياط آه وجه المنع حكم العقل بوجوب الاتيان بالاكثر بعد الاتيان بالاقل لحكمه
على تقدير تسليمه بوجوب اتيانه به قبله من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل فليس هناك شك
حتى يحتاج الى الاستصحاب وان شئت قلت ان الحكم للشك لا للمشكوك ولا يجري الاستصحاب
الا في الثاني قوله بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل آه يمكن ان يريد به ان وجوب تحصيل
اليقين بالبرائة او وجوب الاكثر حتى يترتب عليه وجوب الاتيان به او كون الواجب هو الاكثر
حتى يترتب عليه ذلك ليس اثر المستصحب السابق اعني وجود الامر المردد ووجوبه اذ من المعلوم
ان الوجوب المردد ليس لازمه ذلك اذ العام لا يلازم الخاص فكيف يترتب ما ذكر على بقاء المستصحب
المذكور في اللاحق ويمكن ان يريد ان وجوب تحصيل اليقين بالبرائة بالاتيان بالاكثر وان سلمنا
كونه لازما للمتيقن السابق وللمشكوك اللاحق لكنه بحكم العقل لا بحكم الشرع ولا يمكن ان يترتب
بالاستصحاب آه الاثر العقلي فمعنى قوله بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط
انه ليس اثرا شرعيا ولا لازما كذلك له وان كان لازما من جهة العقل ويمكن ان يريد به ان وجوب
الاتيان بالاكثر موقوف على اثبات كون الواجب هو الاكثر او على اثبات وجوب الاكثر ولا يمكن
ان يترتب على الاستصحاب واحد منهما اما الاول فلانه امر غير شرعي ولا يثبت بالاستصحاب
الاحكام الغير الشرعية من الاحكام العقلية والعادية واما الثاني فلانه ليس حكما شرعيا يكون
لازما شرعيا له بان يكون لزومه من جهة الشرع ولا يثبت بالاستصحاب الا ما يكون حكما شرعيا
يكون لازما شرعيا ومن المعلوم ان القطع بوجود الوجوب المردد بين الاقل والاكثر لا يلازم وجوب
الاكثر لا شرعا ولا عقلا ولا عادة نعم بقائه بعد الاتيان بالاقل واقعا لو فرض او ظاهرا
لو بالاستصحاب كما هو المفروض يلازم وجوب الاكثر لكنه ليس بحسب الشرع بل بحسب العقل
والعادة وقد اوضحنا في باب المتباينين ان استصحاب بقاء وجوب الواجب الواقعي او بقاء

عدم الاتيان به لا يثبت وجوب الباقي الا على تقدير القول بالاصل المثبت وقد ظهر بهذا
التقرير معنى قوله بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط وهذا المعنى
الصق بقوله نعم لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت
كون الواجب هو الاكثر آه ولعله اظهر الاحتمالات لكن لم يظهر من كلامه قبل الاستدراك
وبعده امكان اثبات وجوب الاكثر بالاستصحاب او عدم امكانه وانه مثل اثبات كون الواجب
هو الاكثر وقد ظهر مما ذكر في هذا المقام وفيما تقدم عدم امكانه قوله لكن يمكن ان يقال يعني
قبل الشروع في اتيان الاقل بمجرد الشك في وجوب الاكثر يجري اصالة البرائة عن وجوب الاكثر
فيرتفع الشك والتحير في مرحلة الظاهر فلا يجري الاستصحاب ولا ينافي هذا ما سيأتي في باب
الاستصحاب من تقدم الاستصحاب على الاصول الثلثة التي منها اصالة البرائة لانه انما يأتي
في مورد الاجتماع والتعارض وفي هذا المقام لا تعارض ولا اجتماع فتامل والله العالم قوله
واما الثالث ففيه ان مقتضى الاشتراك حاصل الجواب ان الدليل المذكور لا يثبت الا الكبرى
فلا بد من احراز الصغرى من الخارج فلو ثبت ان تكليف الحاضرين مع الشك في وجوب الاكثر
وجوب الاحتياط جاء الاشتراك ولكنه عين الدعوى فدليل الاشتراك انما يتم مع احراز
ان تكليفهم ماذا فلو كان مجرد الاشتراك مقتضيا لوجوب الاحتياط لاحتمال كونهم مكلفين
بالاكثر لجاء ذلك في الشك في التكليف ايضا مطلقا ولم يقل به احد قوله ان التكليف بالاجتناب
عن هذا الخمر آه قد عرفت ان التمثيل بالخمر ليس على ما ينبغي بل قد عرفت الاشكال في غيره
من الامثلة قوله ويمكن تقريب الاستدلال كان تقريب الاستدلال السابق بالنسبة الى
نفي الوجوب الغيري للجزء المشكوك وهذا تقريب لاجل نفي الوجوب النفسي للاكثر قوله وكان
بعض مشايخنا قدس الله سره استاده المحقق شريف العلماء طاب ثراه قوله لان ترك الجزء عين ترك
الكل لا يخفى ان الجزء الخارجي وجوده في الخارج غير وجود الكل فيه كما ان الجزء الذهني كالجنس
والفصل وجوده الذهني ولو بنحو من الاعتبار غير وجود النوع فيه فيكون عدم الجزء الخارجي
الذي هو عدم مضاف لوحظ من الوجود باعتبار المضاف اليه غير عدم الكل الذي لوحظ من
الوجود فيه فيكون حال الجزء الخارجي حال المقدمات الخارجية في كون عدمه سببا لترك الكل
لا انه عينه ومنه يظهر المناقشة فيما ذكره المصنف في هذا المقام وما ذكره شيخنا قدس سره

متعاله ومصدقا لما بين يديه قوله هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع آه لا يخفى ان اخبار البرائة
لا تنحصر فيما ذكر فيه الرفع او الوضع ففي غيره كقوله الناس في سعة مما لا يعلمون وغيره كفاية
لان مدلوله اثبات السعة ودفع الضيق ولا يخفى ان الوجوب الغيري ضيق على المكلف واي
ضيق قوله كانت الدلالة اوضح لان مدلولها ح دفع الآثار الشرعية مطلقا ومن جملتها
الوجوب الغيري المبحوث عنه في المقام فيرتفع بمقتضى حديثه ويوضع بمقتضى حديثه
قوله حاكمة على ذلك الدليل العقلي لا يخفى انه لا بد في الحكومة من النظر والتفسير فهي
تخصيص بلسان التفسير وكل ذلك غير متطرق في الدليل العقلي اذ لا معنى للتخصيص ولا يكون
شيء مفسرا له اذ لا بد فيه من احتمال ارادة خلاف مدلوله وهذا شان الدليل اللفظي
فلا بد ان يكون مراده من الحكومة هنا الورود الذي هو دفع الموضوع وكثيرا ما يستعمل
المصنف الحكومة في هذا المعنى ايضا قوله وقد توهم بعض المعاصرين هو الشيخ المحقق صاحب
الفصول قدس سره قوله فقال لا نسلم آه يعني في باب الصحيح والاعم قوله لان ما كان لنا الطريق
اليه آه فيه ان الظاهر من المحجوب هو المحجوب بحسب الواقع ويكون المراد من الوضع عنهم الوضع بحسب
الظاهر فيكون المراد من الحديث ان كل حكم واقعي لم يعلم به فهو موضوع عنهم
بحسب الظاهر وقد اعترف به فيما سننقله من كلامه حيث قال ان المراد دفع فعلية الحكم ووضعها
او ان كل فعل لم يعلم حكمه الواقعي فهو موضوع عنهم بحسب الظاهر فيعارض اخبار الاحتياط
على تقدير دلالتها او يقدم عليها كما سيأتي ويؤيده ثبوت الحكم الظاهري لكل واقعة بناء
على عدم امكان خلوها عن الحكم الظاهري فيكون معلوما غير محجوب مع انه يمكن ان يقال
ان المراد حجب حكم الفعل من حيث هو بل هو حكم له بعنوان الاحتياط ورجاء الواقع فتدل
الرواية على انه مع عدم معلومية حكم الفعل من حيث هو يتعين الحكم بالبرائة واخبار الاحتياط
على تقدير تمامية دلالتها تدل على انه مع عدم معلومية حكم الفعل من حيث هو يتعين
الحكم بوجوب الاحتياط فيتعارضان او يقدم اخبار البرائة قوله ثم قال لفظه ثم من غلط
النساخ اذ عبارته هكذا ووجوب المقدمة العلمية بل التحقيق التمسك بهذه الاخبار
آه فيكون قوله بل التحقيق متصلا بما قبله قوله التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي
قد ذكرنا صلاحية الاخبار المذكورة لنفي الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية وقد ذكر

في صدد كتابه كون الجزئية والشرطية من الاحكام الوضعية فيفهم منه كونهما من الاحكام الشرعية المجعولة وقد صرّح في باب البرائة والاحتياط من الادلة العقلية كونها امرين اعتباريين وانّهما ليسا من الاحكام الشرعية المجعولة قال فيه ثم لو كان الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركّب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى المركّب والمشروط لاجل العلم الاجمالي سلّمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في انّ الجزئية والشرطية لا يستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكلّ والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكلّ والمشروط وعدهما من الحكم الشرعي مبنى على مراعاة هذا الاعتبار والّا فليسا عند التحقيق منه الى اخر ما افاد وقد نقلنا شطرا من كلماته في اوّل الكتاب وذكرنا ما يرد عليه ممّا ادّى اليه فهمي القاصر

قوله انّ استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط قد ذكر اوّلا عدم جريانه لعدم الشكّ في الحكم العقلي وانّ الحكم للشكّ لا للمشكوك وانّما لم يذكره هنا اعتمادا على ما سلف قوله لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل الّا انّه لا يقول بحجّيته من جهة تعارض الاصل في الثابت والمثبت فيتساقطان وهو غير مرضي عند المصنّف لعدم معارضة الاصل في المسبّب للاصل في السّبب فهو يقول بانّ عدم حجّيته من جهة قصور اخبار الاستصحاب عن اثبات حجّيته وعدم وجود دليل اخر يدلّ على ذلك وسيأتي شرحه في باب الاستصحاب ان شاء الله

قوله فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل آه قد ذكر قدّس سرّه انّ قاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل لا يمكن ان يكون واردة على قاعدة القبح قبح العقاب بلا بيان لانّ ورودها عليها موقوف على ان تكون بيانا حتى يرتفع قاعدة القبح بها وكونه بيانا مستلزم للدّور فراجع ما ذكره في اوائل اصل البرائة وقد ذكرنا بعض المناقشات في عبارته هناك قوله وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية آه وهو ان يكون اخبار الاحتياط دالّة على الطّلب المولوي لا على القدر المشترك الارشادي وان يكون مفادها الوجوب الشّرعي المولوي لا القدر المشترك المولوي وان تكون في مورد احتمال التحريم لا في مورد احتمال العقاب وان يكون مفاد اخبار البرائة ثبوت الاباحة في مورد عدم العلم بالحكم

اصلا لا واقعا ولا ظاهرا لا بالخصوص ولا بالعموم وان يغض عن مثل قوله كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ممّا ظاهره ورود النهي فيه بخصوصه اذ على تقدير انتفاء التقادير المزبورة لا تكون اخبار الاحتياط حاكمة او واردة على اخبار البرائة ودليل عقلها على ما سبق ذكره مفصّلا وقد عرفت انّ التقادير المذكورة كلّها او جلّها ممنوعة قوله كما اشرنا اليه سابقا وقد اشار اليه بقوله ولكن يمكن ان يقال انّا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعيّن الاشتغال بالاقلّ فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق قوله انّه عدل من اجل آه يعني انّه ذكر انّ ادلّة الاحتياط حاكمة على ادلّة البرائة لو كان مفادها نفي الحكم التكليفي فقط زعما منه انّ الحكم غير محجوب فيما اذا كان لنا طريق اليه في الظاهر لكن ذكر انّ اخبار البرائة تكون على التحقيق ظاهرة في نفي الحكم التكليفي والوضعي معا فتكون بالملاحظة المزبورة حاكمة على ادلّة الاشتغال ويكون استدلال المشهور بها في مقام الشكّ في الجزئية والشرطيّة تامّا قال قدّس سرّه بعد قوله بل التحقيق التمسّك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطيّة الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النصّ مرفوعا وموضوعا في الظاهر فلا تكليف به لانّ ما ثبت عدم جزئيّته او شرطيّته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما لو قام نصّ بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب مقدّمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطيّة في الظاهر بل بمجرّد بقاء الاشتغال وعدم البرائة في الظّاهر بدونها وبالجملة فمقتضى عموم الرّوايات انّ ماهيّة العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها فتبيّن موارد التكليف ويرتفع عنها الابهام والاجمال وينتفي الاشكال قوله ثم ايّد هذا المعنى بل استدلّ عليه آه قال قدّس سرّه بعد قوله وينتفي الاشكال ولو ثبت مانع يضعف عموم الموصولة وادّعى انّ المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع والرّفع انّما هو الحكم التكليفي فقط لامكن دفعه اوّلا بانّ الوضع والرّفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فانّ المراد دفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكّما و ثانيا بان من الاصول المعروفة المتداولة الى اخر ما نقله في الكتاب قال ولك ان تقول بان ضعف شمول الرّواية للمقام منجبر بالشهرة العظيمة الّتي كادت ان تكون اجماعا كما حكاه الفاضل المعاصر الى اخر ما افاد ثمّ انّ مقصود صاحب الفصول من العبارة المذكورة انّ هناك

اصلان معروفان متداولان يسميان باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونهما في نفي الحكم التكليفي والوضعي معاً ولم نجد للاصلين المزبورين دليلاً يدل على حجيتهما ومستنداً يستند اليه فيهما بعد الفحص والتتبع الا عموم اخبار البرائة فيستكشف من ذلك كون الاخبار المذكورة دالة على نفي الحكم التكليفي والوضعي معاً وفهم العلماء منها الدلالة المذكورة والا لما استعملوهما كذلك اذ مع عدم دلالة المستند على نفي الحكم الوضعي لا معنى لاستعمالهما كذلك فاذا كان الاخبار المذكورة دالة على نفي الحكم التكليفي والوضعي بالنسبة الى الاصلين المزبورين الذين تكون مستنداً لهما فلا بد من دلالتهما على نفي الحكم التكليفي والوضعي بالنسبة الى اصل البرائة ايضاً اذ لا مستند له ايضاً غير الاخبار المذكورة بالفرض ولا يمكن الالتزام بدلالتها على التعميم بالنسبة الى الاصلين المزبورين دون الاخير كما هو واضح قوله لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي يعني لنفي الحكم الوضعي كالجزئية والشرطية والمانعية وغير ذلك قوله فلولا عدوله عنه آه قد ذكرنا عباراته الدالة على عدم كون الجزئية والشرطية مجعولاً على حدة حتى يتطرق اليهما الرفع والوضع قال وعلى تقدير مجعوليتهما يكون عدمهما ايضاً من الاحكام ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين آه وضعف الاخير كتهافت الاول مع سائر كلماته واضح قوله من منع العموم اولاً بل هي مختصة بالشك في الحكم التكليفي من جهة ظهورها في نفي المؤاخذة التي لا تجري الا في نفيه كما سيصرح به المصنف قدس سره قوله ومنع كون الجزئية امراً مجعولاً شرعياً وسيأتي في باب الاستصحاب ان مذهب المصنف بل الذي استقر عليه راي المحققين ان الاحكام الوضعية ليست مجعولة قوله في غير الاحكام الشرعية ايضاً من الاحكام اللفظية لا يخفى ان مقصود صاحب الفصول ره التمسك في اصل العدم الذي هو من الاصول العملية التعبدية بالاخبار المذكورة والاصل العدم الجاري في الاحكام اللفظية كاصالة عدم القرينة وغيرها ليس مبناه على التعبد بل على الظهور اللفظي الذي هو حجة اجماعاً ومن المعلوم ان الاجماع المذكور لا يصلح مستند الحجية اصل العدم التعبدي فلا بد من حجيته من التمسك بشيء آخر قوله واما عدم الدليل دليل العدم آه قد ذكر صاحب الفصول قدس

في باب اصل البرائة من الادلة العقلية ان الفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه قال وان خصصنا اصل البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتأخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر فان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظاهر ثم قال في باب اصل العدم عند عدم الدليل ان اقسام هذا الاصل كاقسام اصل البرائة وموارد حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته في موارد حجيتها اما بالنسبة الى الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البرائة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فامران الاول الاستصحاب قال واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي الجزئية والشرطية الا انه لا يصح تعيين الماهية واثبات كونها هي المجردة من ذلك الجزء وذلك الشرط لعدم حجية الاصل المثبت الى ان قال الثاني عموم ما دل على انه دفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل الى ان قال هذا التحقيق ما ادى اليه نظري سابقاً والذي ادى اليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة فيدل على دفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما الى ان قال فاتضح مما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق اذاً القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما انتهى ما اردنا نقله من كلامه والمقصود من نقل الكلام المزبور اعتراف صاحب الفصول بعدم المستند الصحيح لقاعدة عدم الدليل في نفي الحكم الوضعي وانه عدل عما ذكره في باب الصحيح والاعم حتى بالنسبة الى نفي عدم الدليل للحكم الوضعي فلا وجه لاطالة الكلام هنا في رده كما فعلها المصنف قدس

سره قوله فالمستند فيه عندهم شيئ آخر وهو ان المجتهد الخبير بالمدارك الشرعية
اذا بذل جهده في تحصيل الدليل فلم يحصله يحصل له القطع او الظن بعدم وجوده
فيظن منه عدم وجود الحكم في الواقع وقد ذكر المصنف شطرا من الكلام في ذلك عند
نقل كلام المحقق في المعتبر والمعارج ونقل كلام المحدث الاسترابادي وانه لا يفيد
الظن بطريق الكلية وعلى تقديره فلا دليل على حجيته وقد ذكرنا ما وصل اليه فهمي
القاصر في مقام تحقيق كلمات المحقق والمحدث والمصنف فراجع قوله ولا اختصاص له
بالحكم التكليفي والوضعي بل يجري في مسئلة النبوة وامثالها فاذا لم يأت مدعي النبوة
بمعجزة تدل على صدقه يحصل من عدم الدليل على نبوته القطع بعدم ثبوته قوله اما روايات
الحجب ونظائرها فظاهرة لانها ظاهرة في ان الحكم الواقعي التكليفي المحجوب مرتفع في الظاهر
عن المكلفين وان شئت قلت ان ظهورها في نفي المؤاخذة مما لا ينبغي الارتياب فيه قوله
وهو المحكي عن اكثر الاصوليين وقد اختاره المصنف قدس سره فيما سبق وذكر ان الظاهر
منه دفع المؤاخذة قوله لكن في موارد وجود الدليل آه لا يخفى انه في موارد وجود
الدليل على ثبوت الحكم كما لا يجري الاصلان المزبوران لعدم جريان الاصل مع وجود
الدليل كذلك لا يجري اصل البرائة لعين ما ذكر وما ذكره قدس سره من حكومة حديث
الرفع بالنسبة الى الادلة المثبتة للتكاليف فهو انما يتصور بالنسبة الى بعض فقرات
حديث الرفع مثل ما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطيقون بناء على المعنى
الذي ذكره سابقا لا بالنسبة الى ما لا يعلمون لانه مستلزم للتنويع بالنسبة الى
العلم والجهل وقد ذكر كرارا امتناعه وكذلك لا يتصور الحكومة بالنسبة الى الحكم
الظاهري اعني وجوب الاحتياط لما ذكر سابقا من الاشكال فيه ومنافاته لما اسسه
سابقا وعلى تقدير تصوره كما يتطرق احتمال الرجوع الى اصل البرائة كذلك يتطرق
احتمال الرجوع الى الاصلين مع انه خارج عما ذكره هنا من اعتبار وجود الدليل على
ثبوت ذلك الحكم وبالجملة مقصود صاحب الفصول قدس سره التمسك بحديث
الرفع من جهة قوله ع ما لا يعلمون لاثبات الاصول الثلثة فما ذكره قدس سره اجنبي عن
ذلك بالمرة لان المنساق من عبارته كون الرواية صالحة لاثبات اصل البرائة دون

الاصلين فالاولى الاقتصار على ما سيذكره بقوله نعم يمكن التمسك به ايضا آه لكن
ذكر شيخنا قدس سره في الحاشية ان مقصود المصنف ره ان الحكومة لا تتصور بالنسبة
الى ما لا يعلمون ضرورة عدم امكان رفع ما له دليل علمي ولو على وجه العموم على ثبوته
بما دل على رفع الحكم عند عدم العلم به آه وح فلا تجري الاصول حتى اصل البرائة ايضا
على القول الاخير وح لا يرد عليه ما اوردناه عليه فان الايراد انما يرد عليه على التقدير
الذي ذكرنا من ان يكون مراده التفكيك بين جريان اصل البرائة وبين جريان الاصلين
لكن ذكر المصنف قدس سره في اوائل اصل البرائة في مقام التكلم في حديث الرفع ما هذا
لفظه قد عرفت ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضي له
سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع ام لا فالرفع هنا نظير دفع الحرج في الشريعة
وح فاذا فرضنا انه لا يقبح في العقل ان يوجب التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة
الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم توجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف
على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى في صدق الرفع آه حيث يفهم منها تمامية
دلالة الرواية على تقدير العموم لجميع الاثار على اصل البرائة وتصور الحكومة بالنسبة الى
ما لا يعلمون ايضا بالمعنى الذي ذكره وقريب منه ما ذكره في هذا المقام بقوله نعم يمكن
التمسك آه فيجري الاصول الثلثة قوله وعدم جريان الاصلين عطف على قوله وجود الدليل
على ثبوت ذلك يعني في موارد عدم جريان الاصلين المزبورين قوله المتفق عليهما كونهما
متفقا عليهما على زعم صاحب الفصول او المحقق القمي وامثالهما فانهما قد صرحا بكونهما
متفقا عليهما واما عند المصنف ره فاما ان يكون عدم الدليل راجعا الى البرائة او
لا يكون حجة اصلا وكذلك اصالة العدم في غير مباحث الالفاظ اما ان يكون راجعا
الى الاستصحاب واما ان لا يكون حجة وقد سبق شرح ذلك في اول الكتاب قوله
ذكر الاكثر آه الاولى ان ينضم اليه والاخرون وان ذهبوا الى نفي الاختصاص ونفيهما
الحكم الوضعي ايضا لكن في موارد وجود الدليل وعدم جريان الاصلين المزبورين قوله
قوله وهنا يجري الاصلان يعني في مورد لا يعلمون لا في مورد الاستكراه والاضطرار
وامثالها كما لا يخفى على من تدبر قوله مع تباينهما الجزئي والمراد بالتباين الجزئي هو العموم

والخصوص من وجه فمورد الاجتماع هو مورد ثبوت الاصلين والاكتفاء بتوهم ثبوت المقتضي وان لم يكن هناك مقتض محقق ولا دليل مثبت للحكم ومورد افتراق الرواية عن الاصلين حسب ما رامه قدّس سرّه هو مورد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم وقد عرفت الاشكال فيه ومورد افتراق عدم الدليل عن الرّواية هو مورد نفي غير الحكم التكليفي والوضعيّ كمسئلة النبوّة ومورد افتراق اصل العدم حسب ما زعمه هو مورد غير التعبّديات من الاحكام اللّفظيّة ثمّ انّ الوجه في انّ التصادق مع التباين الجزئي لا يدلّ على الاستناد لهما بها بل على العدم هو انّ الدليل لا بدّ ان يكون خاصّا بالمدلول مساويا له او يكون اعم منه مطلقا ولا يجوز ان يكون اخصّ منه ولو من وجه لكن لا يخفى انّه بناء على المعنى الّذي ذكره شيخنا في الحاشية من عدم تقدّم الحكومة بالنّسبة الى ما لا يعلمون وعدم شموله لمورد وجود الدّليل على ثبوت ذلك الحكم لا يكون للرّواية مورد افتراق عن الاصلين وحمل العبارة على كون مورد الافتراق بالنّسبة الى سائر فقرات الرّواية او حمل التباين الجزئي على العموم والخصوص مطلقا بعيد قوله ثمّ انّ في الملازمة التي آه وجه المنع ان الامارات ناظرة الى الواقع ويكون مفادها ترتيب آثار الواقع على مؤدّياتها وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف ويكون معنى الاعتناء باحتمال الخلاف الرّجوع الى الاصول الجارية ومعنى عدم الاعتناء به عدم الرّجوع الى الاصول فتكون الامارات بهذه الملاحظة حاكمة على الاصول الشرعيّة على ما سبق شرحه في اوّل اصل البرائة وسياتي في باب الاستصحاب فعدم معارضة اصل البرائة للامارات لا ينافي معارضته لاصل الاشتغال الّذي معناه دفع العقاب المحتمل بل يمكن الحكم بتقدمه عليه بل يجب ذلك على ما سبق شرحه ايضا في اصل البرائة ثمّ انّ منع الملازمة غير صحيح بناء على ما ذكره في اوّل اصل البرائة من حكومة ادلة حجيّة الامارات على ادلّة الاصول فانّها تخصيص ايضا وان كان بلسان التفسير فكان على المصنّف منع الملازمة الثانية في قوله ولو التزم بتخصيصها آه دون الاولى قوله ثمّ انّ هنا اصولا كلّها داخلة في استصحاب العدم قوله وقد عرفت سابقا حالها من انه ان اريد به نفي استحقاق العقاب فهو ليس اثرا شرعيا مترتبا على المستصحب مع انّ الحكم المذكور للشكّ لا للمشكوك وان اريد به نفي الوجوب

النفسي للاكثر فهو معارض باصالة عدم الوجوب النّفسي للاقل فلم يبق الّا نفي الوجوب المطلق الشامل للنفسي والغيري لو كان له اثر شرعيّ اذ هو الّذي لا يعارضه استصحاب الوجوب في الاقل لكون مطلق الوجوب فيه قطعيّا فيكون الاستصحاب قليل الفائدة على ما سبق قوله هو وجوب المركب يعني يرجع الى اصالة عدم وجوب الاكثر التي قد عرفت حالها قوله لازم له غير حادث بحدوث مغاير يعني انه امر انتزاعي اعتباري لا يمكن ان يكون مورد الاستصحاب وانه ليس حكما شرعيا ولا ممّا يترتب عليه الحكم الشّرعي فلا يجري فيه الاستصحاب وانّها ليست لها حالة سابقة متيقنة وتوهم انّها عدم كونه مقدّمة حين عدم المركّب في الازل غير ملتفت في المقام فانه لا بدّ فيه من عدم كونه مقدّمة عند ثبوت المركّب في ان من الآنات مثل اصالة عدم حيضية الدّم او عدم استحاضته وغير ذلك فانه لا بدّ فيهما من وجود الدّم في ان من الآنات مع عدم كونه حيضا او استحاضة فيه فلا يمكن فيهما استصحاب حال عدم وجود الدّم اصلا كما هو واضح قوله وبمعنى الطّلب الغيري حادث مغاير آه والمراد منه هو الطّلب الشّرعي التّبعي الّذي هو محلّ النّزاع في باب مقدّمة الواجب قوله لكن لا يترتب عليه اثر آه مضافا الى امكان ان يقال بمعارضة اصالة عدم الوجوب الغيري للجزء المشكوك باصالة عدم الوجوب النفسي للباقي الاقل فان قلت ان اصالة عدم وجوبه النفسيّ معارضة باصالة عدم الوجوب النفسي للاكثر فيبقى اصالة عدم الوجوب الغيري للجزء المشكوك بلا معارض قلت لا نظر في تقدم الاصول وتاخّرها الى الكثرة والقلّة بل الى السببيّة والمسببيّة ومن المعلوم ان منشأ الشكوك في الاصول المذكورة هو العلم الاجمالي وعليه فلا ضير في تعارض اصل واحد مع اصلين او اصول وتوضيح ما ذكره المصنف ان المقصود من الرّجوع الى اصالة عدم الوجوب الغيري للجزء المشكوك ان كان دفع العقاب فلا ريب ان الحكم المذكور للشكّ لا للمشكوك فلا بدّ من الرّجوع الى اصل البرائة كما فعله لا الى الاستصحاب وان كان المقصود اثبات كون الماهيّة هي الاقل فلا ريب في عدم حصول المقصود الا على القول بالاصل المثبت وهو لا يجري على اصولنا من كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار ولا يخفى ان الاحتياج الى اثبات كون الماهيّة هي الاقل فلا يجري الاستصحاب لعدم امكانه انما هو على مذهب الخصم من لابديّة اثبات كون الماهية هي الاقل ولذا رجح

الى اصالة الاشتغال حيث لا مثبت له برائة واستصحابا واما على القول المشهور الذى اختاره المصنف من كفاية دفع العقاب في المقام باصل البرائة وكونه مقدما على الاستصحاب في المقام وعدم الاحتياج الى اثبات كون الماهية هي الاقل فالرجوع الى الاستصحاب ساقط بالمرة قوله ونيه ان جزئية الشيء المشكوك آه اراد قدس سره بالجزئية هو المعنى الوضعي المعروف الذى اختلف في كونه مجعولا بجعل عليحدة او هو منتزع من الحكم التكليفي ولما كان هو غير مجعول عند المصنف اجاب اولا بانه ليس امرا حادثا له وجود عليحدة وجعل كذلك حتى يمكن كونه مورد الاستصحاب واجاب ثانيا بانه على تقدير كونه موجودا ومجعولا ليس حادثا مسبوقا بالعدم يعنى ليس له حالة سابقة متيقنة لعدم العلم بعدم كونه جزء حين وجود الكل وعدم الجزئية في الازل حين لا يكون كل هناك لا يصحح الحالة السابقة على ما عرفت توضيحه عند شرح قوله لازم له غير حادث بجعل ث مغاير فمقصوده بقوله ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم الاشارة الى الجوابين المذكورين ومقصوده بقوله وان اريد به اصالة عدم صيرورة السورة جزء الى تصحيح كونه مجرى للاستصحاب بالالتزام بكونه حادثا مسبوقا بالعدم ولما لم يمكن ذلك مع حمل الجزئية على المعنى المعروف ارجعه الى اصالة عدم الامر حيث قال ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزء منه هذا هو الظاهر من عبارات المصنف ره وقد حمل شيخنا قدس سره العبارة الاولى على الجزئية بمعنى التوقف والمقدمية لا المعنى الوضعى المعروف وجعل قوله ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم منطبقا عليه وحمل العبارة الثانية اعنى وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزء آه على الحكم الوضعى المعروف ولا يخفى على المتامل ان ما ذكرنا احسن قوله ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا آه الاولى ان يقول ومرجعه الى اصالة عدم الامر بالجزء المذكور او الى اصالة عدم الامر بالمركب من هذا الجزء وغيره ولا يخفى ان الاول راجع الى اصالة عدم وجوب الجزء والثانى الى اصالة عدم وجوب الاكثر وقد عرفت ان الاول اصل مثبت والثانى قليل الفائدة ومنه يظهر ان ما ذكره بقوله ففيه انه اصل مثبت غير سديد لعدم تفرع كون الاصل مثبتا على ما ذكره بقوله ومرجعه الى

اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزء منه بل على اصالة عدم الامر بالجزء كما عرفت مما ذكره قدس سره عن قريب فان قلت يمكن توجيه كون الاصل المذكور مثبتا فان اصالة عدم الامر بالمركب من هذا الجزء ومن غيره لو لم يثبت بها كون الماهية المامور بها هي الاقل لا يكون فيه فائدة ولو اريد اثباتها بها تكون مثبتة مضافا الى معارضتها بالمثل فان الاصل عدم الامر بمركب لا يكون هذا جزء منه بان يكون هو الاقل قلت نعم ولكن لم يذكر هذا في السابق فلا معنى لقوله ففيه ما مر من انه اصل مثبت فتدبر قوله واعتبارها مع هذا الشيء امرا واحدا آه يعنى لا بد في جزئية شيء لشيء من ملاحظته فيه ولا يكفى ذلك بل لا بد من ملاحظته مع المركب شيئا واحدا فيحدث فيه اتصال اعتبارى هو مناط الوحدة في جميع الموجودات اذ لو لم يحصل الاتصال والوحدة المزبورة لم يعقل تعلق الامر بالمركب ولزم ايضا كون جميع العبادات بامرها مركبا واحدا قوله فلا وجه جواب للشرط السابق وهو قوله وان اريد به اصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب آه ثم ان لهذا وجها بالنسبة الى ما تقدم من جهة كون الملاحظة امرا حادثا مسبوقا بالعدم والا فلا وجه له على التحقيق لان اثبات احد جزئي الماهية سيما الفصل الذى هو علة لتحصل الجنس في المركبات الحقيقية بالاصل غير جائز وسياتى في باب الاستصحاب ما يستفاد منه ان مثل هذا اصل مثبت وقال في بعض كلماته وقد عرفت حال الموضوع الخارجى الثابت احد جزئى مفهومه بالاصل يعنى انه اصل مثبت قوله فتامل اشارة الى دقة المطلب او الى انه يمكن اجراء اصالة عدم الالتفات في حق الشارع بالنسبة الى الخصوصية فان الالتفات الى الشيء بحيث يكون مانعا عن تركه غير الالتفات اليه مع عدم المنع عنه لكنه لا يخرجه عن كونه مثبتا كالسابق والله العالم قوله قد يكون في المعنى العرفى المراد به المقابل للمعنى الشرعى فيشمل العرف العام والعرف الخاص بل اللغة قوله او عكنة البطن في القاموس العكنة بالضم ما انطوى وتثنى من لحم البطن سمنا ج كصرد قوله بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة ذكر الوضع فقط مع ان النزاع في الصحيح والاعم لا يتفرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط لاجل انه قدس سره ليس هنا في مقام تحقيق المطلب حتى يحوم حوله توضيح ذلك ان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يمكن ان يتصور

على وجهين الاوّل ان ما اخترعه الشّارع هل هو هو الصّحيح بمعنى تام الاجزاء والشرائط او تام الاجزاء فقط او الاعمّ نعم ما اخترعه الشّارع متّصف بالصّحة بمعنى كونه جامعا للاجزاء المقوّمة للصّدق وهى المأخوذة فى ماهيّة الشئ وهذا هو مراد المحقّق القمّى قدّس سرّه فى القوانين حيث قال ولا شكّ ان ما احدثه الشارع متّصف بالصّحة لا غير بمعنى انه لو اتى به على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالمهيّة من حيث هو امر بالمهيّة وعلى هذا فلا يرد عليه ايراد المحقق الاصفهانى فى هداية المسترشدين بانا لا نسلّم كون ما احدثه الشّارع متصفا بالصّحة لا غير بل النّزاع انّما هو فيه اوانّ قيد الحيثيّة غير مفهوم المراد اذ قد عرفت انّ مقصود المحقق القمّى ان صحّة الماهيّة بمعنى كونها جامعة للاجزاء المقوّمة للصّدق خارجة عن محل النزاع بحيث لو فرض ورود الامر بالمهيّة من حيث هى من غير اعتبار امر زائد لقيل بحصول الامتثال فالقائل بالصّحيح والقائل بالاعمّ كلاهما قائلان باعتبار حصول الاجزاء المقوّمة التى سمى المحقق القمّى الماهيّة المشتملة عليها بالماهيّة الصّحيحة وصحّتها بصحة الماهيّة والثانى ان المحقق يقال بانّ المعنى المجازى الاوّل الذى استعمل فيه اللّفظ اوّلا بمناسبة المعنى الحقيقى هل هو الصّحيح او الاعمّ فالقائل بالصّحيح يقول بان المعنى المجازى الاوّل هو الصّحيح ثم استعمل فى الفاسد بتوسطه فيكون الصّحيح اقرب المجازات والواقع فى الدّرجة الاولى فلا بدّ ان يحمل اللّفظ عليه عند عدم القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقى والقائل بالاعمّ يقول بخلافه ولا يخفى ان جعل هذا وجها ثانيا مبنى على تغاير مرتبة الاختراع والاستعمال الاوّل وامّا على تقدير العدم وكون الثانى لازما للاوّل فيرجع الوجه الثانى الى الاوّل وهو المستفاد من كلام بعض الافاضل

قوله يعنى الجامعة لجميع الاجزاء الواقعيّة ذكر الاجزاء فقط لاجل انه قدّس سره ليس هنا فى صدد تحقيق المسئلة وانما محلّه باب الصّحيح والاعمّ مع انّ الاجزاء هو القدر المتيقّن لانّ القائلين بالصّحيح فرقتان فرقة قائلة به بمعنى تام الاجزاء والشرائط وفرقة بمعنى تام الاجزاء فقط وهو المنسوب الى الوحيد البهبهانى قدّس سرّه قوله والاقوى فيه ايضا جريان اصالة البرائة آه و يمكن المناقشة فيه بانه لا شكّ فى انّا مكلّفون بفعل الصّلوة مثلا فمع القول بالصّحة لا يعلم صدق الصّلوة على الاقلّ واصل البرائة لا تعيّن الصّلوة هى الاقل لكونه مثبتا وهذا هو الّذى دعى جمعا منهم الى الذهاب الى اصل الاشتغال فى المسئلة السّابقة ايضا وقد عرفت بعض

الكلام فى ذلك فليتامّل قوله فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات آه الجمع بين المحتملات حقيقة انّما هو فى المتباينين وفيما نحن فيه يجب الاتيان بالاكثر ويمكن تكلّف ادراجه فى الجمع بين المحتملات وانّما اتى بهذه العبارة لانّ غرضه بيان الحكم كلّيّة بدون اختصاصه بما نحن فيه

قوله فلا محيص عنه آه وقد عرفت انّ الباعث للعقل فى حكمه بوجوب الاتيان والزامه به انّما هو التخلّص عن العقاب سواء كان على تركه او على ترك ما هو سبب لتركه قوله عدم جريان ادلّة البرائة آه فيكون الضّرر محتملا فيجب دفعه فيجب الاحتياط قوله لمعارضته لجريانه فى الاجزاء ولكون العلم الاجمالى مانعا عن الرّجوع الى اصل البرائة كما هو مسلك التحقيق ومذهب المصنّف وانّما لم يصر العلم الاجمالى هنا مانعا لانحلاله الى معلوم تفصيلى ومشكوك بدوى كما عرفت شرحه فيما سبق قوله بين وجود خطاب تفصيلى كما فى المقام قوله وبين وجود خطاب مردد كما فى المتباينين

قوله نفس التكليف مردّد لا مصداقه فان متعلق التكليف والمكلّف به مصداق المفهوم والمراد لا انه نفس المفهوم والمراد حتى يكون مبيّنا ويكون مصداقه مردّدا بين الاقل والاكثر فتكون الشّبهة شبهة مصداقيّة فى الاقل والاكثر الارتباطيين وتوجب ذلك الاحتياط كما سيجئ فى المسئلة الرابعة توضيح الحال فى ذلك وانه يجب فيه الاحتياط بل نفس المامور به فى المقام مردّد بين الاقل والاكثر والمتعيّن فيه الرّجوع الى اصل البرائة لا الاحتياط قوله وبندفع بانه خلط فان الالفاظ العبادات موضوعة بازاء مصداق الصّحيح المردّد بين الاقلّ والاكثر لا بازاء مفهومه المردّد بين الاقل والاكثر مصداقه بينهما حتى يوجب الاحتياط قوله واما ما ذكره بعض متأخرى المتأخّرين هو الوحيد البهبهانى قدس سرّه قال قدّس سرّه فى الفوائد العتيقة قد عرفت انّ الموقوف على النصّ ليس الّا نفس الحكم الشّرعى ومهيّة العبادات لكن ثبوت ماهيّتها من النصّ لا يكاد يمكن الّا بالنّسبة الى قليل منها الى ان قال فلا يثبت الّا باجماع او نصّ والثانى مفقود فتعين كون البيان بالاجماع وان التى وقع الاجماع على كونها عبادة يكون العبادة المطلوبة فانّ الخطاب انّما تعلّق بما هو مثل المجمل والامتثال ميسّر باتيان كل ما هو محتمل فيصح التكليف وتعيّن ذلك الامتثال قال قدّس سرّه ومنهم من يثبتها بضميمة اصل العدم مع انّ الامور التوقيفيّة لا تثبت به الا ترى انهم لا يثبتون معنى اللّفظ به مثلا لا يقولون الامر حقيقة فى الاذن لاصالة عدم مدخليّة غيره فى معناه وكذا الحال

في غيره من الالفاظ وكذا معاجين الاطبّاء وادويتهم المركبة مع ان التمسّك بالاصل ايضا موقوف على حجيّة الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لانّ حال العبادات حال نفس الحكم الشرعي مع انّه انما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمّة اليقيني مستصحب حتّى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البرائة ايضا لو تمسّك به انتهى وممّا نقلنا عنه لخير امكن استظهار ما ذكره المصنّف من ان غرضه لابديّة الرّجوع الى قاعدة الاشتغال على مذهبه من لزوم التمسّك بها لا انّ كلّ من قال باجمال العبادات قال بالرّجوع الى قاعدة الاشتغال وقال في فوائد الجديدة فائدة صرّح الاصوليّون والفقهاء بانّ اللغة لا تثبت الّا بالدليل بل مقصودة على السّماع ونصّ الواضع ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين والادوية المركبّة والبسيطة ولذا صرّح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في ماهيّة العبادات في كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفيّة موقوفة على نصّ الشارع وتمسّكهم باصل العدم في بعض المقامات انّما هو بالنّسبة الى الشّرط الخارج بناء على توجيههم كون اللّفظ اسما للاعمّ من الصحيحة والفاسدة وكون الاعمّ معلوما بالنص والاجماع لا في ماهيّة العبادات ولذا منهم الّذين يقولون بان اللّفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح الدّلالة على انّهم متفقون على عدم الجريان في ماهيّة العبادة انتهى ولا يخفى انه يستفاد من هذا الكلام عدم صحّة التوجيه الّذي ذكره المصنّف فانه يدلّ على انّ كلّ من قال بالصحّة قال بعدم جواز الرّجوع الى اصل البرائة ثم ان التوجيه المذكور كما يجري في كلام الوحيد البهبهاني على زعم المصنّف كذلك يجري في كلام غيره ممّن جعل ثمرة النّزاع ذلك ويبنيه على ذلك ما نقله في هداية المسترشدين عن بعض الاعلام انّه حكم باجراء اصل البرائة فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين واسقط الثمرة المذكورة في البين وفي القوانين ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهيّة العبادات كنفس الاحكام والمعاملات والظاهر انّه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلمات الفقهاء الى ان قال فنحن نعمل بالاصل لا نفرق بين العبادات وغيرها قوله وعدمه على القول بالوضع الاعمّ عدم وجوب الاحتياط بناء على الاعمّ قد يكون بالرّجوع الى الاصل اللّفظي الّذي لا يجري معه الاصل العملي ولو كان

موافقا له وهو اصل الاطلاق وعدم التقييد وقد يكون بالرّجوع الى اصل البرائة بالتزام المخلّ في الاصل اللّفظي المذكور وهو الّذي استقرّ رأي المصنّف عليه اخيرا وان خصّه في مقام التوضيح بالاوّل قوله محلّ نظر وقد سبقه الى ذلك بعض الاعلام حيث انّه اسقط الثمرة من البين وحكم باجراء اصل البرائة على القولين على ما سمعت عن قريب والمستفاد من القوانين ايضا على ما سمعت تعين الرّجوع الى اصل البرائة ولو على القول بالصّحيح ووجه النظر على ما يستفاد من كلام المصنّف بطوله انه على القول بالصّحيح لا يلزم القول بالاحتياط بل مبنى على الخلاف في الرّجوع الى الاشتغال او البرائة في التكليف بالمجمل فالمشهور على الثاني وجماعة على الاوّل وعلى تقدير القول بالاعمّ ليس للالفاظ اطلاق بل هي في مقام الاهمال او في مقام بيان حكم آخر فيكون لها حكم المجمل فالمشهور على البرائة وجماعة على الاحتياط قوله امّا القدر الّذي يتوقف عليه صدق الصّلوة كالاجزاء المقوّمة الركنيّة قوله ولا يجوز فيه الرّجوع الى البرائة يعني على ما اعتقده من عدم جواز الرّجوع الى البرائة في صورة الشكّ في الصّدق واجمال اللّفظ وامّا على التحقيق فيجري فيه البرائة بناء على جريانه في كلّ ما يكون مجملا لانّ مناط الرّجوع الى البرائة في صورة فقد النصّ موجود في صورة اجماله ايضا كما سبق توضيحه سابقا قوله فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعمّ حكم جميع الاجزاء لانّ الاجزاء المقوّمة على الاعمّ على تقدير الشكّ فيها موجبة للشكّ في صدق الصّلوة كما انّ جميع الاجزاء ولو كانت غير ركنيّة على تقدير الشكّ فيها توجب الشكّ في صدق الصّلوة ايضا على القول بالصّحيح فلا يجوز الرّجوع فيها الى البرائة كما لا يجوز فيها الرّجوع الى البرائة على ما اعتقده من عدم جواز الرّجوع الى البرائة بتقدير الشكّ في الصّدق قوله يرجع الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد المراد به الظّهور العرفي او النّوعي المطلق او المراد به استصحاب العدم المبني على الظهور المجمع على حجيّته في باب الالفاظ على ضعف والحاصل انه بعد فرض صدق المسمّى وكون المشتمل على الاجزاء الركنيّة المقوّمة للصّدق صلوة يؤخذ بالاطلاق ويحكم بعدم جزئيّة الشيء المشكوك فيكون اطلاق اللّفظ مبيّنا لمراد الشّارع وامّا اذا لم يصدق المسمّى او يشكّ فيه كما اذا شكّ في الاجزاء الركنيّة المقوّمة على القول بالاعمّ او مطلقا اذا قلنا بوضع الالفاظ للصّحيحة فلا يعقل الاخذ بالاطلاق لعدمه بل اللّفظ مجمل ليس له ظاهر

حتى يتمسك بالاطلاق المبنى عليه قوله ودعوى يظهر مما ذكرناه آه يعنى ان الصلوة لم يقيد بمفهوم
الصحيح حتى يرجع الشك الى الشك في المصداق ويجب فيه الاحتياط كما سيجيئ في المسئلة
الرابعة بل قيد بمصداقها المردد بين الاقل والاكثر فقد قيدت بما علم من الادلة الخارجية
اعتباره فقيدت الصلوة الصادقة على المعنى الاعم من واجدة السورة وفاقدتها بواجدتها
من جهة دليل اعتبارها وكذلك قيدت بواجدة الفاتحة من جهة دليل اعتبارها مع صدقها
على فاقدتها بمقتضى الوضع واما بالنسبة الى القنوت مثلا لو شك في كونه جزء فلم يعلم التقييد
به فيؤخذ بمقتضى الاطلاق ويحكم بعدم كونه جزء وكذا كل ما يكون من هذا القبيل والحاصل
انه يحكم بمقتضى الاطلاق بعد صدق الاسم بان الصحيح الذى هو مطلوب الشارع هو هذا
اذ لو كان مراده غيره لبيّنه وقيده وحيث لم يثبت البيان والتقييد يحكم بكون المطلوب
هو ما دل عليه الاطلاق لا غير وان ثبت من الدليل الخارج ان مطلوب الشارع هو الصحيح
لا غير الا انه ان دل على تقييد المامور به بذلك وكون القيد معتبرا في متعلق الامر فقد ذكرنا
انه يمكن التمسك باطلاق المأمور به على القول بالاعم كونه هو الصحيح من غير اعتبار الشارع
شيئا فيه خرج ما خرج وبقى الباقى ولو كان الخارج اضعاف الباقى لان المطلق ليس مثل
العام حتى يضر فيه خروج الاكثر بعنوانات متعددة او بعنوان واحد ايضا على مذهب
الاكثر بخلاف ما اذا قلنا بكون اللفظ اسما للصحيح للاجمال الذاتى الذى فيه اذ ليس
هناك اطلاق وصدق على شيء حتى يتمسك به وان استكشف من الدليل الخارجى
الذى دل على ان المطلوب هو الصحيح لا غير كون الصحة معتبرة في مقام الطلب والامر من دون
ان يكون المامور به مقيدا وبالجملة في مرتبته متاخرة عن مرتبة المامور به فلا يمكن كونها مقيدة
للمامور به فح يكون التمسك بالاطلاق في المأمور به بلا مزاحم فيكون ما ذكرنا من بعض الوجوه
مثل قصد الوجه او قصد القربة معتبرة في مقام الامتثال والاطاعة من حيث عدم امكان
كونها معتبرة في اصل الصلوة شطرا او شرطا ويكون نظير الفهم الصحة من اوفوا بالعقود
ونحوه حيث ان الشارع لا يامر بوجوب الوفاء بالعقد الفاسد الا ان هذا المراد الذى
يكشف عنه الامر متاخر عنه وليس في مرتبة الموضوع بل يتفرع عليه متاخر عنه فلا يعقل
تقييد الموضوع به ضرورة لزوم كون المقيد في مرتبة المطلق وكذلك المخصص في مرتبة العام

ثم ان ما ذكره المصنف ره في هذا المقام قد تبع فيه المحقق الاصفهانى ره قال قدس سره فان
قيل العلم الاجمالى بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد الاطلاقات بذلك
قلت قبل ظهور ما يقضى بالفساد من ضرورة او اجماع او رواية ونحوها فلا علم هناك بفساد
شيئ من الاقسام ليلتزم بالتقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر
فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقى بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك
بالمجمل من الجهة المذكورة وتتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمه تعالى بحل
البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعا ومع ذلك لا اجمال في ذلك
من تلك الجهة لقضائه بصحة كل من البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شيئ
منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين ويقتصر على القدر
الذى ثبت فساده من الدليل انتهى كلامه رفع مقامه قوله بحيث لا يكون المقام مقام بيان يمكن
تطبيق هذا الكلام على فقد شرطين من شروط التمسك بالاطلاق احدهما ان لا تكون القضية
في مقام البيان بل في مقام الاهمال كما في مثال شرب الدواء وثانيهما ان لا تكون القضية في
مقام بيان حكم اخر كما في مثال ومن ترك الصلوة فهو كذا وهكذا فالقضية وان كانت في
مقام البيان في المثال المذكور لكنها ليست في مقام تمام البيان فمعنى قوله ان لا يكون المقام
مقام البيان ان لا يكون المقام مقام تمام البيان وان كان فيه بيان في الجملة لكن هذا المعنى
خلاف ظاهر العبارة فان الظاهر منها هو المعنى الاول فقط قوله والذى يقتضيه التدبر
في جميع المطلقات آه فيه ان الكلام ليس منحصرا في الاطلاقات الواردة في مقام تحديد
العبادات كقوله ع ان الصلوة ركوع وسجود ومثل قوله ع اليس قد اتممت الركوع والسجود
وغير ذلك مع انه قد ذكر في مقام رد الفاضل النراقى في باب حجية الكتاب اجتماع شروط
التمسك بالاطلاقات في بعض ايات العبادة كايات التيمم والوضوء والغسل وما ذكره
هنا لا يخلو عن منافات لذلك فتدبر جيدا قوله كلها على احد الوجهين يعنى اما في مقام
الاهمال وعدم البيان مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وغير ذلك
واما في مقام بيان حكم اخر مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوله ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والصلوة خير موضوع وغير ذلك والمستفاد منه في هذا الكتاب

كون مثل اقيموا الصّلوة واردا على الوجه الثّانى دون الاوّل وان صحّ فالمثال غير عزيز و
الاظهر في معنى العبارة انّ المراد بالوجهين قبل بيانه وبعد بيانه فيكون اشارة الى ما سيفصّله
حين العمل في الاوّل فيكون اشارة الى ما ذكره سابقا في الثّانى لانّه المذكور قبل هذا الكلام
صريحا قوله وقد ذكر موانع لسقوط اطلاقات العبادة آه مثل انّ المطلق منصرف الى الافراد
الشّايعة بحسب الاستعمال او بحسب الوجود فلا بدّ من حمل تلك الاطلاقات على الصّحيح وقد عرفت
عدم وجود الاطلاق المثمر على التقدير المزبور وفيه منع الاشتهار بحسب الاوّل وبحسب الثّانى
ايضا مع عدم كفاية الثّانى لو سلّم الانصراف المذكور ومثل انّ المطلقات المزبورة مقيدة بقيد
مجمل مثل قوله صلّوا كما رأيتمونى اصلّى وخذوا عنّى مناسككم وغير ذلك وفيه مع عدم الاطّراد
في جميع الاطلاقات عدم العلم بكونها مقيدة حتّى توجب الاجمال لاشتمال فعل النبيّ ص على
المستحبّات فلا يمكن حملها على الوجوب حتّى يصلح للتقييد ومثل انّ الاطلاقات المذكورة
قد قيدت بمقيدات كثيرة موهنة للتمسّك بها وفيه ما عرفت انّ ذلك على تقدير
كونه معتبرا انّما يكون كذلك في العمومات لا في الاطلاقات الى غير ذلك قوله فالّذى ينبغى ان
يقال آه هذه ليست ثمرة ينتفع بها في الفقه اذ لا فرق بين الاجمال الذّاتى وبين الاجمال العرضى
في عدم الانتفاع قوله ما اذا لم يكن هناك اطلاق آه الحكم بثبوت الاطلاق المذكور موقوف
على القول بالاعمّ وفرض اجتماع شروط التمسّك به وقد عرفت انّ المشهور صحيحيون وانّ الشّرائط
ليست بموجودة عند المصنّف فظهر انّ حمل الحكم المزبور على ما ذكره المصنّف من عدم وجود
اطلاق يقتضى عدم الجزئيّة غير سديد الّا ان يقال انّ الكلام في خصوص المقام ليس مبنيّا
على خصوص العبادات بل يشملها والمعاملات ولم يعلم ذهاب المشهور فيها الى الصّحة ويمكن
الالتزام بوجود شرائط صحّة التمسّك فيها بالاطلاقات ولذا ترى الفقهاء يستدلّون بعمومها
واطلاقاتها في موارد متفرقة كثيرة قوله حتّى تكون موردا للاصول العمليّة وان لم تجر الاصول
المذكورة في المقام عند المشهور لمانع عن الرّجوع اليها حيث انّ وجود الخبرين مانع عن الرّجوع
بناء على ما هو الحقّ من ثبوت التخيير مع التكافؤ فتامّل قوله في صورة عدم وجود المطلق الّتى
حكم فيها بالتخيير آه يعنى في الصّورة المزبورة الّتى حكم المشهور فيها بالتخيير لا القائلون بالتساقط
اذ القول بالتساقط الّذى هو الحكم بسقوط الخبرين عن الحجّية امّا مطلقا وامّا في غير نفى الثالث

لا يجتمع مع القول بالتخيير الّذى هو الحكم بحجّية الخبرين تخييرا ولذا جعل المصنّف القول
بالتخيير مقابلا للقول بالتساقط وان امكن الحكم بكون مقتضى القاعدة القول بالتساقط وان
القول بالتخيير من جهة التعبّد المستفاد من الاخبار لكنّه كلام اخر لا ربط له بما هو المراد من العبارة
هنا قوله عند تعارض المقيد لفظ المقيد هنا بلفظ اسم الفاعل وقوله للمطلق متعلق به وقوله
الموجود صفة للمطلق وقوله بمثله متعلق بقوله تعارض المقيد وهو بيان لمفروض المسئلة لانّها
في صورة وجود الخبرين المتعارضين مع وجود مطلق على طبق احدهما بحيث لو سلم الاخر المخالف
للمطلق عن المعارض لكان مقيدا قوله كون اصالة عدم التقييد متعبّدا لا من باب الظهور النّوعى
كونها متعبّدية اضعف الاحتمالات كما سبق في باب الظواهر وجه البناء على الوجه المذكور
هو انّه لو كان اصالة عدم التقييد مبنيّا على التعبّد وتكون حجّية الخبرين من باب الظهور العرفى
او النّوعى لم يكن المطلق في مرتبتهما فلا يكون مرجّحا لها لوجوب كون المرجّح لاحد الخبرين في مرتبتهما
فان لم نقل بالتخيير بناء على الوجه الّذى يذكره المصنّف بقوله فوجه عدم شمول اخبار آه
فلا بدّ من الحكم بتساقطهما على ما هو الاصل في كلّ دليلين كانا حجّتين من باب الطريقيّة فيجب
الرّجوع الى المطلق المذكور فيكون مرجعا لا مرجّحا وامّا اذا كان حجّة من باب الظهور النّوعى
او العرفى يكون في مرتبتهما فلا بدّ من الحكم بترجيح احد الخبرين الموافق للمطلق به بل هو خارج من
الترجيح راسا ويكون من باب الاعتضاد على ما سيجيئ في باب التعادل والترجيح وهذا هو الّذى
ذكره في الشقّ الاوّل بقوله امّا لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق آه وهو الّذى نسبه
الى المشهور فيما سيأتى عن قريب قوله دعوى ظهور تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل
الشّرعى آه فاذا ادعى ظهور اخبار التخيير في صورة عدم وجود الدليل في الواقعة المفروضة
او اهمالها وكون القدر المتيقن منها ذلك فيكون التخيير الّذى يثبت حجّيته كلا الخبرين بمعنى
وجوب العمل بكلّ منهما تخييرا او كون كلّ منهما جائز العمل بمعنى انّه يجوز الاخذ بكلّ واحد منهما
على سبيل البدل وجعل مضمونه هو حكم الله في حقه وحقّ مقلّده تعليقيا مقيدا بصورة عدم
وجود الدليل فاذا كان مفاد اصالة الاطلاق حكم الشّارع بتعين العمل بالمطلق فلا شكّ في
انّه ينافى تجويز العمل بالمقيد الّذى يكون مفاده جعل السّورة جزء مع وجود المطلق الكذائى
على ما هو المفروض لا مسرح للرّجوع الى اصالة التخيير المزبور لكونها تعليقية بالنّسبة الى

اصالة الاطلاق مع كون المطلق في مرتبة الخبرين من جهة كون لسان الجميع اثبات الحجية وان لم يكن في مرتبتهما من جهة كون مبناه على التعبد دونهما وفي الحقيقة هذا الوجه راجع الى تساقط الخبرين عن الحجية وسقوطهما عن درجة الاعتبار فيبقى المطلق بلا معارض فيكون هو المرجع وهذا بخلاف الاصول العملية فانها جارية في صورة الشك في الحكم الشرعي المسبب عن الشك في صدور الحجة ومن المعلوم ان مثل قوله ع اذن فتخير يثبت الحجة الشرعية مثل قوله ع صدق العادل غاية الامر انه يثبت الحجة التعيينية وادلة التخيير الحجة التخييرية ولا فرق بين الحجتين في اسقاط الاصول العملية من البين لكونها تعليقية بالنسبة الى كلا الصنفين قوله ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل سواء كان الاخذ بالاطلاق من باب التعبد او من باب الظهور العرفي او النوعي وان كان سياق العبارة يعطي اختصاصه بالاول اذا كان الكلام مفروضا فيه في السابق لكنه ليس بمراد قطعا وذلك لان اصل الاطلاق تعليقي بالنسبة الى المقيد سواء كان بلا معارض او معه اذ كان الخبر بلا معارض مقدم على اصالة الاطلاق لكونه تعليقيا بالنسبة اليه ولذا يجوز تخصيص الكتاب والسنة القطعية بخبر الواحد وكذا تقييدهما به كذلك الخبر الذي له معارض بل يمكن شمول ما دل على حجية خبر العادل مثل اية النبأ وغيرها للمقام فيكون الامر بالتخيير تاكيدا لا تاسيسا لحكم عليحدة غير حجية خبر العدل غاية الامر عدم امكان العمل بهما تعيينا فيعمل بهما تخييرا لمكان حجيتهما وتعارضهما ولا يتامل فيما ذكرنا لاجل كون اصل التخيير مقيدا بالشك والتحير وذلك لان مورد التخيير في الصدور وهذا موجود ولا يرتفع باصالة الاطلاق لانها لو جرت لجرت في مقام الشك في المراد بعد البناء على الصدور ومرجع ما ذكر الى تحكيم الادلة الدالة على البناء على الصدور وعلى الادلة الدالة على البناء على الظهور فاذا كان هناك خبر خاص ظني الصدور لكنه يكون نصا بحسب الدلالة او اظهر فبمجرد البناء على الصدور في الخاص يجعله قرينة على صرف الظاهر عن ظهوره ولا يمكن العكس وكذلك المقام غاية الامر الحكم بكون الخاص قرينة لصرف العام عن ظهوره على سبيل البت هناك وفي المقام على سبيل التخيير بمعنى انه اذا اراد الاخذ بالخبر المخالف للعام او المطلق يجعله مخصصا او مقيدا ولعل توضيح الكلام سيجيء في باب التعادل والترجيح انشاء الله العزيز قوله ع ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين

اما بجعل الاخذ بموافق الكتاب مثلا وطرح مخالفه شاملا للمقام فيما اذا كان التعارض مع المطلق تعارض العموم والخصوص المطلقين واما من جهة العموم المستفاد من التعليلات كقوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه وغيره فان المستفاد منها الترجيح بكل مزية قوله وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل آه سيجيء في باب التعادل والترجيحات المطلق لا يكون مرجحا اصلا لانه موقوف على القول بالتساقط واخبار العلاج قد دلت على عدم التساقط وايضا قد ذكر في باب حجية الظواهر ان حجية الالفاظ ليست من باب التعبد بل من باب الظهور العرفي ومضى عن قريب وسيأتي ان القول بكونه مرجعا موقوف على القول بحجية المطلق من باب التعبد وح فلا مساغ للقول بكون المطلق مرجعا اصلا نعم هناك كلام في ان اخبار العلاج شاملة للعامين من وجه ام لا فاذا قيل بعدم شموله وقيل هناك بالتساقط فلا بد من القول بكون المطلق الموجود مرجعا وهو كلام اخر سيجيء انشاء الله اذا عرفت هذا فنقول ان كان محل الكلام هنا صورة كون النسبة بين المطلق وبين الخبر المخالف له عموما وخصوصا مطلقا كما هو ظاهر عبارته هنا بل كاد يكون صريحها ويكون المراد من المسلكين تقدم اصالة التخيير على اصالة الاطلاق كما ذكره بعد الانصاف او تقدم المطلق على الخبر المخالف كما ذكره المشهور فسيجيء ان الحق تقدم الخبر على المطلق كما ذكره هنا بناء على ان موافقة الكتاب والسنة لا تشمل الموافقة بالعموم والخصوص المطلق وان وجوب طرح مخالف الكتاب والسنة لا يشمل المخالفة من حيث العموم والخصوص المطلق وان كان محل الكلام الصورة المزبورة مع كون المراد من المسلكين كون المطلق مرجعا او مرجحا فسيأتي في الباب المزبور ان المطلق ليس مرجعا ولا مرجحا ووجهه يظهر مما ذكر من انه يلزم الرجوع الى التخيير الذي يكون مفاده جواز الرجوع الى الخبر المخالف ايضا كما انه يجوز الرجوع الى الخبر الموافق لكن صريح العبارة كون احد المسلكين حقا وان كان محل الكلام صورة كون النسبة بين الخبر والمطلق عموما من وجه فيجيء كون المطلق مرجحا لا مرجعا وان كان المراد الاعم فحكمه يظهر مما سبق لكن هذان الاحتمالان في غاية البعد من مساق العبارة والله العالم قوله ومثل ما امر بالطهور لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع آه قد فرقت في المثال السابق بان مفروض الكلام في الاقل والاكثر الارتباطيين وصوم كل يوم تكليف مستقل عند

المشهور وفى هذا ايضا بان الشك فيه وان كان في المصداق الا انه ليس الشك في الموضوع الخارجي الذى يكون منشاء الاشتباه فيه اشتباه الامور الخارجية بل رفع الشك وبيان المشكوك من وظيفة الشارع فهو ايضا شك في الشبهة الحكمية فالمثال المناسب ان يشك في جزء آ هو من اليوم ام لا مع العلم بمفهوم اليوم من انه الى ذهاب الحمرة او استتار الشمس قوله والعقل ايضا يحكم آه هذا هو اصل الاشتغال المعروف والجمع بينه وبين استصحاب الاشتغال المرقوم مع انه يكفى في الاول نفس الشك ولا بد في الثاني من كون الحكم للمشكوك على راى القوم من عدم فرقهم بينهما في ذلك بل يجعلون اصل الاشتغال داخلا في استصحابه قوله والعقل والنقل الدالان على البراءة آه قد عرفت ان اصل البراءة مقدم على استصحاب الاشتغال في الشك في متعلق التكليف لان مفاد البراءة قبل ثبوت الاشتغال بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجري فيه البراءة على التقريب الذى ذكره قدس سره قوله وقد يكون قيدا متحدا معه آه وقد عرفت الاشكال في الفرق بين القيدين المذكورين سابقا فراجع قوله ولو مقدمة لان الفرد ليس مقدمة للكلي وان اصر المحقق القمي ره في مواضع من كلامه عليه لان الفرد متحد مع الكلي في الوجود الخارجي فكيف يكون مقدمة له قوله وكان هذا هو السر آه التعبير بلفظ كان ليس على ما ينبغي لان قول المحقق القمي لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما صريح في ذلك قوله وفيه ان المكلف به هو المردد آه عبارة القوانين هكذا وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق والظاهر انه اراد من القدر المشترك الامر الدائر بين الامرين من المهية المطلقة والماهية المقيدة قوله فليتامل في التوضيح اعلم ان هنا مقامين من الكلام احدهما ان المكلف به يقينا هو عتق رقبة ما مثلا ولكن حصل الشك فيه من اشتراط الايمان وعدمه وح وان كان يمكن نفي الزائد عما علم جزما بالاصل ولكنه خارج عن النزاع لان النزاع انما هو في مقام اخر وهو كون المكلف به احد الامرين المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب مثل كون المكلف به هو عتق مطلق الرقبة او عتق رقبة مؤمنة ولا ريب انه لا يمكن ان يقال ان المكلف به يقينا هو عتق مطلق الرقبة والشك انما هو في كونها مؤمنة او غير مؤمنة حتى يمكن نفيها بالاصل لان

الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما نعم يمكن ان يقال بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين لا بد من القول بالتخيير بين العمل بالمطلق والعمل بالمقيد دون العمل بالمقيد معينا وحمل المطلق عليه وقوله فليتامل اشارة الى ذلك كذا افاده في الدرس قوله ولا فرق عند التامل آه فان الاتي بالرقبة الكافرة لو سلم عدم اتيانه بالمامور به اصلا على تقدير كونه الرقبة المؤمنة كذلك الاتي بالصلوة بدون الطهارة لم يات بالمامور به اصلا على تقدير كونه الصلوة مع الطهارة فلو كان ما ذكر منشاء لكون الدوران بين مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة من قبيل الدوران بين المتباينين كان منشأ لكون الدوران في الثاني ايضا بين المتباينين قوله اما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي آه لان الشرط لكونه من مقولة الكيف عند بعضهم على ما عرفت نقله في السابق لا يزيد في الهيئة الاتصالية التى للمشروط بخلاف الجزء وهذه المحاكمة تامة ايضا موجودة في كلا القسمين من الشرط فمن اين يمكن الفرق بينهما مع اشتراكهما في جميع الاحكام والخواص قوله اما ما ذكره المحقق القمي قدس سره فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاشتغال آه قد سمعت ما نقله صاحب التوضيح عن المحقق القمي قدس سره من ان قوله فليتامل اشارة الى ان الحكم التخيير عند تعارض الاحتمالين وتصادم المجازين مع انه لو لا تصريحه بذلك لامكن ارجاع الامر بالتامل الى ما صرح به مرارا من ان الاصل البراءة عن التعيين في صورة تعارض الخبرين ويصرح تارة بان الحكم فيها التخيير وح فما اورده عليه غير وارد وتوضيح ذلك انه تارة يتكلم في بيان مذهب المحقق القمي في المتباينين وتارة في صورة الشك في الجزئية والشرطية التى جعلوها من الاقل والاكثر الارتباطيين اما الكلام في الاولى فملخصه انه قد يكون الشك في الشبهة الموضوعية التحريمية مثلا فمذهبه على ما يستفاد من بعض كلماته في مباحث اصل البراءة من الادلة العقلية الرجوع الى اصالة البراءة فيها وجواز المخالفة تدريجا وعدم الاعتناء بالعلم الاجمالي اصلا زعما منه كون العلم التفصيلي شرطا في تنجز التكليف ووافقه جمع وقد نقلناه سابقا وقد يكون الشك في الشبهة الحكمية فان علم فيها كون التكليف متعلقا بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل كان مرددا بين امرين او امور وعلم عدم اشتراطه بشئ من العلم بذلك وجب الحكم بالاحتياط لاجل قاعدة الاشتغال

وقد عرفت سابقا موافقته للمحقق الخوانساري ره في ذلك وان توهم المخالفة غير صحيح و
قد صرح به في باب الاستصحاب ايضا وان لم يكن كذلك لكن حصل النص او الاجماع على
ان ترك كليهما موجب للعقاب كما في موارد الشك في القصر والتمام والظهر والجمعة وغير
ذلك فح لا يرجع الى اصالة الاشتغال ولا يحكم بجواز المخالفة القطعية دفعة او تدريجا بل يحكم
بمقتضى اصالة البرائة عن الوجوب التعييني بالتخيير بينهما فعلم من ذلك الفرق بين صور المتباينين
عنده وان تجويزه الرجوع الى اصالة البرائة عن وجوب الكل او عن تحريم الكل في الصورة
الاولى لا يستلزم الرجوع اليها على النهج المذكور في الصورة الثانية والثالثة هذا بعض
الكلام في المتباينين واما الشك في الجزئية والشرطية فمحصل الكلام فيها انه ان كان
هناك اطلاق معتبر غير معارض بدليل معتبر يدل على القيد لزم الاخذ به وليس هناك
مورد للرجوع الى اصل الاشتغال او اصل البرائة وان لم يكن هناك اطلاق كذلك بان كان
هناك لفظ مهمل يحتمل ان يراد منه المطلق ويحتمل ان يراد منه المقيد فلا يبعد ان يرجع على
مذهبه الى اصل البرائة بل ذكر انه لا خلاف فيه بين الاوائل والاواخر وان كان هناك اطلاق
معارض بدليل اخر يدل على القيد فلا بد على مذهبه من الرجوع الى اصالة البرائة عن لزوم
تحصيل المقيد وان شئت قلت فيما اذا رجع الامر في دوران الامر بين المطلق والمقيد الى
الدوران بين المتباينين كما عرفت منه ومن المصنف ان الاصل البرائة عن التعيين فيرجع الامر
الى التخيير العقلي اللازم من كون المامور به هو المطلق وهذه عبارة اخرى عن ان الاصل
البرائة عن الشرطية اذ لا فرق بين ان يقال ان الاصل البرائة عن الشرطية وان يقال ان
الاصل برائة الذمة عن الوجوب التعييني لكن في مثل الصورة الاخيرة على تقدير تعارض
الاحتمالين وتكافؤ الدليلين كما هو المفروض في كلام المحقق القمي بل المصنف بداهة ان
اللفظ لو كان ظاهرا في التقييد بناء على كونه حقيقة كما يراه السلطان او كونه اقرب المجازات
كما يراه المشهور لا يكون المورد مورد الاصول العملية وان شئت قلت ان الامر دائر في
جميع صور الشك في الجزئية والشرطية من جهة احتمال كون المراد المطلق او المقيد بين
المتباينين ويكون من قبيل دوران الامر بين التخيير العقلي والتعيين لان الصلوة مع السورة
غير جامع عدمها وكلاهما فردان لمطلق الصلوة فان كان المراد المطلق يكون الحكم هو التخيير

وان كان المراد المقيد يكون الحكم هو التعيين وهو كلفة زائدة فتندفع بالاصل عند
المحقق القمي ره فتكون جميعها من واد واحد وسيان في ذلك بين ان يقال ان الاصل عدم
الجزئية والشرطية لان كلا منهما كلفة زائدة او ان الاصل عدم الوجوب التعييني لانه
كلفة زائدة كما اشرنا سابقا وبالجملة لا فرق بين الموارد فان كان الشك في القسم الثاني
من الشرط داخلا في المتباينين ويكون الدوران فيه بين التخيير والتعيين كذلك القسم
الاول منه والشك في الجزء ايضا وكما ان المطلق يتحد مع الشرط في القسم الاخير من
الخارج كذلك هو متحد مع الشرط والجزء في القسمين المذكورين ايضا وكما ان الاتي بالرقبة
الكافرة لم يأت بالمامور به اصلا اذا كان المامور به في الواقع هو عتق الرقبة المؤمنة كذلك
الاتي بالصلوة مع عدم الوضوء لم يأت بالمامور به اصلا اذا كان المامور به هو الصلوة
مع الوضوء كما تسلمه قدس سره وكما انه لم يأت بالمامور به اصلا كذلك الاتي بالصلوة
بلا سورة لم يأت بالمامور به اصلا كذلك الاتي بالصلوة اذا كان المامور به هو الصلوة
مع السورة ومن جميع ذلك تحقق ان في كلام المصنف ره نظرا من وجهين الاول اعتراضه
على المحقق القمي ره بقوله واما ما ذكره المحقق القمي فلا ينطبق على ما ذكره آه توضيح وجه
النظر ان الرجوع الى اصالة البرائة عن تحريم الجميع في الشبهة التحريمية الموضوعية وعن
وجوب الجميع في الشبهة الوجوبية الموضوعية وجواز ارتكاب الجميع تدريجا وترك الجميع
من جهة عدم المانع عنده من النص والاجماع لا يستلزم الرجوع الى البرائة عن وجوب
المطلق والمقيد جميعا مع دلالة النص او الاجماع على عدم جواز ترك الامرين مثلا وانما
الممكن الرجوع الى اصل البرائة عن الجزء او الشرط او عن الوجوب التعييني الراجع اليه على ما
ذكرنا لا من جهة الاصل العملي بل من جهة تعارض الدليلين وانما يمكن الرجوع اليه
على تقدير الاغماض عن ذلك او عدم وجوده وهو مسلم عند المحقق القمي قدس سره و
ثانيهما ما يستفاد من كلامه من امكان الحاق القسم الثاني من الشرط بالقسم الاول منه
وجعل كليهما من المتباينين بخلاف الشك في الجزء لذكره في مقام الفرق بين الجزء والشرط
من غير استشكال فيه بان الاتي بالاجزاء المعلومة قد اتى بمعلوم الوجوب تفصيلا و
انما الشك في الزائد بخلاف الاتي بالمشروط بدون الشرط بخلاف وقوله فالتحقيق ان

حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناها بالجزء ام بالمتباينين حيث انه صريح في ان الشك في الجزء ليس ملحقا بالمتباينين قطعا وتماذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعض محشي القوانين في مقام دفع اعتراض المصنف عليه بانه رجوع عما ذكره من الرجوع الى اصل البرائة حتى في المتباينين من لابدية الرجوع الى اصل الاشتغال فيما اذا علم تعلق التكليف بالواقع المردد عند ما بين امرين او امور وانما الرجوع الى اصل البرائة فيما لم يكن كذلك فلا تنافي بين الحكمين اذ فيه ان مذهب المحقق القمي ليس الرجوع الى اصل الاشتغال في امثال المقام بل الى التخيير كما دريت ومنه يظهر اندفاع تعجبه عن المحقق القمي حيث قال والعجب ان المصنف في غير موضع في الدوران بين التعيين والتخيير بنى على اصل البرائة النافي للتعيين فكيف بنى هنا على اصالة الاشتغال لترجيح دلالة المقيد اذ فيه ان مذهب المحقق القمي هو التخيير في المقام كما ظهر من بيان وجه التأمل وغيره لكنه قدس سره معذور فيما ذكره اذ لم يكن عنده كتاب التوضيح لتلميذ المصنف المذكور كما يظهر من التتبع في حواشيه وتحقيقاته توضيح الكلام في هذا المقام ان في الصورة الاخيرة وهي صورة دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي لما لم يكن هناك قدر مشترك يقيني يدفع الزائد عنه بالاصل لم يكن بد من الرجوع الى اصل الاشتغال ومجرد كون التعيين كلفة زائدة لا يصلح للرجوع الى اصل البرائة بعد عدم انحلال العلم الاجمالي لانه من قبيل التمسك بوجود المقتضي مع وجود المانع واما احدهما لا بعينه فهو امر اعتباري انتزاعي مع انه لا يصلح لكونه قدرا مشتركا بينه وبين غيره بناء على كون الواجب في التخيير الشرعي هو احدهما كما هو مذهب بعضهم وكذلك الامر الدائر بين احدهما وبين الواحد المعين واما صورة دوران الامر بين الاطلاق والتقييد فهو كذلك ايضا على التحقيق لكون المطلق متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي فهو من قبيل دوران الامر بين المتباينين فان الاتي بالرقبة الكافرة لا يكون اتيا بالمامور به اصلا ومجرد كون التقييد كلفة زائدة لا يصلح لكون اصل البرائة مرجعا بعد ما عرفت من عدم انحلال العلم الاجمالي المانع من الرجوع اليه وقد عرفت عدم صلاحية الامر الدائر لكونه قدرا مشتركا يقينيا الوجوب حتى يدفع الزائد عنه

بالاصل واما اللابشرط المقسمي فهو ايضا لا يصلح لكونه قدرا مشتركا يقينيا لعدم صلاحيته لتعلق الاحكام الشرعية اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي فهي في مرتبة ذاتها ليست موجودة ولا معدومة ولا جزئية ولا كلية ولا غير ذلك من المتضادات لارتفاع جميعها عنها في المرتبة فكيف يتعلق بها الاحكام الشرعية من الوجوب وغيره ومنه يظهر ضعف ما ذكره شيخنا قدس سره من جعل الطبيعة متعلقة للوجوب اليقيني وقدرا مشتركا بين المطلق والمقيد واما ما ذكره بعض افاضل المحشين نقلا عن بعض مشايخه من ان الحكم في امثال المقام هو العرف فكان الامر بالمقيد عندهم امرا بمتعدد بمعنى الطبيعة وقيدها فكل منهما في نظرهم محل للتكليف ولذا تراهم يزعمون في الاوامر المتعلقة بالطبيعة كون الطبيعة متصفة بالوجوب العيني والافراد بالوجوب التخييري وهذا ليس مبنيا الا على ما ذكرنا من مغايرة الطبيعة للخصوصية في نظرهم وان اتحدا عند التحقيق فاذا فرض وجود الطبيعة مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة وحصل الشك في تعلق التكليف بها لا بشرط حصولها في ضمن فرد خاص او بشرط حصولها كذلك ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي فينفي وجوب المشكوك فيه بالاصل انتهى فضعفه ظاهر وكان الكلام المذكور ماخوذ مما ذكره المحقق القمي في القوانين في باب تعلق الامر بالكلي وقد ضعفوه في محله مع امكان ان يقال بمعارضة اصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد باصالة عدم تعلق الوجوب بالمطلق لان اللابشرط القسمي مقابل للبشرط لا وبشرط شيء والجميع اقسام للّابشرط المقسمي واما الاقل والاكثر الارتباطيان فحالهما حال القسمين المذكورين من كون القدر المتيقن هو الاقل اللابشرط وله فردان الاجزاء الواجبة بشرط لا والاجزاء بشرط شيء وهو الزائد فيكون من قبيل دوران الامر بين المتباينين فكما ان الاتي بالرقبة الكافرة لم يأت بشيء من المأمور به مع كونه الرقبة المؤمنة فكذا ما ذكر وكما ان الاتي بالصلوة مع عدم الطهارة لم يات بشيء مع كون المامور به هو الصلوة مع الطهارة فكذلك هنا فالفرق بين الاقسام فاسد مضافا الى ما قيل من ان توهم الانحلال في الاقل والاكثر مستلزم للمحال بداهة توقف لزوم الاقل اما نفسا او لغيره على تنجز التكليف مطلقا ولو كان متعلقا بالاكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم

تنجز الّا اذا كان متعلقا للاقل كان خلفا مع انه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم
تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل معه المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم
من وجوده عدمه محال انتهى ويمكن ان يورد عليه بان العلم الاجمالى حاصل قبل مراجعة الادلة
بانّ للصلوة اجزاء كثيرة واجبات بالوجوب الغيرى مردّدة بين الاقلّ والاكثر ثم بعد مراجعة
الادلة من الاجماع والنصوص الكثيرة علم وجوب اكثرها بالاوامر الغيريّة المتعلّقة بها كالركوع
والسجود وغيرهما وبقى الشكّ فى وجوب الزائد فالعلم الاجمالى قد انحل بالنّسبة الى الاكثر
لا بالعلم التفصيلى بالوجوب المردّد بين النفسى والغيرى بل بالعلم التفصيلى بالوجوب الغيرى
المتعلّق بكلّ منها فيكون الشكّ بالنّسبة الى الزائد شكا فى ثبوت الوجوب الغيرى له فيرجع
الى اصل البرائة مع امكان ان يقال بانّ العلم باصل وجوب الاقلّ كاف فى وجوب الاتيان
به من غير نظر الى كونه نفسيا او غيريا والعجب انه قدّس سره فى ردّ الاخباريين فى الشبهات
التكليفيّة الابتدائية قد ادّعى انحلال العلم الاجمالى بالامارات بل الاصول فكيف انكر انحلال
العلم الاجمالى فى المقام بالعلم التفصيلى باصل الوجوب ثم انّه قد استدل بحديث الرفع على
رفع الجزئيّة وان لم يكن مجعولة من جهة ان منشأ انتزاعها مجعول له فيصح تعلق الوضع والرفع
بها قلت فيه اوّلا انا لا نسلّم تعلق الرفع بها مع كونها امرا اعتباريا وثانيا ان الشك فيها
مسبّب عن الشكّ فى منشأ انتزاعها فاذا جرى اصل الاشتغال فيه لا يجرى حديث الرّفع
فيها فالوجه فى الرّجوع الى اصل البرائة ما ذكرنا من الانحلال وممّا ذكرنا ظهر ان تامّل المصنف
فى الدليل العقلى وتمسكه بالدليل النقلى لا يخلو عن الاشكال بعد التامل فى الانحلال
والله العالم باحكامه قوله ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما اذا دار الامر بين التخيير والتعيين يعنى انّ
الكلام فيما ذكرنا كان مفروضا فى الدوران بين التعيين والتخيير العقلى اللازم من الامر بالمطلق
وان كان فى تسميته تخييرا عقليا مسامحة من جهة عدم انشاء العقل اياه كما سيظهر فى باب
التعادل والترجيح انشاء الله وانما يدرك العقل كون المكلف مخيّرا فى ايجاد الكلى فى ضمن
اىّ فرد شاء فهو نتيجة الامر الكلّى مع عدم وجوب الجمع يقينا ومنه يظهر الكلام فى صورة
دوران الامر بين التخيير الشرعى والتعيين فى المسئلة الفرعيّة بل الامر كذلك فى صورة
دوران الامر بين التخيير الشرعى الظاهرى فى المسئلة الاصوليّة والتعيين كما اذا شكّ فى

تعين الاخذ باحد الخبرين او التخيير بينه وبين غيره بجهة من الجهات كما سيجيئ ايضا فى
الباب المذكور انشاء الله وان كان الحق فيه الرّجوع الى التعيين لاجل كون الشك فيه راجعا
الى الشكّ فى حجيّة الطرف الآخر ويكون ما احتمل تعيين وجوب العمل به متيقّن الحجيّة فيرجع
الى اصالة عدم الحجيّة فى الطرف المشكوك كما سيجيئ انشاء الله تعالى قوله وليس بينهما قدر
مشترك خارجى او ذهنى فيه مسامحة لانّ الشيئ الموجود فى الخارج لا يمكن كونه قدرا مشتركا
اذ لا بدّ فيه من كونه كليا ولعله اراد بالاوّل الكلّى الطّبيعى الموجود فى الخارج بعين وجود
الافراد وبالثانى الكلّى الذهنى الاعتبارى الّذى لا يمكن وجوده فى الخارج وفيه انّ
مثل هذا الكلّى لا يمكن كونه معروضا للاحكام الشرعيّة او اراد بالاوّل القول بوجود الكلّى
الطبيعى فى الخارج وبالثانى القول بعدم وجوده فيه وفيه ما سلف من انّ الامر الاعتبارى
لا يمكن ان يكون معروضا للاحكام الشرعيّة الّا ان يصار الى التوجيه الّذى ذكره المحقق القمى
فى القوانين فى باب تعلّق الامر بالطّبيعة ثم ان نفى الوجود القدر المشترك لا ينافى العلم بكون
احدهما واجبا من حيث انه مفهوم عامّ لانّ مفهوم احدهما امر منتزع اعتبارى ليس هو
متعلقا للوجوب فى الواقع بل الوجوب امّا يتعلّق بهذا فقط او كلّ واحد منهما بناء على مذهب
المحققين من الاماميّة والمعتزلة لا لمفهوم احدهما ولا لمصداقه بوصف الابهام بل لا
يكون الواجب هو المفهوم المذكور حتى مع العلم بالتخيير الشرعى حتى على مذهب الاشاعرة
من كون متعلّق الوجوب فى الواجب التّخييرى هو احدهما لاحتمال ارادتهم من ذلك كون
المفهوم المذكور مرآتا للافراد ففى الحقيقة يكون الواجب هو كلّ واحد من الافراد ولذا
نسب الى الشيخ فى العدّة والعلّامة فى النّهاية ان النّزاع بين الفريقين لفظى قوله بل الحكم
فى الشرط آه قد ذكرنا قوّة الحاق الشكّ فى الشّرط والجزء بالمتباينين فيلحقهما حكمهما فراجع
قوله واما الشكّ فى القاطعيّة القاطع فرد من المانع حقيقة الّا انّ المانع يقال لما يمنع اصل
الفعل والقاطع لما يمنع الهيئة الاتصاليّة المطلوبة منه قوله وعدم خروج الاجزاء السابقة
هذا استصحاب آخر غير الاستصحاب الاوّل وسيتضح ذلك عنقريب قوله سيتضح ذلك بعد
ذلك عنقريب فى المسئلة الثانية وفى باب الاستصحاب ايضا قوله ثم ان الشكّ فى الزيادة
فى كثير من النسخ ثم ان الشكّ فى الجزئية والشرطيّة وقد ضرب الخط على الجزئيّة بعض المصنف

على ماحكى وفى بعض نسخ الكتاب حاشية منسوبة الى المصنف هكذا لايخفى عليك انّ هذا الكلام بالنسبة الى الشكّ في الجزئيّة مجرّد فرض اذ لايعقل ان ينشأ الجزئيّة من التكليف النفسى المستقل حتى يحصل الشكّ فيها من الشكّ فيه ثم ان الشرطيّة بمعنى المقدّميّة لابالمعنى الّذى هو محلّ النزاع بين القائلين بالجعل وعدمه علة للوجوب الغيرى والوجوب الغيرى كاشف عن كون الشيئ مقدّمة كما انّ عدمه كاشف عن عدم المقدّميّة الّا اذا استفيد من الخارج كونه مقدّمة وح فنفى الوجوب الغيرى له كاشف عن عدم وجوب ذى المقدّمة ثم ان الشرط على قسمين شرط للمأمور به وشرط للامتثال اما الاوّل فهو مورد للوجوب الغيرى كما ذكرنا فلايمكن كون التكليف النفسى المولوى كاشفا عنه لعدم الارتباط له به اصلا كما لايكون كاشفا عن الجزئيّة اصلا كما مضى عنقريب واما القسم الثّانى فيجوز ان يكون التكليف النفسى المستقل المعلوم منشأ له كما اذا كان موردى الامر والنهى متزاحمين بان اجتمع فيهما جهتا الامر والنهى والمصلحة والمفسدة بحيث تزاحم احدهما بالآخر وهو مبحث اجتماع الامر والنهى الّذى هو معركة للآراء لا المتعارضين الذين يعلم بكون مورد الاجتماع داخلا في احدهما دون الآخر الذين يرجع فيهما الى المرجّحات ثم الى التخيير وبالجملة فى مورد التزاحم المذكور ومبحث اجتماع الامر والنهى اذا قلنا بعدم الاجتماع مع وجود الجهتين وقلنا بترجيح النهى كما هو المذهب لا لاجل ما قالوا بل لاجل انّ الحرمة النفسيّة مقدّمة على الوجوب التخييرى العقلى بالمعنى الّذى سلف عنقريب فيستكشف من النهى النفسى المذكور والحرمة النفسيّة للغصب انّ اباحة المكان واللباس شرط للامتثال الامر بالصّلوة من جهة عدم امكان التقرب بالمبغوض الالهى على ماذكر في بابه لكن يشترط في الاستكشاف المزبور كون الامر والنهى فعليين ليتحقق المزاحمة فلو كان احدهما شانيا او كلاهما شانيين لا يتحقق المزاحمة بناء على ما اسّسنا عليه من عدم المزاحمة الّا مع التنجز والفعليّة ولاجله ذكروا انّ الصّلوة صحيحة واقعا مع عدم فعليّة النهى عن الغصب كما في مورد الجهل بالغصب او الغفلة عنه وغير ذلك والحكم بالصّحة المزبورة لاجل موافقة الامر بالصّلوة مع عدم مزاحمتها بشيئ بل ولو قلنا بعدم الامر للقصور في المصلحة لكان يكفى للحكم بالصّحة وجود الجهة

الرّاجحة المصحّحة بناء على ماذكر سابقا في باب الاحتياط من عدم توقف العبادة على الامر بل يكفى الرّجحان والفرض عدم مزاحمتها بمفسدة النّهى من جهة عدم فعليته ويشترط في الحكم بالفساد ايضا كون فعل المامور به محصّلا للعنوان المنهى عنه فلو كان لبس الحرير منهيّا عنه بالنّهى النفسى كما هو كذلك امكن الحكم بالصّحة لحصول التستر الّذى هو شرط للصّلوة وان حكم بكونه فعل حراما من جهة انه لبس الحرير في الصّلوة مع ورود النّهى النّفسى عنه لانّ فعل الصّلوة ليس محصّلا لعنوان اللّبس ولم يتصادق كون الصّلوة وكون اللّبس كتصادق كون الصّلوة وكون الغصب وتحصيل الصّلوة بعنوان الغصب فاذا عرفت امكان كون النّهى النفسى كاشفا عن كون الشيئ شرطا للامتثال وان لم يمكن كونه كاشفا عن شرطيته للمأمور به ولا عن كون شيئ جزء علمت انّ الشكّ في الشّرطيّة قد ينشأ ايضا عن الشكّ في حكم تكليفى نفسى مستقل كما اذا شكّ في جواز الاجتماع او فى تقديم جانب التحريم فلابدّ من الرّجوع الى اصالة البرائة عن التكليف النّفسى المشكوك المزبور قولا واحدا او اتفاقا عند الاصوليّين فيستكشف منه عدم شرطيّة الشيئ المشكوك فقوله او عدم وجوبه انّما ذكر من باب الفرض والتقدير او هو بناء على قول بعض الاخباريين ثم ان كون اصل البرائة عن التكليف المشكوك فيه حاكما على الاصل في الشرطيّة انما هو على تقدير كون كلا الاصلين شرعيين واما على تقدير كونهما عقليّين او كون الاصل في المسبّب عقليا فلابدّ من الحكم بورود الاصل في السّبب عليه قوله الاول اذا ثبت جزئية شيئ وشكّ في ركنيته آه هنا مقامات قد تعرض لها جميعها في الضّوابط وقد تعرض المصنّف لبعضها الاوّل ما ذكره المصنّف ره وقد ذكر في الضّوابط انّ الاصل الركنيّة الثّانى ما لو شكّ في جزئية شيئ مع القطع بالرّكنية على تقدير الجزئيّة كان يفرض اختلاف العلماء في الرّكوع على قولين قول بانّه جزء ركنىّ وقول بانّه ليس جزء اصلا فهل الاصل الركنيّة ام لا قال في الضّوابط الاظهر الرّكنيّة سواء قلنا في القسم الاوّل بالرّكنيّة ام لا القسم الثالث ما لو شكّ في الجزئيّة وعدمها مع الشكّ فى الركنيّة على تقدير الجزئيّة قال في الضّوابط فالاصل ايضا الحكم بانّه ركن وجزء القسم الرّابع ما لو ثبت وجوب شيئ في العبادة وشكّ في نفسيّته وغيريّته بالمعنى الاعمّ من الجزئيّة والشّرطيّة فهل الاصل ماذا قال في الضّوابط الاظهر

الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلاً القسم الخامس ما اذا شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته قال في الضوابط فالاصل الحكم بالغيرية ايضا لما عرفت من اصالة الغيرية عند الشك فيها فنقول هذا الشيء واجب نفسي وغيري فتأمل القسم السادس ما اذا علم بكون شيء موقوفا عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء او شرط فهل الاصل الشرطية او الجزئية وقد تعرض لهذا المصنف ايضا قوله او مبني على مسئلة البرائة والاحتياط قال شيخنا قدس سره قد حكي الابتناء المذكور في مجلس البحث عن شيخه الشريف قدس سره واختار تلميذه في الضوابط ايضا اصالة الركنية ومذهبه كمذهب شيخه الرجوع الى اصالة الاشتغال في الشك في الجزئية والشرطية و استدل عليها باصالة الاشتغال قال اذا التفت المكلف الى السهو في اثناء العبادة نقول انه ح مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى قاعدة الاشتغال لان الشك في المكلف به فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة واستدل ايضا على اصالة الركنية باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر الاحتياط قلت نتيجة الرجوع الى اصالة الاشتغال والاستصحاب وغيرهما الحكم بكون المشكوك جزء في حال النسيان والغفلة ولو في مرحلة الظاهر ونتيجة الرجوع الى اصالة البرائة عن وجوب الاعادة ولزوم الاتمام الحكم بعدم كونه جزء في حال النسيان في مرحلة الظاهر فيصح ما ذكره المحقق الشريف قدس سره من البناء على مسئلة البرائة والاحتياط في الشك في مسئلة الجزئية المزبورة قوله وقد اختلفوا في تعريفه فان قلنا بان الاصل في طرف النقيصة بطلان العبادة بنقص شيء سهوا فالاصل الركنية ان قلنا بانه ما يبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا وان قلنا بانه يبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا وبزيادته عمدا او سهوا وقلنا بان الاصل بطلان العبادة نقصا او زيادة مطلقا فيكون الاصل ايضا الركنية وان قلنا ان الاصل بطلان العبادة بالنقص السهوي دون الزيادة مطلقا او قلنا ببطلانها بالنقص السهوي والزيادة السهوية دون الزيادة العمدية فالاصل الركنية من جهة وعدمها من جهة اخرى ثم ان المشهور عندهم في تعريف الركن هو الثاني ويفهم من كلام جماعة منهم المحقق الاول في الشرايع وغيره هو الاول ويؤيده ان علاقة المجاز

او مناسبة النقل فيه اوضح ضرورة ان اركان البناء ونحوه مما يكون فقدانه موجبا لفساد البناء لا زيادته قوله فالاقوى فيها بطلان العبادة الخ اذ ما يكون جزء في حال العمد يكون جزء في حال الغفلة لان الغفلة لا توجب حدوث امر آخر بالاتيان بباقي الاجزاء فانه يوجب التنويع وتغيير المأمور به بتغيير الموضوع كالحاضر والمسافر وهذا المعنى غير ممكن عقلا في حق الغافل لامتناع انشاء التكليف في حقه بان يقال يجب عليك الصلوة بلا سورة ايها الغافل فانه بمجرد هذا الخطاب يرتفع غفلته ويصير ملتفتا بالجزء غاية الامر انه مع استمرار غفلته يحكم بكون ما اتى به مسقطا للامر الواقعي وكذلك يحكم بحصول الامتثال اذ يكفي فيه حصول المصلحة بقدر الكفاية وان كانت لقصورها لم يتعلق الامر بها وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في اوائل حجية الظن واما اذا ارتفع الغفلة فالامر غير موجود بحكم العقل القطعي ويشك في اسقاط المأتي به للمامور به والاصل عدم الاسقاط او ان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية و بهذا يعلم ان المراد بالاصل ما ذا قوله مثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مسبوق لبيان الحكم الوضعي ولا اختصاص له بحال الذكر بل الحكم الوضعي غير مقصود على المكلف كما في موارد الضمانات وغيرها قوله مثل قوله ع تمت صلوته ولا يعيد قد ورد بهذا المضمون اخبار مختلفة ففي مجمع الفوائد عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ومن نسي القرائة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه وعن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرء في صلوتي كلها فقال ع اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى فقال ع قد تمت صلوتك اذا كنت ناسيا فيها وعن ابي بصير عنه ع اذا نسي ان يقرء في الاولى والثانية فليمض في صلوته وعن عبد الله القداح ان عليا ع سئل عن رجل ركع ولم يسبح ناسيا قال تمت صلوته ولعل المصنف اشار الى هذه الرواية او الى الروايتين المذكورتين ونقلهما بالمعنى ثم لا يخفى انه ليس في الاخبار دلالة على عدم كون الجزء المنسي جزء في حال النسيان بل على اشتمال الفاقدة له على المصلحة الكافية التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع ومن المعلوم اجتماع هذا مع كونه في الواقع جزء لكن قد ورد في الشرع قناعة الشارع في موارد الامارات والاصول بالماتي به مع كونه مخالفا للواقع في بعض الموارد واسناد ولا يتضح الا بنحو ما ذكرو ح فما استكشفه

المورد فی غیر محله قوله وکان الامر باصل العبادة مطلقا آه لایخفی ان التمسك بالاطلاق لازم فی الصورة السابقة ایضا وان التمسك بالبرائة او الاشتغال انما هو مع فقده فتخصیصه بالصورة الثانیة لیس بوجیه کما ان عدم ذکر الرجوع الی البرائة او الاشتغال عند فقده فیها لیس بوجیه ایضا فالصواب ذکر کلیهما فی کلتیهما قوله کلبس الحریر ونحوه ذکر لبس الحریر لیس مناسبا للمقام لان الشرط المنتزع من النهی النفسی المختص بحال الذکر المتعلق به شرط للامتثال وکلامنا فی شرط المأمور به والظاهر ان التمثیل للاشارة الی ان الشرطیة مطلقا والجزئیة لو انتزعنا مما یکون مختصا بحال الذکر فلا بد من الحکم بعدم الجزئیة والشرطیة فی حال الغفلة والسهو ویجیء عنقریب فی کلام المصنف (ده) فانتظر قوله فهو غیر قابل التوجه الخطاب بالنسبة الی المغفول عنه آه ولا فرق فیما ذکر بین الخطاب الواقعی والظاهری المستفاد من اصل البرائة مثل قوله کل شیء لك حلال اذ کما انه لا یمکن توجیه الخطاب الواقعی الی الغافل لعدم امکان التنویع من جهة عدم قابلیة الناسی للخطاب کذلك لا یمکن توجیه الخطاب الظاهری ایضا الیه اذ موضوعه هو الشك والالتفات فلا یعقل توجهه مع الغفلة بل سائر الاصول ایضا کذلك لما ذکر وح فما ذکر فی السؤال من الرجوع الی البرائة والاشتغال غیر صحیح فی هذا الفرض الا ان یرید الرجوع الیه بعد زوال غفلته وحصول الشك فیتوجه علیه ما ذکره المصنف (ده) قوله لان هذا المعنی حکم وضعی یعنی البدلیة والاسقاط قوله بل الاصل فیه العدم یعنی عدم البدلیة والاسقاط لکن قد عرفت ان القائل باصالة عدم الرکنیة یقول بان الاصل البرائة عن وجوب الاعادة ولازمه عدم الجزئیة والبدلیة والاسقاط فکیف یقول بانه لا یجری اصالة العدم بالاتفاق ولعله اراد عدم جریان اصل البرائة بالنسبة الی البدلیة والاسقاط بانفسهما

قوله ومما ذکرنا ظهر انه لیس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء آه قد نسب شیخنا قدس سره فی الحاشیة الی المحقق القمی (ره) انه حکم بوجود الامر العقلی فی الغافل والناسی ولم ادره ذلك فی باب الاجزاء فلعله فی غیره نعم ذکر فی الضوابط فی مقام ذکر دلیل القائل بان الاصل عدم الرکنیة فی الجزء المشکوك الرکنیة بانه یمکن التمسك له بامور منها استصحاب الصحة بالنسبة الی الجاهل المقصر اذا دخل فی العبادة اذا سهی عن الجزء المشکوك الرکنیة

ومضی فی محله فنقول الاجزاء الماتی بها قبل السهو کانت صحیحة فیستصحب الی بعد السهو والالتفات واذا کانت تلك الاجزاء صحیحة صح سائر الاجزاء ایضا للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الرکنیة وفی البواقی یتم الامر بالاجماع المرکب فاجاب عنه اولا بان الدلیل دوری وثانیا بان الاستصحاب غیر معتبر فی هذا المقام لان بناء العقلاء فیه علی الاحتیاط ومنها قاعدة الاجزاء ایضا وهی ایضا بالنسبة الی الجاهل المقصر الساهی عن الجزء المشکوك الرکنیة لکن فیما اذا کان الالتفات الی السهو بعد الفراغ فنقول انه اتی بالصلوة علی الوجه الشرعی المأمور به وکلما کان فهو مجز للقاعدة المقررة فی محلها فلا یجب الاعادة فلا یکون رکنا وفیما سوی تلك الصورة یتم الامر بالاجماع المرکب فاجاب عنه اولا بانه دوری وثانیا بانا سلمنا القاعدة لکنها معتبرة اذا لم یقم علی خلافها فی المقام دلیل وارد لما عرفت من بناء اهل العقول واجبار الاحتیاط واستصحاب التکلیف وقاعدة الاشتغال ومنها قاعدة الاجزاء بالنسبة الی الجاهل القاصر الساهی عن الجزء المشکوك الملتفت الیه بعد الفراغ من العبادة وتقریره کالسابق قال وفیه انا سلمنا القاعدة لکن المستدل به ان اقتصر فی الحکم بعدم الرکنیة علی تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدی الی غیرها بالاجماع المرکب فهو مقلوب علیه لانا ننقل الکلام الی القاصر المفروض فیما اذا التفت الی السهو فی اثناء العبادة ونقول انه مکلف باحد الامرین من الاتمام کما هو مذهب النافی للرکنیة او الاعادة کما هو مذهب من یحکم بالرکنیة فالتکلیف ثابت باتفاق الفریقین والمکلف به مشتبه فیرجع الی الاشتغال لان الشك فی المکلف به الی ان قال اعلم ان المعظم ذهبوا فی هذه المسئلة الی الرکنیة وفی مسئلة الاجزاء الی الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهی عن الجزء المشکوك الرکنیة ولازم الاجزاء عدم الاعادة ان هذا الا تناقضا ثم اجاب عنه اولا بمنع ذهاب المعظم الی اصالة الرکنیة وثانیا بانهم وان حکموا باقتضاء اتیان المأمور به علی وجهه الاجزاء ولکن حکمهم بذلك انما هو من باب القاعدة وذلك لا ینافی حکمهم بعدم الاجزاء فی خصوص مورد الدلیل الوارد کما فی ما نحن فیه والدلیل الوارد فیه هو الاستصحاب والاجبار وبناء العقلاء انتهی باختصار ولا یخفی دلالته علی کون المورد مورد قاعدة الاجزاء لکن لا یرجع الیهما لمکان الدلیل الوارد وانما نقلناه کذلك لنفعه فیما نحن فیه بعد (ده)

قوله وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كونه آه ما ذكره المصنّف مبنى على التفكيك بين
الجزئيّة للمأمور به والشرطيّة للامتثال بجعل الاولى امرا واقعيّا بمعنى المقدّميّة والتوقف
والارتباط لانّ الجزئيّة بالمعنى المعروف الّذى اختلف في كونها مجعولة ام لا الّتى اختار المصنّف
عدم المجعوليّة وكونها امرا انتزاعيّا لا يمكن كونه سببا للوجوب ولو كان غيريّا وجعل الثانية
بالمعنى المعروف اذ لا مانع من حملها عليه مضافا الى ان الشرطيّة الواقعيّة بالمعانى المسطورة
ليست مسبّبة عن التكليف النّفسى المستقلّ وفيه حزازة اخرى وهى انّ الفرق بالمسبّبيّة
والسببيّة بمجرّده لا ينتج ماذكر لانّ وجود السّبب دليل على وجود المسبّب وعدمه
دليل على عدمه ووجود المسبّب كاشف عن وجود السّبب وعدمه كاشف عن عدمه
الّا ان يقوم دليل في الموضعين على الخلاف بان يكون في الاوّل سببا آخر ينوب منابه
عند عدمه وان يكون للسّبب في الثانى مسبّب آخر ينوب منابه عند عدمه مضافا
الى انّه بعد تسليم كونه كاشفا على النحو المزبور على ما قرّره قدّس سره نمنع عدم الكاشف
يتمسك بالاطلاق على عدم ثبوت جزئيّته في حال النسيان كما ذكره المورد فالوجه
حمل الجزئيّة والشرطيّة في الموضعين على المعنى المعروف وبيان الفرق بوجه آخر وهو انّ
سبب الجزئيّة للمأمور به هو الامر الغيرى الواقعى المتعلق بالجزء واقعا فكما ان الامر بالكلّ
ثابت في جميع الحالات لعدم امكان التنويع غاية الامر عدم توجّهه وتنجّزه على الغافل والناسى
ونحوهما كذلك الامر الغيرى المتعلّق بالجزء ثابت في جميع الحالات في مرحلة الواقع
غاية الامر عدم تنجّزه على المكلّف في الصّور المزبورة وكما انّ الامر الغيرى ثابت في الواقع
كذلك الجزئيّة وبعد حصول الالتفات ليشك في بدليّة غير المأمور به عنه واسقاطه
له والاصل عدم البدليّة والاسقاط اولانّ اشتغال الذمّة اليقينى يستدعى البرائة
اليقينيّة وامّا الشرطيّة للامتثال فليست هى مسبّبة عن التكليف الواقعى النفسى ولو لم
يكن فعليّا منجّزا بل هى مسبّبة عن التكليف الفعلى المنجّز بحيث لو لم يكن منجّزا فعليّا لم يكن
شرطا ولذا حكموا بصحّة الصّلوة واقعا مع الجهل بالغصب او النّسيان وغيرهما فلو كان
النّهى الواقعى سببا لما جاز الحكم المزبور لوجود النّهى الواقعى وجهته في الفروض المزبورة
ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره المورد من ادعاء كون الدّليل المثبت للجزئيّة مختصّا بحال الذكر

والعمد قوله الّا ان استصحاب الصحّة حاكم عليها ان كان الحكم بعدم البدليّة والاسقاط
من جهة قاعدة الاشتغال المبنيّة على دفع الضرر المحتمل من جهة ترتب الحكم على مجرّد احتمال
عدم قناعة الشّارع بالناقص بدلا عن التّام كما جزم به شيخنا قدّس سره في مقام بيان مرامه
وسيجيئ التّصريح به منه قدّس سره في المسئلة الثالثة فحكومة استصحاب الصّحة بمعنييه ورود
عليها واضحة لتقدم الاستصحاب على الاصول الثلثة في مقام التعارض كما سيأتى في
في باب الاستصحاب وان كان مراده استصحاب عدم البدليّة والاسقاط كما هو ظاهر
كلامه بل كاد يكون صريحه هنا وفيما تقدم فالوجه في حكومة استصحاب الصّحة انه وارد
في السّبب واستصحاب عدم البدليّة والاسقاط في المسبّب لانّ الشّك في ذلك مسبّب
عن بقاء الاجزاء السّابقة عن قابليّة انضمام اللّاحقة اليها وحصول الارتباط وعدم
انقطاع الهيئة الاتّصاليّة فاذا جرى الاستصحاب في ذلك يرتفع الشّك والتحيّر حكما
ويكون الحكومة على هذا التقدير بمعناها المصطلح قوله وكذا التمسّك بغيره ممّا سيذكر
هناك مثل التمسّك بعموم قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وباستصحاب حرمة القطع و
وجوب الاتمام قوله قلت بعد تسليم ارادة دفع جميع الآثار ويمكن ان يجاب عن السؤال
المذكور بنحو آخر وهو انه لو تمّ لزم تقديم اصل البرائة على الاستصحاب وسيأتى في باب
الاستصحاب فساده الّا ان يقال بانّ جزئيّة الجزء مرتفعة قبل الشّروع في الصّلوة فيكون
هذا المورد من الموارد الّتى يتقدم اصل البرائة فيها على الاستصحاب وفى الحقيقة لا تعارض
وقد اشار الى ذلك فيما سبق حيث قال ويمكن انا نفينا في السّابق وجوب الجزء فكيف
يثبت في اللّاحق لكنّك قد عرفت التامل فيه ثم ان قوله بعد تسليم ارادة دفع جميع الآثار
اشارة الى عدم تسليم ذلك لما ذكر سابقا من انّ الظاهر عرفا رفع المؤاخذة فقط مضافا
الى بعض القرائن الّتى ذكرناها فيما سبق فراجع قوله ودعوى ان ترك السّورة سبب
لترك الكلّ قد جعل في السّابق في مقام ردّ استاده شريف العلماء حيث ادّعى ظهور
الاخبار في نفى الوجوب النفسى فلا تشمل نفى الوجوب الغيرى ان ترك الجزء عين ترك
الكلّ وهنا قد جعل ترك السّورة سببا لترك الكلّ فتبصّر فلعلّ هذا على الرّأى الغير قوله هو
سبب وجود الامر الاوّل يعنى وجوده في الزّمان الثانى وهو البقاء قوله لانّ عدم

الواقع للامر الاوّل هو الاتيان بالكلّ وعدمه عدم الاتيان به المتحقق ذلك العدم بترك الكلّ او ترك الجزء الّذى يكون سببا له قوله وهو وجود الامر في الزّمان الثّاني قد ذكر في ذيل قوله فان قلت ان الاصل الاوّلي وانكان ماذكرت آه هذه العبارة يترتب عليه حكم الشّارع بالفساد ووجوب الاعادة ويفهم منه بل كاد يكون صريحا ان وجوب الاعادة حكم شرعي وذكر عنقريب قوله ووجوب الاعادة بعد التذكّر مترتب على الامر الاوّل لا على ترك السّورة فسوق الكلام يقتضى ان يقال ووجود الامر في الزّمان الثّاني يقتضى وجوب الاعادة ضرورة انّ الدّعوى تتوجّه على ماذكره من انّ وجوب الاعادة مترتب على الامر الاوّل لا على ترك السورة وانّما لم يوجّه كلامه في الدعوى الّتي ذكر مع انّ حق العبارة هو ما قرّرنا من جهة ان وجوب الاعادة ليس اثرا شرعيّا بل هو اثر عقلي كما نقل عن المصنّف قدّس سرّه في بعض كلماته وهو الظّاهر ويدلّ عليه ماسياتى عنقريب وجب حمله تصحيحا للكلام على دفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيّا فلابدّ من تاويل عباداته السابقة بانّ المراد من الحكم الشّرعي المؤكّد للحكم العقلي والّذى امضاه الشّارع لا الحكم التّأسيسي له فان قلت اذا ثبت بالاصل بقاء الامر الاوّل في الزّمان الثّاني او ارتفع بحديث الرّفع البقاء المذكور فهل يترتب عدم وجوب الاعادة على الاوّل ووجوبها على الثّاني مع عدم كونه حكما شرعيّا قلت نعم لانّ موضوع وجوب الاعادة بقاء الوجوب والامر الاوّل ولو بحسب الظّاهر وموضوع عدمها عدمه ولو بحسب الظاهر فاذا ثبت بالاصل البقاء بحسب الظّاهر يثبت موضوعه كما انه اذا ارتفع البقاء بالاصل بحسب الظّاهر يرتفع موضوعه وسياتى في باب الاستصحاب شطر من الكلام في ذلك قوله مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرّواية آه توضيح الدّفع المذكور ان بقاء الامر الاوّل في الزّمان الثّاني المتضمن لبقاء الوجوب فيه وان كان امرا شرعيّا الّا انّه مع الواسطة بل الوسائط من جهة انّه مترتب على ترك الكلّ المترتب على ترك الجزء والمرتفع بحديث الرفع كالمثبت بالاستصحاب وغيره من الاصول كاصل الصّحة على تقدير كونه اصلا وغيره هو الآثار الشرعيّة بلا واسطة لقصورها عن اثبات الآثار الشرعيّة مع الواسطة كما سيأتى بخلاف الامارات اذ يترتب عليها جميع الآثار الشرعيّة ولو كانت مع الواسطة ولعلنا نتكلم في ذلك في محلّه في باب الاستصحاب زيادة على ذلك انشاء الله قوله وجب حمله

تصحيحا للكلام على دفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيّا الظاهر من هذا الكلام ان وجوب الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيّا لكن لابدّ من حمل قوله ان حكم الجزء الفلاني مرفوع وما يجرى مجراه على ذلك من جهة دلالة الاقتضاء وتوقف تصحيح الكلام على ذلك وهذا لا يمكن لامتناع ان يرتفع بحديث الرفع وما يجرى مجراه وما يثبت بالاستصحاب وما يجرى مجراه غير الحكم الشّرعي لان شان الشارع بيان الحكم الشّرعي لاغير كما انّ الثابت بالامارات والمرتفع بها ايضا هو الحكم الشّرعي لاغير فلابد من توجيه الكلام المزبور باحد وجهين احدهما انّ وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيّا لكنه حكم شرعيّ مترتب على ترك السّورة والجزء الفلاني مع الواسطة والحكم الشّرعي مع الواسطة لا يمكن ان يكون مرتفعا بحديث الرّفع واشباهه كما انّه لا يمكن ان يكون مثبتا بحديث لا تنقض واشباهه لقصورها عن رفعه واثباته كما اوضحناه عنقريب لكن اذا ورد حديث خاصّ وارد في مورد خاصّ مثل قوله لا حكم لنسيان الجزء الفلاني وما يجرى مجراه وجب حمله على دفع الحكم الشّرعي المذكور وان كان ترتبه على نسيان الجزء مع الواسطة بل الوسائط والّا لزم كونه لغوا بلا مورد وهذه بخلاف الاخبار العامّة كحديث الرّفع المعروف اذ لو قيل بعدم شمولها لمسئلة نسيان الجزء لا يلزم محذور اصلا وهذا المعنى وان كان محتملا في العبارة ويكون مطابقا لكلماته السّابقة على ما نقلنا عنقريب لكنه في غاية البعد كما اوضحناه وثانيهما انه اذا ورد حديث خاصّ في نسيان الجزء الخاصّ بالعبارة المذكورة او ما يجرى مجراها لابدّ من حمله على دفع الوجوب وبقاء الامر في الزّمان الثّاني فانه وان لم يكن اثرا شرعيّا بلا واسطة لكنه اثر شرعي قطعا والمرتفع بحديث الرفع واشباهه وان كان هو الاثر الشّرعي بلا واسطة لكن لابدّ من حمل الحديث الخاصّ المذكور عليه لاجل دلالة الاقتضاء وتوقف تصحيح الكلام عليه والظاهر من عبارة المصنّف في الكتاب وان كان ابيا عن ذلك لكن كون مذهبه ان وجوب الاعادة اثر عقلي لا شرعيّ كما نقلناه عنقريب في بعض الحواشى السّابقة وماذكره قدّس سرّه من انه وجب حمله على دفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيّا مبنى على ماذكرنا سابقا من انّه اذا ارتفع بحديث الرفع بقاء الامر الاوّل يترتب عليه عدم وجوب الاعادة كما انه اذا ثبت بحديث بقاء الامر يترتب عليه وجوب الاعادة قوله وزعم بعض المعاصرين الفرق بين اصالة عدم الجزئيّة ومضمون

النبوي والمراد ببعض المعاصرين هو صاحب الفصول والمراد باصالة عدم الجزئيّة هو
استصحاب عدم الجزئيّة وفي بعض النسخ الفرق بينهما يعني بين الاستصحاب وحديث
الرّفع الّذي هو مستند اصل البرائة عندنا وهو مع اصل العدم الّذي هو في قبال استصحاب
بل ومع عدم الدليل ايضا عنده وعنده ان اصل العدم واصل البرائة واستصحاب العدم
كلّها حجّة وانّها اصول متنافية ولو في الجملة قال قدس سره في بيان الفرق ان اخبار
الاستصحاب لا يثبت الآثار الغير الشرعيّة ولا الشرعيّة مع الواسطة لوجود المانع عن
اطلاقها كذلك وهذا المانع غير موجود في حديث الرّفع الّذي هو مستند حجيّة اصل
العدم وقال انّ الوجه الّذي قرّرناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى
اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا انتهى وجعل المانع
في الاستصحاب عنده هو تعارض الاصلين في جانب الثابت والمثبت فكما انّ الاصل
بقاء الاوّل كذلك الاصل عدم الثاني وسيجيئ نقل كلامه في باب الاستصحاب وضعف
التعليل المذكور وانّ الوجه في عدم حجيّة الاستصحاب المثبت هو قصور اخباره عن اثبات
الآثار الشرعيّة مع الواسطة وهو جار ايضا في الاصلين المذكورين بل في سائر الاصول
ايضا وبيّنا في بعض كلماتنا ان ما ذكره من كون اصل العدم اصلا ثالثا في قبال الاصلين
المذكورين غير ثابت وان اخبار الباب لا تنهض حجّة لاثبات الاصلين المذكورين
فضلا عن الاصول الثلثة بانضمام عدم الدليل قوله لانعقاد الصّلوة الّا من خمسة
والقدر المتيقن من الرّواية هو النقصان السّهوي فتدلّ الرّواية على عدم وجوب الاعادة
من غير جهة الخمسة فتثبت بها القاعدة المقتضية لعدم البطلان الّا من جهة الخمسة
خرج ما خرج وبقي الباقي قوله في مرسلة سفيان بن سمط المرسل هو ابن ابي عمير والسفيان
المذكور مجهول وهو سفيان بن السمط بكسر السّين وسكون الميم ولعل ارسال ابن
ابي عمير لها جابر لضعفه لكن ابن ابي عمير لم ينقله عن سفيان بن سمط بل نقل عن بعض
اصحابه عن سفيان بن السّمط وهي تدلّ على الصّحة بمطلق النقيصة والزيادة حتى لو قلنا
بكون تسجد محمولا على الاستحباب اذ مع بطلان الصّلوة لا معنى للحكم بوجوب سجدتي
السهو او باستحبابه وخروج بعض المواضع بالاجماع او بغيره لا ينافي حجيّتها بالنسبة الى غيره

اذ العام المخصص حجة في الباقي وكذا الكلام في قوله في البين قد اتممت الركوع والسّجود
وغيره قوله وانما يتحقق في الجزء الّذي لم يعتبر فيه آه الجزء مثل سائر الاشياء له اعتبارات
اربعة كونه بشرط شيئ وكونه بشرط لا وكونه لا بشرط بمعنى الطبيعة الصّادقة على القليل والكثير
وكونه لا بشرط بمعنى اعتباره واخذه في المامور به من دون شيئ من الملاحظات حتى الملاحظة
الاخيرة والفرق بين الرابع والثالث على ما تبيّن في محلّه ان الرّابع لا بشرط مقسمي والثالث
لا بشرط قسمي وانّ الماهيّة بالاعتبار الثالث تكون كلّيا طبيعيّا وهو الّذي قد اختلف
في كونه موجودا في الخارج بعين وجود الافراد او في ضمنه على ابعد الوجهين ام لا بخلاف
الرّابع فان الماهيّة في مرتبة ذاتها ليست الّا هي وانّها ليست بموجودة ولا معدومة ولا
جزئيّة ولا كليّة ولا واحدة ولا كثيرة بحيث يصح عنها سلب جميع المتقابلات وان قيد
الحيثيّة في المقسم بيان لاطلاقها وعدم تقييدها بشيئ وعدم ملاحظة شيئ فيه حتى قيد
الحيثيّة المسطورة بخلاف الحيثيّة في القسم الثالث فانها ملحوظة فيه وانه كونه كلّيا مع
ملاحظة وجوده في الذّهن لامتناع تصوّر الاشتراك في الموجود الخارجي وان لم يمكن
الاشتراك بشرط الوجود في الذّهن ايضا لامتناع الاشتراك بشرطه واستحالة الانقلاب
لكن يمكن تصوّر الاشتراك في الماهيّة في حال وجودها في الذهن وبالجملة الماهيّة في
المقسم معرّاة عن جميع الملاحظات محذوف عنها جميع ما عداها لامتناع كون الماهيّة
في مرتبة الذّات موجودة او معدومة وكذلك سائر المتقابلات وان كانت في الواقع
لا تخلو منها لامتناع كون الوجود او العدم او سائر المتقابلات في مرتبة الذات ولذا قالوا
بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة ففرق بين الماهيّة لا بشرط الّتي ليست بحسب ذاتها
لا كلّيا ولا جزئيّا ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها الا ان تكون في حد نفسها تحمل
عليها نفسها حملا شايعا صناعيّا لانّ ذلك انّما يكون بعد ان تكون موجودة وبين
الكلّي الّذي يكون معروضا لاحد المعاني الّتي مفهوماتها كلّيات منطقيّة ومعروضاتها
كلّيات طبيعيّة وهذا المعنى المنطقي لا يعرض الماهيّة الّا بعد وجودها وقال في التجريد
في بيان القسم الرّابع وهي اي الماهيّة ملحوظة من حيث هي ليست الّا هي فلو سئل بطرفي
النقيض فالجواب السلب لكل شيئ قبل الحيثيّة لا بعدها اذا عرفت هذه المقدمة فقد

قد جعل شيخنا قدس سره في الحاشية محل النزاع هو القسم الرابع وهو اللابشرط المقسمي
قال ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن يقوى في النظر ان محل النزاع ما شك في كونه
بشرط لا او اللابشرط القسمي وان علم اجمالا بكونه احدهما في الواقع اذ الماهية في مرتبة ذاتها
لا يحمل عليها الاحكام الشرعية من الوجوب والندب وغيرهما اذ كما ان سائر الصفات
المتقابلة تكون مسلوبة عنها كذلك الاحكام وموضوعاتها مع ان الماهية في مرتبة الذات
اذا لم تكن موجودة ولا معدومة فكيف تكون معروضة للاحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرنا
قول المصنف قدس سره عن قريب من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم
كون الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة شرطا حيث يفهم منه العلم باحد
الملاحظتين وانما الجهل بخصوصية احديهما وقد ذكر المحقق القمي ره في القوانين في باب
الاشتراك اللفظي ان الوضع في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان
اصل عدم الاول معارض باصل عدم الثاني وقد سلك هذا المسلك في باب الاستثناء
وغيره وذكر في باب الاستصحاب ان استصحاب عدم النبوة المقيدة معارض باستصحاب عدم
النبوة المطلقة وسيأتي ان شاء الله في باب الاستصحاب ما يمكن توجيهه به ودفع اعتراض المصنف
قدس سره عليه ووجهنا ايضا فيما علقنا على ذلك الباب المذكور ان مقصوده قدس سره
عدم العلم بكونه بشرط لا او اللابشرط القسمي وان علم بان المقصود احدهما في الواقع ودفعنا
به ما اعترض به صاحب الفصول قدس سره عليه قوله ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه
من الاجزاء بل يفهم من بعض الكلمات اشتراط قصد كون الزائد من اجزاء تلك الصلوة التي
يكون المكلف فيها فلو لم يقصد ذلك بل قصد غيره لم تبطل الصلوة به ولو كان ركنا فلو نقص
من الصلوة ركعة وان تكلم بزعم الفراغ بناء على المشهور من الصحة في الصورة المزبورة
لو نوى الصلوة الثانية وكبر لها ثم ذكر نقصان الصلوة السابقة ففيها وجوه بطلان
الصلوتين وصحتهما وصحة الاولى دون الثانية والعكس وغير ذلك فعن التذكرة ونهاية
الاحكام والذكرى والعروض والبيان عدم بطلان الاولى مع فرض الشروع في الثانية
قبل حصول ما يبطلها لعدم كون التكبير زيادة وركنا في تلك الصلوة بل احتمل فيها جعل ما
شرع فيها من الصلوة الثانية تتمة الاولى اذ وجود السلام بعد ان وقع سهوا كعدمه بل

لم يستبعد، كاشف الغطاء في كشفه بل عن الذكرى المروي العدول بل عن الروض وغيره
ان الاصح عدم الاحتياج الى العدول لعدم انعقاد الثانية لكن في الجواهر في المسئلة
المذكورة واما عندنا فيقوى فسادهما معا لزيادة تكبيرة الاحرام التي هي ركن في اثناء
الاولى فتفسدها وان لم تكن لها الاطلاق ما دل على الاعادة بالزيادة خصوصا بعد قوله
احدهما ع في خبر زرارة لا تقرء في المكتوبة شيئا من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة
الظاهر في كونه زيادة في الصلوة وان كان للتلاوة الى اخر ما قال ولا يخفى ضعفه بل الظاهر
ضعف ما ذكره من بطلان الصلوتين وان المتعين العدول والتفصيل في محله من الفقه
ويؤيد ما ذكره المصنف من انه يشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء ما ذكره
في الجواهر في باب القران بين السورتين في مبحث القرائة من ان الظاهر كما اعترف به في
المدارك والحدائق وكشف الاستاد وعن البحار وغيرها ان محل البحث في القران بما
جيئ بالسورة الثانية على حسب السورة الاولى من كونها قرائة للركعة كما يومي اليه التام
في النصوص بل قوله لكل سورة ركعة فيها والتفصيل بين الفريضة والنافلة وغيرهما
كالصريح في ذلك فمن جاء بالثانية ح بعنوان قرائة قران ونحو ذلك لم يكن اشكال
في جوازه له لاطلاق ما دل على جوازه في الصلوة خلافا لما يظهر عن المحقق الثاني و
بعض من تاخر عنه فجعلوا النزاع في الاخير خاصة دون الاول بل ادعى القطع بالبطلان
معه وانه لا يدخل في كلامهم وكان الذي اوهمهم تحقق الزيادة بنية الجزئية التي
قد نقل الاتفاق على البطلان معها ودلت النصوص عليه الى اخر ما قال وفي مفتاح الكرامة
عند شرح قول العلامة ولا يجوز الزيادة على الحمد في الثالثة والرابعة بعد نقل
الاجماعات الكثيرة ولعل معقد الاجماعات ما اذا فعل ذلك بقصد الجزئية قوله نعم
ربما ورد في بعض الاخبار ع حيث نهى ع فيه عن قرائة سورة فيها اية السجدة معللا
بان السجود زيادة في المكتوبة وما ذكره قدس سره من الوعد للتعرض في معنى الزيادة في
المكتوبة لم يف به على ما صرح به شيخنا قدس سره في الحاشية ايضا قوله او تشريعا
والمراد من الاعتقاد التشريعي المستند الى التقصير على ما نقل عن المصنف قدس سره
لمنبه الى التقصير على ما نقل عن المصنف قدس سره في مجلس المذاكرة هو الاعتقاد

المحاصل للعوام الّذين لا يرتدعون عنه ولا يزول عنهم مع نهيهم عنه وتنبيههم على فساد سلوك الطّريق الّذى يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول النّاهي فيقلّدون سلفهم ومن يحذو حذوهم بجبلتهم الغواقية قوله كما لو اعتقد ان الواجب في كل ركعة ركوعان لا يخفى ان حكم المصنّف قدّس سرّه بالصّحة في القسم الثانى والثالث فيما سيأتى بالنّسبة الى غير هذا المثال من امثلة القسم الثانى لانّ زيادة الرّكوع مبطلة قطعًا لكونه بشرط لا ومحلّ الكلام فيما اذا لم يعلم كون الجزء بشرط لا او لا بشرط كما سلف قوله ثم بدا له في الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى آه ولا بدّ في توضيح هذه العبارة من نقل بعض الكلمات في المقام ففي جامع المقاصد والمقاصد العليّة والمسالك وفوائد القواعد والرّوض والارشاد وتحقق القران بقرائة ازيد من سورة وان لم يكمل الثانية بل بتكرار السّورة الواحدة او بعضها وفي محكى البحار ان ما ذكره الشّهيد الثانى من تحقق القران بازيد من سورة فيه نظر لانه لا ينافى تجويزهم العدول قبل تجاوز النصف وفي محكى كشف اللّثام ان اخبار جواز العدول من سورة الى اخرى تجوّز القران بين سورة وبعض سورة اخرى وكذا خبر الحميرى حيث قال الكاظم عليه السّلام يردد القران ما يشاء وخبر منصور يشمل النّهى عنه قيل ونحوه الاقتصاد والخلاف والكافي ورسالة عمل يوم وليلة بل يمكن تعميم القران بين السّورتين الواقع في غيره وفي مجمع البرهان بعد ذكر اخبار جواز العدول من سورة الى اخرى ما لم يبلغ النصف او لم يتجاوز عنه وايضا في هذه الاخبار دلالة على جواز القران لا بمعنى السّورتين وكذا في اتفاقهم على جواز العدول فدلّ على ان النزاع فيهما لا في مطلق قرائة شيء آخر مع السّورة حتى تكرار كلمة من الفاتحة قبل السّورة كما قاله الثانيان وفي الجواهر والناقشة في اخبار العدول بانّ المراد بالقران الجمع بنيّة واحدة ومنه عُلم ان المحتج بالعموم يدفعها ان الظاهر من الفتاوى بل وبعض النّصوص السّابقة اعمّ من ذلك ومن تجدد النّية ولو بعد تمام السّورة الى اخر ما قال ومع ذلك ذكر شيخنا قدّس سرّه في الحاشية في هذا المقام ما هذا لفظه ولا يتوهم كون دفع اليد عن السّورة بعد الفراغ منها والاتيان بسورة اخرى من القران ضرورة اشتراط صدقه بعد

دفع اليد عن السّابقة وملخص الكلام ان ما ذكره المصنّف في هذا المقام اما ان يكون ممّا يشمله اخبار العدول واتفاق الاصحاب على ذلك فلا ريب انّ الحكم فيه الجواز اتفاقا نصّا وفتوى كما سمعت سواء قلنا بصدق القران عليه ام لا واما ان يكون ممّا يصدق عليه القران بالمعنى التنازع فيه فان قلنا فيه بالكراهة كما هو المشهور بين المتأخّرين ولعلّه الاظهر فالامر واضح وان قلنا بالحرمة والابطال فكذلك وان قلنا بالحرمة وعدم الابطال كما عن المبسوط والاصباح فكذلك وعلى اىّ تقدير ليس المقام من قبيل ما يتردد فيه في البطلان وعدمه والشرطية وعدمها حتّى يكون من مفروض الكلام البحث فلا بدّ من حمل ما ذكره ولو في الجملة على التردّد في الكراهة والحرمة كما عن كشف الرموز ونهاية الاحكام وكشف الالتباس او على القول بالتّحريم والتردّد في البطلان وعدمه كما عن العلّامة في المنتهى وظاهر التحرير والتذكرة او على قطع النظر عن وضوح حكمه من جهة الدليل والاغماض عنه ثم انه لا بدّ من ان يحمل كلام المصنّف ثم بدا له في الاثناء على عدم التجاوز عن النصف او عدم بلوغ النّصف على اختلاف فتاوى العلماء قدس الله اسرارهم بناء على اختلاف الاخبار في ذلك وكذا على عدم التّوحيد والجحد لامتناع العدول منهما الى الغير ولو عند الشروع وغير ذلك من القيود التى ذكروها في الفقه مع احتمال الحمل على العموم بل هو الظاهر لما ذكر من ان ما ذكره مبنى على الاغماض عن وضوح حكمه في محله في الفقه ثم ان قوله او لغرض دنيوى كالاستعجال لا بدّ من حمله على ما اذا بدا له في الاثناء واما قوله لغرض دينى فيمكن حمله على ذلك ويحتمل الحمل على العموم قوله كان يأتى ببعض الاجزاء رياء هذا على تقدير عدم كون الرياء في بعض اجزاء الصّلوة مبطلا لها ففي المحكى عن نهاية الاحكام تبطل بالرّياء سواء كان ذلك البعض فعلا واجبا او ذكرا مندوبا او فعلا مندوبا مع الكثرة وعن فوائد الشرايع تبطل اذا كان ذلك البعض واجبا او مندوبا قوليا غير دعاء ولا ذكر ولو كان مندوبا فعليا لم تبطل الا مع الكثرة وعن البيان لو نوى بالنّدب الرّياء فالابطال قوى مع كونه كلاما او فعلا كثيرا او قريب منه ما نقل عن الذكرى والتّذكرة قوله فلا اشكال في فساد العبادة بها آه قال شيخنا قدس سرّه في الحاشية حكمه بالبطلان في القسم الاوّل بعد الفراغ عن عدم كون اعتبار الجزء بشرط

شيئ مستنداً الى قصد القربة الاتيان بالعمل على وجه يعلم عدم الامر به على كلّ تقدير لأنّ واقعه لا يخلو امّا ان يكون مأخوذاً بشرط لا او لا بشرط فقد قصد خلاف الامرين فيكون فاسداً انتهى وهذا الكلام يصرّح بانّ محلّ الخلاف والكلام فيما اذا علم كونه بشرط لا او لا بشرط ولم يعلم احدهما المعيّن كما قرّرناه سابقاً موافقاً لما سيظهر من المصنّف عنقريب والعجب انه مع اعترافه بذلك قد جعل في السّابق محلّ الكلام في القسم الرّابع وهو اللّابشرط المقسمي مع انه على تقدير امكان تصوره لا ينبغي الاشكال في الصّحة في الاقسام الثلثة فلا معنى للتفكيك قوله وامّا الاخيران آه لا يخفى انه اذا كان الدّوران بين كونه بشرط لا او لا بشرط على ما قرّرنا استظهاراً من كلامه قدس سره ايضاً فلا بدّ من الرّجوع الى اصالة الاطلاق الّذى هو في معنى اللّابشرط القسمي وهو الّذى جعلوه كلّياً طبيعيّاً وعلى تقدير عدمه فلا بدّ من الرّجوع الى اصالة عدم اللّحاظ الزّائد المعتبر في بشرط لا لا الى اصالة البرائة عن الشرطيّة كما صنعه قدّس سره الّا ان يقال بمعارضتها باصالة عدم اللّحاظ المعتبر في اللّابشرط القسمي كما يدلّ عليه كون الاقسام متضادة فان قلت فعلى هذا لا يمكن وجود الكلّي الطّبيعي في الخارج قلت وجوده فيه مع تجريده عن اللّحاظ الذّهني وان كان باعتباره كليته قوله لأنّها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب آه وفيه تامّل لانّ الامر الغيري المتعلّق بالجزء تابع للامر النّفسي المتعلّق بالكلّ فمع عدم حصول الكلّ في الخارج على ما هو المفروض كيف يحكم بوجود التابع وهذا نظير ما نسب الى صاحب الفصول في باب مقدّمة الواجب من انّ وجوب المقدّمة للتوصّل الى ذيها فاذا لم يحصل التوصل الى ذيها فلا معنى لوجوب المقدّمة ح وسيصرّح المصنّف في الامر الثاني بما ذكرنا من عدم بقاء الامر الغيري مع عدم الامر النفسي المتعلّق بالكلّ وح فاذا شكّ في بقاء صحة الاجزاء السّابقة بمعنى مطابقتها للامر المتعلق بها فعلاً من جهة الشكّ في بقاء الامر المتعلّق بالكلّ من جهة الشكّ في المانع وجوداً او منعاً فيجري الاستصحاب بناء على ما سيجيئ في باب الاستصحاب من جريان الاستصحاب في كلا القسمين بناء على الاجبار قوله لانّها بعد وقوعها آه بيان لبقاء الصّحة بالمعنى الاوّل قوله وهي بعد على وجه آه بيان لبقاء الصّحة بالمعنى الثاني يعني ان الصّحة للافراد تأهّليته وشأنيته وهي باقية ازلاً وابداً سواء اتى بباقي الاجزاء ام لا

لأنّ الصّحة المزبودة بمعنى انّه لو اتى بباقي الاجزاء على الوجه المعتبر يحصل الكلّ ومن المعلوم انّ صدق الشّرطية لا يستلزم صدق الشّرط بل يجتمع مع صدقه وكذبه فلا يتطرق الشكّ في بقاء هذه الصّحة ابداً حتّى يجري الاستصحاب فقوله قدّس سره فاستصحاب صحّة تلك الاجزاء غير محتاج اليه المراد به انه غير جار ومثل هذا التعبير المراد منه ما ذكرنا فيه وقع منه قدّس سره مراداً كثيرة في هذا الكتاب مسامحة قوله قلت نعم آه الاولى ان يحمل ما في النصوص والفتاوى من اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث بل على الزّيادة ايضاً في كثير من الموارد على ما ذكرنا من انّ الشكّ في بقاء الصّحة الفعليّة للاجزاء المستلزمة لبقاء الامر بالكلّ الموجب لضمّ باقي الاجزاء ايضاً وصحّة الصّلوة معه وما ذكره قدّس سره في بيان البطلان لا يخلو عن تكلف ظاهر قوله وتلك الهيئة الاتصاليّة هذا استصحاب آخر غير الاستصحاب الاوّل فانه استصحاب بقاء القابليّة للاجزاء السّابقة وهذا استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية وسيجيئ في بيان الخدشة والتوجيه تصريح المصنّف بهذا مع وضوحه قوله وحاصل الفرق بينهما آه توضيح الفرق انّ المانع ما يمنع اصل الفعل اوّلاً وبالذّات ويكون عدمه معتبراً وشرطاً للمأمور به ويكون في عداد سائر الشّروط الّتي يكون معتبراً فيه وامّا القاطع فان عدمه ليس معتبراً اوّلاً وبالذّات في المأمور به في عرض سائر الشّرائط بل هو انّما يقطع الهيئة الاتصالية اوّلاً وبالذات عند الشّارع العالم بالغيب وبتوسط قطع الهيئة الاتصالية المعتبرة عنده يمنع وجود الفعل على النّحو الصّحيح المطلوب عنده وامّا الفرق بينهما بان عدم المانع يكون شرطاً معتبراً بخلاف عدم القاطع فليس على ما ينبغي لأنّ عدم الرّافع امّا ان يكون جزء للعلّة التامّة وسبباً ناقصاً او يكون شرطاً في التأثير وعلى اىّ تقدير يكون عدمه معتبراً كيف ولولا ذلك لامتنع تاثير عدمه في صحة المأمور به ووجوده في عدمها لامتناع تاثير ما ليس بجزء ولا شرط لا في المأمور به ولا في الامتثال للمأمور به ولذا ذكروا انّ النّهي اذا كان متعلقاً بالامر الخارج مع اتحاد وجوده مع جزء من اجزاء المأمور به بحيث يرجع الامر الى اجتماع الامر والنّهي لا يوجب الفساد قوله حكم ببقاء تلك الهيئة آه قد ذكر في هذا المقام الاستصحاب الثّاني فقط ولم يذكر الاستصحاب الاوّل لكونه معلوماً بالبيان السّابق واللّاحق فاكتفى بهما عن ذكره هنا

قوله لا يستلزم عدمها آه والسر في عدم الاستلزام ما ذكرنا سابقا من ان صحة الاجزاء
بمعنى مطابقة الامر وبمعنى ترتب الاثر بادية ابدا حتى مع القطع بوجود المانع وبمانعية الموجود
فاذا لم تكن الصحة بالمعنيين المزبورين مستلزمة لعدم المانعية لم يمكن اثباته بالاستصحاب
المذكور حتى على القول بالاصول المثبتة لان الثابت بالاستصحاب هو اللوازم ولو
كانت غير شرعية على القول المزبور لا ما يقارنه احيانا من دون ملازمة شرعية او عقلية
او عادية ولا غير اللوازم من الملزومات وان كانت شرعية كما سيجيء توضيحه في باب الاستصحاب
ان شاء الله قوله فلا يبعد كونهما من الاصول المثبتة لان الحكم بصحة الصلوة مترتب على
فعلية اتصال الاجزاء السابقة بالاجزاء اللاحقة لا على قابلية الاتصال فيكون اثبات
الحكم المذكور بالاستصحاب موقوفا على ثبوت الفعلية بمجرد استصحاب القابلية لكونه لازما
عقليا او عاديا له فيكون الاصل المزبور مثبتا قوله اللهم الا ان يقال ان استصحاب
الهيئة الاتصالية آه يعنى ان الموضوع وان كان هو الاجزاء السابقة لكن المستصحب
هو مطلق الاتصال من غير نظر الى تقومه في السابق بالاجزاء السابقة او يدعى ان الاتصال
الثابت في السابق والباقي في اللاحق هو شيء واحد في العرف ومما يتسامح فيه عندهم
ونظيره استصحاب دم الحيض والكرية واليوم والليلة والتكلم ونبع الماء في العين
وغير ذلك من استصحابات الزمان والزمانيات حيث ان الجزء السابق من اليوم مثلا
منعدم قطعا في الزمان المشكوك في انه من اليوم فكيف يحكم باستصحاب بقاء ذلك الجزء
وكذلك استصحاب كرية الماء فان الماء الموجود سابقا الذى كان كرا قد انعدم قطعا
والماء الموجود يشك في كونه كرا فكيف يحكم باستصحاب كريته مع عدم كونه مسبوقا بالكرية
كرا وعدم العلم به والمسامحة في هذا التقرير يكون في البقاء ويمكن ان يكون المستصحب
في الكرية في الماء المشكوك هو بقاء الكر الكلي في الحوض فيكون البقاء ح على الحقيقة و
يكون المسامحة من جهة خفاء الواسطة حتى يخرج عن كونه اصلا مثبتا وكذلك اليوم
والليلة وغيرهما حيث انه قد يتسامح فيها في البقاء فلا بد في التسامح المذكور من
ادعاء كون الجزء السابق واللاحق واحدا في نظر العرف وقد يتسامح فيهما في الواسطة
ويدعى خفائها في نظر العرف بان يكون المستصحب هو بقاء اليوم والليلة وهو مما يلازم

كون الجزء المشكوك من اليوم والليلة عقلا وعادة فيكون البقاء على سبيل الحقيقة من
غير تسامح فيه وانما التسامح في غيره وهذان الوجهان مما يتاتيان في استصحاب الهيئة
الاتصالية في المقام على ما اشرنا في البيان لكن الظاهر من كلامه في جواب الخدشة هو
الحكم بالتسامح في البقاء لا في الواسطة وح يرد عليه اخلاله بذكر الوجه الاخر في التفصي
وقد ذكر الوجهين في باب الاستصحاب في غير موضع قوله ويقال في بقاء الاجزاء السابقة آه
يعنى ان الحكم بعدم لزوم الاستيناف وصحة الصلوة وان كان مترتبا على بقاء الاتصال
الفعلي لا على قابلية الاتصال التى قد استصحب الا ان الواسطة لما كانت خفية في نظر العرف
فيحكم من جهة خفائها بكون الحكم المزبور مترتبا على القابلية المذكورة المستصحبة ولولا
هذه المسامحة العرفية لاختل الاستصحاب في غالب الموارد قوله ومما ذكر يظهر سر ما
اشرنا اليه آه موقع هذا الكلام قبل قوله اللهم الا ان يقال كما في بعض النسخ ووجهه ظاهر
ولكن في بعض النسخ المصححة ذكر هذا الكلام قبل قوله ولكن يمكن الخدشة ولا بد من
تطبيق الكلام المزبور على الشق الاول الذى ذكره في مقام رد صاحب الفصول حيث قال و
حاصله ان الشك ان كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلوة اه بان الاستصحاب
المذكور الذى تمسك به لاثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الاجزاء انما تمسك به لاثبات
عدم مانعية النسيان وعدم شرطية عدمه للصلوة ومن المعلوم ان القطع بصحة
الاجزاء السابقة لا يفيد في اثبات الدعوى المذكورة فضلا عن استصحابها فتدبر قوله
ضيق فم الركية على وزن الغنية البئر قوله الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه
والنهى على هذا المعنى الاخير يكون نفسيا مولويا لا ارشاديا لا يترتب على مخالفته شيء
سوى فوت الواقع في بعض الاحيان والتجري كذلك قوله ويمكن ارجاع هذا المعنى الى
المعنى الاول فانه اذا كان المراد بالعمل الاعم من المجموع والبعض ويكون المراد من
النهى عدم احداث الباطل بعده بمثل رياء او عجب او من او اذى او كفر او شرك او غير
ذلك على ما سيأتى فيشمل المقام من عدم جواز الزيادة في الصلوة مثلا لانها موجبة
لاحداث الباطل فيما مضى وجعله لاغيا باطلا وساقطا عن قابلية كونه جزء فعليا
بعد ان كان قابلا لذلك قوله فجعل هذا المعنى مغايرا للاول مبنى آه فان كان احداث

الباطل بعد العمل بمعنى المجموع المركب بجملة لاغيا بالملاساقطا يكون من المعنى الاول وانكان احداث الباطل بعد العمل بمعنى المجموع المركب في اثناء العمل بالمعنى المزبور بجعل الاجزاء السابقة باطلة ساقطة عن درجة الاعتبار يكون من المعنى الثالث فيكون بين المعنيين تباينا كليا قوله يناسب الاحباط آه في الاحباط بمعنى حبط السيئة للحسنة في قبال التكفير الذي هو ستر الحسنة للسيئة ثلاثة مذاهب الاول بطلانه مطلقا الا فيما قام الاجماع عليه مثل الاحباط بالشرك والكفر كما اشير اليه في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وغير ذلك من الايات كما ان التكفير ايضا باطل الا مثل الاسلام والتوبة لقوله الاسلام يجب عما سبق وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وغير ذلك والدليل على بطلانهما كذلك مخالفتهما لما هو ضروري المذهب من نصب الميزان في القيامة ولامثال قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك من الايات والاخبار الكثيرة والثاني صحته فيما قام عليه اية او خبر ولو كان واحدا ظنيا او دليل اخر وبطلانه في غير ذلك اختاره العلامة المجلسي قدس سره في البحار وبعض اخر والثالث صحته مطلقا وهو لبعض المعتزلة وقد ذكرنا اشطرا من الكلام في ذلك في اوائل الكتاب في مقام نقل كلام الفاضل المحدث السيد نعمت الله الجزايري قدس سره في شرح التهذيب فراجع قوله لا اتيان العمل على الوجه الباطل آه وهو المعنى الثاني وقوله لانها مخالفة لله وللرسول ص اذ قد ذكر ان النهي في الوجه الثاني للارشاد وليس فيه مخالفة لله وللرسول الا مع اقترانه بالتجري ويمكن ان يكون معنى العبارة ان الابطال بالاحباط مخالفة لله وللرسول ص وهذا المعنى يتضمن كون الاحباط مخالفة لله وللرسول بخلاف الاتيان بالعمل على وجه باطل والمعنى الاول ايضا بما يستلزم ذلك ويرد على المعنيين ان النهي عن الابطال بالاحباط بالشرك والكفر وغيرهما نهي مولوي لا ارشادي لا يترتب عليه غير فوت العمل الصحيح مع انه قدس سره قد ذكر ان النهي على الوجه الاول والثاني كليهما للارشاد قوله هذا كله مع ظهور الاية في حرمة ابطال الجميع آه ادعاء الظهور

المذكور

المذكور من جهة ظهور الجمع المضاف وهو قوله تعالى اعمالكم في الاستغراق بمعنى الكل الافرادي ويمكن منعه بان الظاهر في مثل التراكيب المذكورة هو جنس المفرد لا جنس الجمع ولا الاستغراق الافرادي ولا الاستغراق المجموعي ومثله قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما وقوله تعالى وما هي من الظالمين ببعيد وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقولهم والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار وح فيمكن شمول الاية للمعنى الثالث بان يكون المراد حرمة ابطال العمل سواء كان في الاثناء او بعده وظهر من ذلك انه لا داعي في مقام ادعاء شمول الاية للمعنى الثالث الى جعل العمل الاعم من المجموع ومن البعض وانه اذا كان المراد من العمل الجموع لا بد من الالتزام بكون المعنيين متغايرين متباينين لا يكون مفاد الاية الا احدهما كما يستفاد من كلام المصنف قدس سره ولا ينافي ما ادعينا من ظهور الاية في جنس المفرد ما ورد في تفسير الاية على تقدير صحته من انه الشرك اذ المورد لا يخصص العموم فتدبر قوله لا ابطال شيء من الاعمال آه يعني ان المطلوب المفيد في مقام الاستدلال الحكم بحرمة ابطال العمل ولو كان واحدا وهو الذي يعطيه المعنى الثالث فاذا كان الجمع المضاف مفيدا للعموم كما ادعاه المصنف ره يكون النتيجة حرمة ابطال جميعها لا ابطال شيء منها الذي هو المطلوب مع انه اذا كان الجمع المضاف للعموم يكون المراد عموم النفي كما هو الظاهر من التراكيب المذكورة لا نفي العموم فيكون النتيجة عدم جواز ابطال شيء منها لا جميعها كما افاد قدس سره قوله او بالنسبة الى بعض المعاصي يعني غير الكفر والشرك لان الاحباط بهما اتفاقي على ما ذكره المصنف وهذا هو الذي نقلناه عن المجلسي قدس سره قوله لعدم اعتباره مثله في مثل المسئلة لان المسئلة عقلية كلامية يكون المطلوب فيها القطع واليقين هذا مضافا الى حكم العقل بخلافه ومخالفة الاحباط بالطريق الكلي للايات الكثيرة والاخبار المتواترة ولضرورة المذهب من نصب الميزان في القيامة قوله وبما لك اني سمعت او وجدت آه في مجمع البيان ذكر له معاني ثلثة بالشك والنفاق بالرياء والسمعة بالمعاصي والكبائر ولم يذكر في تفسير الصافي الا الحديث الذي نقله المصنف ره عن ثواب الاعمال والامالي وفي تفسير

الرازي

الرازى ذكر له ايضا معانى ثلثة دوموا على ما انتم عليه ولا تشركوا فتبطل اعمالكم
قال الله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك لا تبطلوا اعمالكم بترك طاعة الرسول ص
كما ابطل اهل الكتاب اعمالهم بتكذيب الرسول وعصيانه لا تبطلوا اعمالكم بالمن والاذى
وفى بعض تفسير العامة لا تبطلوا اعمالكم بما ابطل به هؤلاء اعمالهم من الكفر والنفاق
والعجب والريا والمن والاذى ونحوها وليس فيه دليل على احباط الطاعات بالكبائر
وفى مجمع الفائدة فى باب جواز العدول من سورة الى اخرى وقيل معناه لا تبطلوا اعمالكم
بالكفر فان الكفر هو المبطل لجميع الاعمال والغرض من نقل الاقوال فى ذلك ان تفسير الاية
بالنهى عن ابطال الاعمال بالكفر هو القدر المتيقن من بين المعانى فمع فرض عدم ورود رواية
فى مقام التفسير بذلك لا بد من الاخذ به وعلى تقدير الاغماض عن ذلك تكون الاية
مجملة لا يصح التمسك بها على المطلوب قوله موجب لتخصيص الاكثر آه اذ لا يبقى فى الاية الا
العبادات الواجبة مثل الصلوة والصوم والحج ونحوها ويخرج عنها تمام المعاملات بالمعنى
الاعم والعبادات المستحبة والاعمال المباحة ونحوها قوله فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض
العمل المتقدم آه وكذلك اذا كان المراد بالعمل المجموع المركب وكان المراد بالابطال هو الاعم
من الابطال بعد العمل او فى اثنائه على ما ذكرنا قوله كان دليلا ايضا آه لكن مع قطع النظر عن ورود
الرواية فى مقام التفسير بالشرك والكفر ومع قطع النظر عن كون اعمالكم ظاهرا فى العموم الافرادى
فلا بد من حمل الاية على ما يبطل جميع الاعمال من الكفر والشرك على ما ذكره المصنف قده ومع قطع النظر
عن كون القدر المتيقن هو ذلك على ما ذكرنا ومع الاغماض عن انه موجب لتخصيص الاكثر اذ لا فرق
فى لزومه بين انحصار الاية فى المعنى الثالث او شمولها لذلك كما هو ظاهر قوله لان المدعى فيما
نحن فيه هو انقطاع العمل آه فالشك انما هو فى القطع والانقطاع والبطلان والابطال ومن
المعلوم انه مع الشك فى الموضوع لا يمكن التمسك بالعمومات لانه انما يكون بعد احراز الموضوع كما
هو ظاهر قوله واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل الاولى ان يقال ومثله فى الضعف
والتعبير بالاضعف ليس بجيد قوله ورد بما يجاب عن حرمة الابطال آه هو الفاضل صاحب الرياض
قدس سره على ما نقل عنه ونظيره قدس سره الى ان حرمة القطع حرمة نفسية ولا نظر له الى حكم باقى
الاجزاء والامر مردد عنده بين المتباينين وهو وجوب اتمام هذا العمل او عمل اخر مستانف

يحصل بالاعادة ومن المعلوم ان فى صورة الدوران المذكور لا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال
الموجبة للاحتياط بالجمع بين المحتملين قوله فان البرائة اليقينية على تقدير العمل آه فان اية حرمة
الابطال على تقدير دلالتها عليها كما هو المفروض عند المجيب تدل على حكم باقى الاجزاء بالدلالة
العرفية فتدل على وجوب الاتمام والصحة وعدم وجوب الاعادة والاستصحاب يثبت الاثار
الثابتة من الاية للمشكوك فيدل على الصحة وعدم وجوب الاعادة ايضا وتقرير اخر الاستصحاب
يفيد وجوب الاتمام ظاهرا ومع قطع النظر عن دلالة الاية نقول بالملازمة بينه وبين الصحة
وعدم وجوب الاعادة من جهة الاجماع المركب وعدم القول بالفصل كما ذكره المصنف قده فى مقام
تقريب الاستدلال بالاية وتقرير اخر ان هذا الوجوب الثابت بالاستصحاب يرجع الى ايجاب امتثال
الامر بكلى الصلوة فى ضمن هذا الفرد ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وهذا الوجه قد اشار
اليه المصنف حيث قال فان البرائة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل
بالاتمام آه وفى كل من التقريرات الثلثة نظر وتامل اما فى التقرير الاول فلانه مع فرض دلالة
الاية على الحكم فى مورد الشك واغمض عما ذكر من عدم جواز التمسك بها مع الشك فى الموضوع
وغير ذلك مما ذكره المصنف قده وذكرنا لا معنى للرجوع الى الاستصحاب اذ لا يجرى الاصل مع وجود الدليل
الاجتهادى واما فى التقرير الثانى فلان المسلم من الاجماع المركب وعدم القول بالفصل انما هو
اذا ثبت حرمة القطع ووجوب الاتمام بالدليل الاجتهادى لا بالاصول العملية التى منها الاستصحاب
الا ترى انه اذا لم يجر الاستصحاب وعلمنا بقاعدة الاشتغال نحكم بوجوب الاتمام ولا نحكم بعدم
وجوب الاعادة بل نحكم بوجوبها من جهة قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة ايضا واما فى التقرير الثالث
فلانا لا نسلم ان مرجع الوجوب المذكور الى ايجاب امتثال الامر بالكلى بل مرجع الاستصحاب المذكور الى
وجوب ضم باقى الاجزاء الى السابق فلا ينافى وجوب الاعادة ايضا وحصول الانقياد والامتثال
الحكمى بعد الاتمام والاعادة كما ذكره المجيب الاولى ان يقال ان العلم الاجمالى المذكور منجز على تقدير عدم
منجز على تقدير وغير منجز على التقدير الاخر ومثل هذا العلم الاجمالى غير مؤثر فى وجوب الاحتياط
بالجمع كما حققه المصنف سابقا وان المعلوم بالاجمال ينحل فى موارد الاصول ايضا كما انه ينحل
مع قيام الامارات بمقدار المعلوم بالاجمال كما ادعاه بعضهم فى موارد فيكون الشك بالنسبة الى
الطرف الاخر شكا فى اصل التكليف فيحكم بالبرائة بالنسبة اليه وعدم وجوب الاعادة قوله وعلى

تقدير عدم العلم به يحصل بالاعادة آه يعني ان القدر المتيقن موجود وهو الاستيناف اذ به
يحصل برائة الذمة قطعا فيكون الشك في وجوب الاتمام وحرمة القطع شكا في اصل التكليف فيرجع
فيه الى البرائة والحاصل ان العلم الاجمالي انما يوجب الاحتياط في صورة عدم وجود القدر المتيقن
وفي مثل المقام يكون القدر المتيقن موجودا فلا يحكم من جهة وجوده بالاحتياط وهذا كثير النظائر و
قد سبق في دوران الامر بين الاقل والاكثر انه يرجع الى البرائة من جهة وجود القدر المتيقن
وان كان بين المقامين فرقا من جهة اخرى من جهة عدم كون المقام من قبيلها حقيقة فتدبر
قوله لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى قد ذكر في باب دليل الانسداد في مقام ذكر رد
وجوب الاحتياط بوجوه منها انه موجب لالغاء اعتبار معرفة الوجه والجواب عنه ما هذا لفظه
اولا بانه يمكن للمتامل في اطلاقات الادلة وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام
معهم القطع بعدم اعتبارها فكيف يجعل الاحتياط من جهة اعتبار نية الوجه معارضا للاحتياط
في المقام مع انه يستلزم عدم مشروعية الاحتياط في الشبهات المحصورة الوجوبية والتحريمية وفساده
غني عن البيان قوله وهذا شك في المكلف به كونه شكا في المكلف به انما هو بحسب الظاهر والا فقد
عرفت ان مذهب المصنف قدس سره في الاقل والاكثر الارتباطيين هو الرجوع الى البرائة بارجاع الشك
فيهما الى الشك في اصل التكليف كما عرفت شرح القول في ذلك مفصلا ولا يخفى ان كونه من قبيل
الشك في المكلف به بحسب الظاهر ايضا يصحح ما ذكره المصنف من اولوية الاحتياط فيه من الاحتياط
في الشك في التكليف ولذا ذهب الى الاحتياط فيه جمع كثير من الاصوليين ايضا بخلاف الشك في
التكليف ولذا ذهب الى الاحتياط فيه جمع كثير لكن قد عرفت من انه ليس مشكوكا اصلا وان القطع
حاصل بعدم وجوب نية الوجه وعلى تقدير الشك فيه يجب الحكم بالاحتياط من جهة تعلقه لشروط
الاطاعة والامتثال ولا بد من القطع بصدقهما ولذا قال سابقا انه لو سلمنا وجوب معرفة الوجه او
احتمال وجوبها الموجب للاحتياط وح فيكون الحكم باولوية الاحتياط فيه غير وجيه ولا يخفى ان
نية الوجه سبيلها ايضا سبيل معرفة الوجه قوله والحاصل ان الفقيه آه انما خص بالفقيه لان
المقلد لو كان مقصرا في تحصيل المسائل وشك في الاثناء وجب عليه الاتمام لاحتمال انه الواقع
ثم السؤال او المراجعة قوله فالاولى له الحكم بالقطع آه وان جاز له الفتوى بالجمع بين الاتمام والاعادة
ايضا قوله الا ان الاشتغال بالواجب ذكره قد وعد المصنف سابقا ان يبين معنى الزيادة في

الصلوة وههنا المانظر الى انه طويل الذيل احاله على الكتب المفصلة المبسوطة قوله لكن التفصيل بينهما
غير موجود في الصلوة آه ما ادعاه قدس سره من عدم القول بالفصل بين الابطال بالنقص السهوي و
بين الابطال بالزيادة عمدا او سهوا غير محقق فقد ذكر جمع انه لو شك في الركوع فركع ثم ذكر انه قد ركع
ارسل نفسه ذكره جمع من القدماء والمتاخرين وذكر جماعة ايضا انه اذا زاد ركعة وقد جلس في الرابعة
بقدر التشهد كانت صلوته صحيحة وذكروا اغتفار زيادة الركوع في الجماعة وكل ذكروا ان المسافر
اذا اتم صلوته جهلا كانت صلوته صحيحة وهو اجماع وكذلك ذكروا ان زيادة القيام على القول
بركنيته مطلقا غير مضرة وغير ذلك مما ذكر في الكتب المفصلة الفقهية فلعل ما ذكره المصنف قدس سره
مبني على التلازم في الجملة في غير الموارد المستثناة قوله فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري آه كما
ذهب اليه صاحب الفصول واختاره المحقق القمي في القوانين في باب تعارض الاستصحابين ونقل
ميل المصنف اليه في مجلس البحث ايضا قاله شيخنا على ما هو ببالي قوله والا فالتلازم يرجح قاعدة
الاشتغال على البرائة كما لا يخفى قيل وذلك لارتفاع ما هو موضوع البرائة وملاكها من عدم
البيان في الزيادة بملاحظة حصوله في النقيصة مع عدم الفصل بينهما كما هو الفرض وهذا بخلاف العكس
فان عدم البيان في امر في نفسه لا يقتضي رفع البيان عما لا فصل بينه وبينه بداهة ان البيان واتمام الحجة في
احد المتلازمين لا يرتفع بعدم البيان واتمام الحجة في الاخر بل يكفي ذلك بيانا واتماما للحجة فيهما
كما لا يخفى انتهى فتامل فيه نعم لو فرض عدم الترجيح وسقوط القاعدتين من الطرفين فانه يكفي في
الحكم بالاشتغال فيه مجرد عدم الاطمينان وعدم استقلال العقل بالامن من العقاب كما ذكره
المحقق المزبور ايضا واما ما ذكره شيخنا المحقق اعلى الله مقامه من ان الوجه في تحكيم القاعدة على
البرائة هو ان مرجع الشك في مسئلة النقيصة السهوية لما كان الى الشك في الامر الوضعي حقيقة
وبدلية الناقص عن التام وقناعة الشارع به عنه فلا يصلح اصل البرائة لاثباته وهذا بخلاف
الشك في مانعية الزيادة وحكم العقل بوجوب الاحتياط يصلح بيانا لحكم الشارع بالبناء
على شرطية عدمها في الظاهر فيرتفع موضوع البرائة العقلية حقيقة والشرعية حكما ففيه ان
الكلام هنالك ليس في البدلية والاسقاط والا لجرى اصل عدم الاسقاط كما هو ظاهر كلام المصنف
على ما تقدم سابقا ولا اشكال في تقدمه على اصل البرائة بل الكلام في ثبوت العقاب وسقوطه
والحكم للشك لا للمشكوك ومن المعلوم انه مع الشك في سقوط العقاب لا بد من الحكم

بعدم سقوطه مع كون المشكوك جزء في حال النسيان ايضا الاصل قاعدة الاشتغال وقد استشكل شيخنا قده سابقا في كلام المصنف حيث ان ظاهره الرجوع الى الاستصحاب لا الى اصل الاشتغال الذي هو صريح كلامه هنا وفي بعض المواضع السابقة مع ان المثبت للقناعة والبدلية هنا ليس هو اصل البراءة الجاري في الزيادة بل المثبت هو عدم الفصل بين الصحة في الزيادة والصحة في النقيصة فان لازمها هو البدلية والاسقاط مع ان الالتزام بان وجوب الاحتياط يصلح للبناء على شرطية عدم الزيادة في مرحلة الظاهر بخلاف اصل البراءة فانه لا يصلح للبناء على البدلية والاسقاط في مرحلة الظاهر تحكم بحت والله العالم قوله واما بملاحظتها فمقتضى قوله لا تعاد آه هناك طوائف من الاخبار منها ما دل على البطلان بالزيادة مطلقا ومنها ما دل على البطلان بالزيادة السهوية مطلقا مثل قوله ع اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة استقبل استقبالا ومنها ما دل على الصحة في كل زيادة ونقيصة سهويتين مثل مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن سفيان بن سمط عن ابي عبد الله تسجد سجدتي السهو لكل زيادة تدخل عليك ونقصان بناء على عدم القدح في السند من جهة ان سفيان بن سمط مجهول ولا يصححه ما ذكروا من ان مرسل ابن ابي عمير كمسنده لان ذلك انما ينفع بالنسبة الى بعض اصحابنا لا بالنسبة الى سفيان بن السمط مع ان العلامة قده في المنتهى في بعض كلامه بان مرسله لا يقبل في خلاف الاصل ومنها ما دل على البطلان في الخمسة في كل زيادة ونقيصة وعلى الصحة في غيرها كذلك مثل صحيحة لا تعاد بناء على عمومها للزيادة والنقصان ولا يضر عدم تصور الزيادة في كثير من الخمسة لان الحكم انما هو بالنسبة الى المجموع اذا عرفت هذا فنقول في الجمع بين الاخبار وعلاج تعارضها في المقام مسالك متعددة احدها ان اخبار الزيادة لكونها مختصة بصورة الزيادة لا عن عمد تكون اخص من الصحيحة كما انه لو لم يدع الاختصاص من الطرفين لكانت اخص من الصحيحة فتخصص بها وكذا تقدم اخبار الزيادة على المرسلة مع التصريح فيها بالعموم لان العموم المذكور وارد في مورد حكم آخر فلا يمكن التمسك به في مورد الشك ولا منافاة بين العموم وبين ورود العام في سياق حكم آخر غير الحكم المحمول على العام كما في قولك اشرب الماء فوق كل غذاء فانه لا يدل على جواز اكل كل غذاء وهذا هو الذي اختاره المصنف قده في كتاب الصلوة وفيه ان اخبار الزيادة ليست مختصة بما ذكر على سبيل الاطلاق فان كثيرا من اخبارها شاملة للعمد والسهو مثل قوله ع من زاد في صلوته فعليه الاعادة وغير ذلك بل يمكن ادعاء ظهور مثل هذه الاخبار في الزيادة العمدية فقط من جهة ظهور نسبة الفعل الاختياري الى الفاعل كونه صادرا عن عمد واختيار ولذا لو قال عبد داري ثم ادعى

انه بيعه كان سهوا بلا ارادة ولا اختيار لم يسمع نعم بعض اخبار الزيادة ظاهرة في السهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد آه وفي كونه اخص من الصحيحة كلام وسيجيء ان النسبة بينهما عموم من وجه ومنه يظهر النظر في قوله كما انه لو لم يدع الاختصاص من الطرفين اه لان النسبة بينهما على التقدير المذكور ايضا عموم من وجه واما ما ذكره في مقام تقديم اخبار الزيادة على المرسلة بان العموم فيها وارد مورد حكم آخر كما في اشرب الماء فوق كل غذاء ففيه ان الشرب في المثال لا يلازم حلية الغذاء ولا حرمته ولذا لا يدل على كيفية الغذاء من الحلية والحرمة بخلاف قوله ع تسجد سجدتي السهو آه فان وجوب سجدتي السهو او استحبابها يلازمان صحة الصلوة فيدلان على الصحة بالالتزام كما ان مثل اوفوا بالعقود مع دلالته على اللزوم بالمطابقة يدل على الصحة بالالتزام اذ لا معنى لوجوب الالتزام بالعقد الفاسد هذا وبالجملة لا بد من تخصيص العموم في الزيادة والنقيصة بغير المبطل فكل ما ثبت ابطاله للصلوة لا يجري فيه الحكم المزبور من وجوب سجدتي السهو او استحبابها فيدخل فيه كل ما لم يثبت ابطاله نظير تقييد الصلوة في مقام الطلب بالصحيح على الشرح المذكور سابقا في مقام توضيح كلام المصنف فتامل ونتيجة ما ذكره المصنف في الكتاب هو ما ذكره في كتاب الصلوة من ان المرجع هو اخبار الزيادة السهوية الدالة على البطلان لكنه ذكر حكومة لا تعاد اخبار الزيادة المطلقة في الكتاب ولم يذكرها في كتاب الصلوة وثانيها المسلك الذي ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية قال ان التعارض بين الاخبار العامة للزيادة والمرسلة تعارض العموم والخصوص من حيث شمول اخبار الزيادة للعمد والسهو واختصاص المرسلة من جهة قوله ع تدخل عليك بالسهو وان كانت متضمنة للنقيصة ايضا فلا يحكم من اجله بالعموم والخصوص من وجه لانها بالنسبة الى الزيادة والنقيصة بمنزلة قضيتين وان شئت قلت بان النسبة عموم عموم من وجه وان المرسلة حاكمة على اخبار الزيادة واما النسبة بين اخبار الزيادة الدالة وصحيحة لا تعاد فهي وان كانت عموما من وجه من جهة شمول اخبار الزيادة للعمد وعدم شمول الصحيحة له ودلالة الصحيحة على البطلان في الخمسة على تقدير النقيصة ايضا بل القدر المتيقن منها ذلك مع خروجها عن اخبار الزيادة فيتعارضان في الزيادة السهوية في غير الخمسة حيث ان الصحيحة تدل على صحة الصلوة معها واخبار الزيادة على البطلان الا ان الصحيحة حاكمة عليها شارحة ومفسرة لها فهي تدل على ان ما دل على البطلان بالزيادة او بالنقيصة وانما هو في صورة العمد في غير الخمسة وان الزيادة او النقيصة اذا كانت فيه سهوا لا تضر بالصلوة واما النسبة بين اخبار الزيادة الدالة على

البطلان في صورة السهو فقط مثل قوله ع اذا استيقن اه مع المرسلة فلا شك انها التباين
لكن يحتمل كون المرسلة ح اظهر منها من جهة كون المرسلة نصّاً في الزيادة السهوية بخلاف مثل
قوله ع اذا استيقن آه فانه يمكن حمله على العمد واما النسبة بين اخبار الزيادة السهوية وصحيحة
لا تعاد فهي العموم من وجه ضرورة ان التعارض بينهما في العقد السلبي واما الايجابي فلا تعارض
بينهما فتكون مادة افتراق الصحيحة هو النقص السهوي في غير الخمسة ومادة افتراق اخبار الزيادة
زيادة الخمسة ومورد التعارض هو الزيادة السهوية في غير الخمسة حيث ان الصحيحة تدل على
صحة الصلوة فيها واخبار الزيادة على البطلان ولا تكون احديهما اظهر من الاخرى اذ اخبار الزيادة
وان كانت نصّاً فيها والصحيحة ظاهرة فيها الا انها ليست نصّاً في غير الخمسة لاحتمال ارادة الخمسة منها
وكلاهما ظاهران في غير الخمسة قال قدس سره واما علاج الصحيحة ~~ظاهرة فيها الا~~ مع المرسلة فلا
اشكال في ان الصحيحة اخص من المرسلة بالنسبة الى النقيصة فان التعارض بينهما انما هو في
العقد الايجابي من الصحيحة وهو اخص منها قطعا واما بالنسبة الى الزيادة فكذلك بناء على
شمولها لها اذ الاخذ بالعقد الايجابي منها بالنسبة الى النقيصة دون الزيادة فيعمل فيها
بالمرسلة كما ترى وان شئت قلت انها وان كانت ظاهرة في الزيادة والمرسلة نصّ فيها الا انها
اظهر منها بالنسبة الى زيادة ما يتصور فيه الزيادة من الخمسة واما علاج الصحيحة مع قوله ع ا [لس]
قد اتممت الركوع والسجود فلا اشكال في كون الصحيحة اظهر حيث انه بعمومه يقتضي عدم قدح
الاخلال بغير الركوع والسجود والصحيحة نص في قدح الاخلال بالثلثة ايضا فلا بد من العمل
بالصحيحة انتهى ما اوردنا نقله من كلامه زيد في اكرامه قلت ما ذكره في مقام تعارض اخبار
الزيادة السهوية الموجبة للبطلان للمرسلة الدالة على صحة الصلوة في كل زيادة ونقيصة من
كون المرسلة اظهر منها من حيث كونها نصّاً في الزيادة السهوية وهي ظاهرة فيها لاحتمال حمل
قوله ع اذا استيقن آه فيه ان ظهور قوله في المرسلة تدخل عليك في السهو ليس باكثر من ظهور
قوله ع اذا استيقن انه زاد في السهو فضلا عن كونه نصّاً في الزيادة السهوية نعم القدر المتيقن
من المرسلة ثلاث فالاولى ان يقال في مقام بيان تقديم المرسلة على مثل قوله ع اذا استيقن
انه يدل على البطلان في العمد ايضا بالاولوية القطعية وللاجماع المركب والمرسلة لكونها مختصة
بالسهو وكونها مشتملة على قضيتين تكون اخص منه فيخصص بها ويمكن المناقشة فيه بان مثل

هذا التخصيص الذي يوجب طرح المنطوق راسا والعمل بالمفهوم غير جاير كما اشير الى مثله
في اية النبأ الا ان يقال بانه يعمل بمنطوقه في الخمسة فلا يكون بلا مورد واما ما ذكره في مقام
تعارض الصحيحة مع المرسلة من ان العقد الايجابي من الصحيحة اخص بالنسبة الى النقيصة منها
واما بالنسبة الى الزيادة فكذلك آه ففيه انه ان اراد بقوله فكذلك ان الصحيحة اخص من
المرسلة بالنسبة الى الزيادة ايضا كما هو الظاهر ففيه مع انه خلاف الواقع بل بالنسبة الى
النقيصة ايضا كما سيظهر انه لا يناسب التعليل بقوله اذ الاخذ بالعقد الايجابي منها آه وان
اراد كون النسبة هي العموم من وجه ويكون معنى قوله فكذلك ان الصحيحة تقدم على المرسلة
بالنسبة اليها ففيه مضافا الى انه خلاف الظاهر ان التعليل الذي ذكره كما ترى اذ لا ضير في
تقديم جزء من المرسلة على الصحيحة وتأخير جزء آخر منها عنها مع كونها قضيتين كما هو المفروض
واما ما ذكره في مقام تعارض الصحيحة مع اخبار الزيادة السهوية من ان التعارض بينهما هو العموم
من وجه والظهر ان كلاهما ظاهران في غير الخمسة ففيه انه قدس سره في مقام علاج التعارض
وما ذكره هو بيان التعارض لا علاجه فالاولى ان يقال بان الصحيحة لا تعاد حاكمة على اخبار
الزيادة السهوية ايضا وان ما افاده اخبار الزيادة من البطلان فانما هو في الخمسة لا غيرها و
على تقدير الاغماض عنها لا بد من الرجوع الى المرجحات ولعل الشهرة الفتوائية على طبق صحيحة لا
تعاد واما ما ذكره بقوله وان شئت قلت اه من ان الصحيحة اظهر من المرسلة بالنسبة الى زيادة
ما يتصور فيه الزيادة من الخمسة ففيه ان المرسلة اذا كانت نصّاً في الزيادة والصحيحة ظاهرة
فيها فلا يمكن كونها اظهر من المرسلة بالنسبة الى الخمسة لكون كل منهما نصّاً من وجه وظاهرة
من الوجه الآخر فاين الاظهرية مع انه قد ادعى عن قريب كون خبر الزيادة السهوية وصحيحة لا تعاد
ظاهرين في غير الخمسة مع ان كلا منهما نص من جهة وظاهر من جهة اخرى فكان ما ذكره في هذا
المقام مناف له وثالثها ما ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية ايضا قائلا وان شئت قلت ان
الصحيحة اخص من المرسلة وبعد تخصيص المرسلة بغير الخمسة تصير اخص مما دل على اعادة الصلوة
بالزيادة السهوية مطلقا فتخصص بها كما انها خصصت بالصحيحة فيكون المرجع الصحيحة بالنسبة
الى العقد الايجابي والسلبي فيكون المستفاد من القاعدة الثابتة من الاخبار عدم قدح نقص
غير الخمسة سهوا وزيادتها كذلك فيحتاج في الحاق حكم غير الخمسة بها الى دليل خاص وارد في

عنوان بعض الاجزاء والشرائط قال هذا كله مع قطع النظر عن التلازم بين النقص السهوي والزيادة بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل واما بملاحظته فلا اشكال في كون الصحيحة اخص من جميع اخبار الباب حتى على القول باختصاصها بالنقص السهوي فانها كما تكون نصا في حكم نقص الخمسة وزيادتها بالملاحظة المذكورة كذلك تكون نصا في حكم غير الخمسة وزيادته سهوا وانها لا توجب الاعادة فتكون اخص مما دل على اعادة الصلوة بالزيادة السهوية مطلقا فان احتمال اختصاصها بالنقص السهوي مدفوع بالملازمة المذكورة كما لا يخفى انتهى وفيه ان المرسلة لا تكون اخص من اخبار الزيادة السهوية حتى بعد تخصيصها بغير الخمسة من جهة صحيحة لا تعاد وحتى بعد ملاحظة ما ذكرنا من دلالة اخبار الزيادة السهوية على حكم صورة العمد ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب لان مادة افتراق اخبار الزيادة السهوية وان كانت صورة العمد والخمسة الا ان للمرسلة ايضا مادة افتراق من جهة شمولها للنقيصة ايضا فتكون سبيل المرسلة معها سبيل لا تعاد معها حيث كانت بينهما عموم وخصوص من وجه هذا اذا لوحظت المرسلة بالنسبة الى الزيادة والنقيصة بالانضمام وان لوحظت كل منهما مستقلا فلا نسلم كون المرسلة اخص من صحيحة لا تعاد بالنسبة الى الزيادة بل ولا بالنسبة الى النقيصة ايضا اذ لكل منهما مادة افتراق وهو المستثنى منه في صحيحة لا تعاد اذ التعارض بينهما في العقد الايجابي من الصحيحة فكما انه اذا لوحظت النسبة بين الصحيحة وبين اخبار الزيادة السهوية يكون التعارض بينهما في العقد السلبي من الصحيحة وتكون مادة افتراق اخبار الزيادة هو العقد الايجابي من الصحيحة على ما ذكره قدس سره فلا شك في انه اذا لوحظت النسبة بين الصحيحة وبين المرسلة بالنسبة الى كل واحدة من الفقرتين منها يكون التعارض بينهما في العقد الايجابي من الصحيحة فتكون مادة افتراق المرسلة هو العقد السلبي من الصحيحة ومنه يظهر النظر فيما ذكره قدس سره بالنسبة الى كل من الفقرتين من ادعاء العموم والخصوص مطلقا فالوجه ان يحكم بحكومة الصحيحة على جميع الاخبار حتى على المرسلة ايضا الا ان ادعاء الحكومة بالنسبة اليها لا يخلو عن مناقشة لان مساق الصحيحة بيان ان ما دل على الاعادة انما هو بالنسبة الى الخمسة لا بيان ان ما دل على عدم الاعادة ايضا فانما هو بالنسبة الى غير الخمسة فالاولى التشبث بذيل ما ذكرنا من الرجوع الى المرجحات او بغيره مما سنشير اليه ثم ان بعض السادة المحققين من المعاصرين قد ذكر في رسالته العملية ما هذا لفظه اذا حصل الاخلال بزيادة او نقصان

جهلا بالحكم فان كان بترك شرط ركن كالاخلال بالطهارة الحدثية او بالقبلة بان صلى مستدبرا او الى اليمين او الى اليسار او بالوقت بان صلى قبل دخوله او بنقصان ركعة او ركوع او غيرهما من الاجزاء الركنية او بزيادة ركن بطلت الصلوة وان كان الاخلال بسائر الشروط او الاجزاء زيادة ونقصانا فالاحوط الالحاق بالعمد في البطلان لكن الاقوى اجراء حكم السهو عليه انتهى والظاهر ان نظره قدس سره الى حديث لا تعاد وانه يشمل الجهل بالحكم وهو في غاية البعد بل هو مختص بالسهو والنسيان العارضين للعالم بالحكم ولذا ذكروا عدم معذورية الجاهل بالحكم وانه عامد وانما ذكرنا عبارته في هذا المقام مع ان محله الفقه لغرابته مع ان ذكره لا يخلو عن مناسبة ما للمقام والله العالم قوله فمقتضى لا تعاد الصلوة الا من خمسة آه لكن مؤداهما مختلف فان مؤدى الصحيحة عدم قدح النقص سهوا والزيادة سهوا في غير الخمسة ومقتضى المرسلة عدم قدح النقصان والزيادة السهويتين مطلقا قوله ومقتضى عموم اخبار الزيادة آه يعني اكثر اخبار الزيادة العامة للعمد والسهو مثل قوله ع من زاد في صلوته فعليه الاعادة لكن عرفت قوة احتمال ظهوره في العمد من جهة نسبة الفعل الاختياري الى الفاعل قوله وبينهما تعارض العموم من وجه آه مادة افتراق المرسلة والصحيحة هي الصحة في النقصان السهوي ومادة افتراق الاخبار العامة للزيادة هي البطلان في الزيادة العمدية ومادة الاجتماع والتعارض هي الزيادة السهوية قوله والظاهر حكومة لا تعاد آه لم يتعرض قدس سره لعلاج التعارض بين المرسلة والاخبار العامة للزيادة لان بقاء التعارض بينهما وعدم العلاج لا يضر بعد علاج التعارض بينهما وصحيحة لا تعاد مع ما عرفت من بعض الحزازات التي في المرسلة وقد ذكر شيخنا قدس سره احتمال حكومة المرسلة عليها كما عرفت نقله فيما سبق وفيه تامل لان المرسلة ليست مسوقة لبيان عدم البطلان في الزيادة السهوية بل انما هي مسوقة لبيان مطلب اخر وان دل على ذلك بالالتزام فاين الحكومة التي لا بد فيها من الشرح والتفسير والنظر قوله والظاهر حكومة قوله لا تعاد على اخبار الزيادة آه ما ذكره قدس سره من الحكومة لا يجتمع مع ما اختاره هنا وفي كتاب الصلوة من تقديم اخبار الزيادة السهوية على الصحيحة من جهة كونها اخص منها اذ يكون مآل الامر الى تقدم المحكوم على الحاكم مطلقا ومثل هذه الحكومة الراجعة الى ما ذكر غير معهود بخلاف الحكومة التي تكون لادلة نفي الحرج مثلا على ادلة التكاليف التي تكون بينهما عموم من وجه اذ لا يمكن

تقدّم الادلّة المزبورة على الحاكمة عليها وان تقدّم الحكم الوارد في مورد الحرج مثل الجهاد وغيره
عليها لمكان كونها اخصّ فليتأمّل في ذلك قوله والظاهر انّ بعض ادلّة الزّيادة مختصّة بالسّهو
ظاهر كلامه بل كاد يكون صريحه ان مثل قوله ع اذا استيقن لكونه اخصّ من الصّحيحة مطلقا يكون
مقدما عليها فيكون هو المرجع وهو امّا لا يصح واما لا يفيد على تقدير تسليم صحته امّا الاوّل
فلانّ بين الصّحيحة وبين مثل قوله ع اذا استيقن آه عموم من وجه مادة افتراق لا تعاد هي
النقيصة السّهويّة ومادة افتراق قوله اذا استيقن هي الزّيادة السّهويّة في الخمسة ومادة الاجتماع
والتعارض هي الزّيادة السّهويّة في غير الخمسة ويمكن تصوير العموم من وجه ايضا من جهة ما ذكرنا
من دلالته على حكم العمد بالاولويّة القطعيّة والاجماع المركّب لكن لا يمكن اجراء حكم العامّين
من وجه على التقدير المزبور اذ لا يمكن العمل بالمفهوم مع طرح المنطوق والعمل باللازم مع طرح
الملزوم واسا اذا عرفت ما ذكرنا فلا بدّ من العلاج ويمكن بوجوه الاوّل حكومة قوله لا تعاد
على اخبار الزّيادة السّهويّة على ما عرفت والحكم بانّ ما دلّ على البطلان بالزّيادة السّهويّة فانّما
هو في الخمسة لا في غيرها فيكون اخبار الزّيادة بصنفيها محكومة بالنّسبة الى لا تعاد وهذا من
الظهور بمكان والعجب من المحشّين كيف غفلوا عن ذلك مع وضوحه والثّاني ان يقال انّ اخبار
الزّيادة السّهويّة نصّة في الزّيادة وظاهرة في غير الخمسة وصحيحة لا تعاد نصّة في غير الخمسة
في الجملة وظاهرة في الزّيادة فليدفع ظاهر كل منهما بنصّ الآخر على ما هو مقتضى بعض كلماته
في الفقه فتأمّل والثالث ان يقال مع الاغماض عمّا ذكر بالرّجوع الى المرجّحات وان التّرجيح بالشّهرة
الفتوائيّة مع صحيحة لا تعاد واما الثّاني فلان كونه اخصّ على تقدير تسليمه من جهة عدم معهوديّة
جعل جزء واحد من حديث معارض لحديث آخر مورد افتراق ذلك الحديث لا ينفع بعد
ملاحظة الاجماع المركّب وعدم القول بالفصل بين البطلان بالنقص السّهوي والزّيادة
عمدا وسهوا على ما ادّعاه المصنّف قدّس سرّه مع انّ العلاج بادّعاء كون اخبار الزّيادة
اخصّ وتخصيص صحيحة لا تعاد بها لا يرفع بمعارضة اخبار الزّيادة للمرسلة فان لم نقل بتقدم
المرسلة عليها من جهة بعض ما عرفت لا تكون اخبار الزّيادة مقدّمة عليها فلا يكون المرجع
هو اخبار الزّيادة على ما ادّعاه المصنّف في ظاهر كلامه بل كاد يكون صريحه على ما عرفت
قوله قولان للاوّل اصل البرائة آه ظاهر العبارة حيث اقتصر على القولين والوجهين من غير

ان يذكر بناء المسئلة على البرائة والاشتغال في مقام الشكّ في اصل الجزئيّة والشرطيّة ان
المرجع على القول الاوّل الرّجوع الى البرائة مطلقا سواء قيل بالاشتغال في المسئلة السّابقة
ام لا كما انّ المرجع على القول الثاني الرّجوع الى الاستصحاب مطلقا والسّر في ذلك انّ الرّجوع الى
الاشتغال في المسئلة السّابقة على مذهب القائل به من جهة العلم بثبوت التكليف المردّد بين
الاقلّ والاكثر اجمالا فيها بخلاف المقام فانه لم يعلم فيه ثبوت التكليف اصلا مع تعذّر الجزء او الشرط
ومن المعلوم انه مع الشكّ في اصل التكليف يرجع الى البرائة مع عدم اصل حاكم او وارد عليه قوله
لانّ وجوبه كان مقدّمة آه يعني انّ المستصحب ان كان الوجوب المقدّمي الثابت للاجزاء فهو وان
كان ثابتا في السّابق لكن يقطع بانتفائه في الزّمان اللّاحق ومعه كيف يمكن استصحابه وان كان
وجوبه النّفسي فمن المعلوم انّه لم يكن ثابتا في السّابق لانّ الثابت فيه الوجوب الغيري لا الوجوب
النّفسي ومن المعلوم انّه يشترط في الاستصحاب كون الشّيء متيقّن الثبوت في السّابق ومشكوك البقاء
في اللّاحق وبقي هنا احتمال استصحاب الوجوب القدر المشترك ولم يذكره هنا وسيأتي في
مقام بيان الوجه الثّاني قوله وقلنا بكونه اسما للاعمّ يمكن لشرط وجود الشرائط للتمسّك بالاطلاق
التي منها ان لا يكون اللفظ مهملا ولا واردا في مقام بيان حكم آخر وقد ذكرنا سابقا شطرا من
الشرائط المعتبرة فيه وقد ذكر قدّس سرّه فيه انّ الفاظ العبادات كلّها واردة في مقام الاجمال
والاهمال لا في مقام الاطلاق فتذكّر قوله فاذا لم يكن للمقيد اطلاق آه قيد بهذا لانّه اذا كان
للمقيد اطلاق شامل لحال التمكّن والتعذّر يكون اطلاقه حاكما على اطلاق مطلقه لانّه يتلقّى بالنّسبة
اليه فتبصّر قوله وكذلك لو ثبت اجزاء المركّب آه لا بدّ من فرض هذا الكلام فيما اذا لم يكن هناك
امر بالكلّ عليحدة ويذي المقدّمة كذلك والّا فلا بدّ مع انتفاء الاوامر المتعدّدة من جهة التعذّر
من الرّجوع الى اطلاق الامر بالكلّ على مذهب الاعمّي بل هو احد مصاديق الفرض الاوّل اذ
لا فرق في الرّجوع الى اصالة الاطلاق على مذهب الاعمّي بين ثبوت الاجزاء كلّها بالاجماع مثلا
وبين ثبوتها بالاوامر المتعدّدة المختصّة بحال التمكّن وبين ثبوت بعضها بذاك وبعضها بهذا ولعلّه
لذا ضرب الكلام المذكور في بعض نسخ الكتاب قوله لانّ المطلق كما بيّن في موضعه آه قال شيخنا
قدّس سرّه في الحاشية انه لا يلزم استعمال اللّفظ في المعنيين امّا على مذهب المصنّف والسّلطان
من كون المطلق موضوعا للمهملة ونفس الطبيعة اللّابشرط المقسمي ويكون ارادة الخصوصيّة من

الخارج فواضح واما على مذهب الاكثرين من كونه موضوعا للطبيعة المنتشرة اى اللابشرط القسمي او الحصة المنتشرة فلانه لا بد من تجريده عن الوصف المذكور واستعماله مجازا في نفس الطبيعة حتى لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين انتهى مع اختصار لكن قد عرفت في مقام بيان اعتبارات الجزء ان اللابشرط المقسمي ليس بكلي ولا جزئي وان اللابشرط القسمي كلي طبيعي ومن المعلوم ان المطلق على مذهب السلطان كلي طبيعي فكيف يمكن حمله على المعنى الاول وسنه يظهر عدم امكان كون المذهب الثاني منطبقا على اللابشرط القسمي لاعتبار الخصوصية فيه وعدم اعتبارها فيه هذا مع ما في حمل مذهب الاكثرين على المعنيين وجعل الاول منهما لا بشرط قسميا من النظر والتامل فالاولى حمل مذهب السلطان على اللابشرط القسمي ومذهب غيره على الماهية بشرط شيء قوله ما مصدرية زمانية هذا راجع الى كلا احتمالي كون من بمعنى الباء او بيانيا لعدم تاتي المناقشة بدون جعل كلمة ما مصدرية زمانية فيكون مفاد كلا الاحتمالين وجوب الاتيان بالمامور به ما دام القدرة والاستطاعة فيكون سبيله سبيل جميع التكاليف المشروطة بالقدرة فلا دلالة فيه على التقديرين على وجوب الاتيان بالمقدور من الاجزاء وسقوط وجوب بعض المقدور منها كما هو المطلب واحتمل المحقق المحشي على المعالم في مقام المناقشة كون كلمة من بمعنى الابتداء ايضا قوله كما في كثير من المواضع كالصوم وغيره اذ لا يخفى ان التقييدين الاولين اعني ان قوله منه ظاهر في كون الشيء مركبا ذا اجزاء وهو مع قوله ما استطعتم يدل على وجوب الاتيان بالبعض مع تعذر الجميع قوله وظهوره حاكم عليهما يعني وظهور قوله فاتوا منه ما استطعتم في التقييدين حاكم حاكم على التقييدين يعني دال عليهما فلا تكون الحكومة بالمعنى المصطلح ولو قال وظهورها حاكم عليه يعني وظهور المقيدين المزبورين في التقييدين حاكم على ظهور لفظ الشيء في الاطلاق كانت الحكومة بالمعنى المصطلح باعتبار كما لا يخفى قوله والحاصل ان المناقشة في ظهوره آه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف قدس سره في تمامية الاستدلال بالرواية بجعل كلمة من للتبعيض مبني على جعل كلمة ما موصولة او موصوفة ثم ان ما ذكره قدس سره من تمامية الاستدلال بالرواية مع قطع النظر عن ملاحظة صدر الرواية مما لا اشكال فيه واما مع ملاحظته فلا يخلو عن شوب الاشكال اذ صدر الرواية على ما نقل في الفصول هكذا ان رسول الله ص خطب فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال افي كل عام يا رسول الله ص فاعرض عنه حتى عاد مرتين

او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم لو قلت لقضيت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه فتدبر قوله واما الثاني فلما قيل آه القائل صاحب الفصول على ما حكي وتوضيح مراده قدس سره ان الرواية ظاهرة من جهة لفظ السقوط في بقاء الحكم السابق الثابت للميسور وانه لا بد من ابقائه مع سقوط حكم المعسور وتكون الرواية ح واردة على سبيل القاعدة والضابطة ولا تكون الرواية متعرضة لحكم بعض اجزاء المركب مع تعذر بعضها الاخر اذ الوجوب لم يكن ثابتا للبعض المفروض حتى يشك في بقائه اذ الوجوب الثابت في السابق كان للكل وثبوته في البعض كان بتبعيته للكل والمفروض القطع بعدم بقاء الوجوب السابق لا الاصلي ولا التبعي لا النفسي ولا الغيري وانما الشك في حدوث الوجوب النفسي للبعض الميسور وعدمه لا في بقائه فلا بد من حمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء حيث ان الحكم الثابت لزيد العالم من وجوب اكرامه مع تيسره لا يسقط من جهة سقوط وجوب اكرام عمرو العالم من جهة تعسره او تعذره اذ لا مقتضي له وان كان ربما يتوهم سقوطه من جهة كون الدليل المثبت لوجوب اكرامهما واحدا وهو قوله اكرم العلماء ولا فرق فيما ذكر بين حمل لا يسقط على الاخبار او على الانشاء ضرورة كون المعنى على التقدير الثاني ان الحكم الثابت في السابق يجب ابقاؤه في اللاحق ولا يسقط ذلك فيه بسبب تعسر الاتيان بالفرد الاخر او تعذره وما ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية في مقام رده من ان الحمل على الانشاء لا يجامع الحمل على الحكم عقلا كما هو واضح محل نظر قوله وفيه اولا ان عدم السقوط آه مقصوده في الجواب الاول ان الظاهر من الميسور والمعسور هو الفعل لا الحكم والظاهر من قوله ع لا يسقط هو الانشاء فيكون المراد الحكم ببقاء الفعل السابق فيشمل الرواية ما اذا كان الارتباط بين الشيئين محققا كما في الامر بالكل او متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي مثل اكرم العلماء اذ الحكم ببقاء الفعل في كليهما على الحقيقة اذ لا يعقل الفرق بينهما في بقاء الفعل اصلا فعلى تقدير ظهور الرواية في البقاء الحقيقي تكون شاملة لكلا القسمين بدون شائبة تكلف اصلا ومقصود المصنف من الجواب الثاني ان البقاء على قسمين حقيقي ومسامحي والاول موجود في العموم الافرادي

والثاني في الكل والجزء وعلى تقدير حمل الميسور والمعسور على الحكم يثبت المطلوب ايضا وهو وجوب الاتيان بباقي الاجزاء بعد تعذّر الاتيان بالكل من جهة ان فيه بقاء للحكم السابق الثابت للجزء من جهة عدم نظر العرف في ذلك الى النفسية والغيرية وان كان بحسب المداقة العقلية لا معنى للحكم بالبقاء لانّ الوجوب الثابت في السابق كان غيريا وهو مرتفع والوجوب الثابت في اللاحق وجوب نفسي لم يكن ثابتا في السابق فكيف يحكم فيه بالبقاء ولا يخفى ان حمل البقاء على الاعمّ من البقاء المسامحي وان كان لا يخلو عن بعد لكن يقربه انّ الرّواية على تقديره تكون تاسيسيا ولو في الجملة وعلى تقدير ما ذكره صاحب الفصول ره يكون تاكيدا والتّأسيس اولى من التاكيد هذا مع امكان ادّعاء كون مساق الرواية مساق قوله ع لا يدرك كله لا يترك كله فلا بدّ من حملها على الكلّ والجزء فقط وان كان ولا بد فعلى الاعمّ فيشمل المقام هذا ولكن لا يخفى انه يشترط في التّسامح المذكور عدم كون الجزء المتعذر والمتعسّر من الاجزاء المقوّمة والا لم يجز التسامح وكذلك اذا لم يكن المتعذر معظم الاجزاء لعدم تطرّق التّسامح فيه ايضا كما سياتي في باب الاستصحاب قوله ومثل ذلك يقال في دفع دعوى آه يعني لو ادّعى احد انّ ايراد صاحب الفصول على الاستدلال بالرّواية يجري على تقدير حمل الميسور والمعسور على فعلها لا على حكمها بان يقال انّ وجوب المقدمة لما كان تابعا لوجوب ذي المقدمة فيكون ثبوتها تابعا لثبوته وسقوطها تابعا لسقوطه فلا يعقل الحكم بعدم سقوط فعل المقدمة فلا يمكن حمل الرّواية على الجزء والكلّ اذ هو مستلزم للحكم بغير المعقول فلا بدّ من حمل الرّواية على ما له عموم افرادي مثل اكرم العلماء دفعا لتوهّم السّقوط عن بعض الافراد من جهة تعذر بعض الافراد الاخر فيصح ما اورده صاحب الفصول على الاستدلال نقول في دفع الدّعوى المذكورة في مقام بيان عدم تطرّق ايراد صاحب الفصول بانّ المراد بعدم السّقوط الذي هو في معنى البقاء هو عدم السّقوط والبقاء الاعمّ من الحقيقي والمسامحي ولا يخفى ان البقاء المسامحيّ موجود في الجزء والكلّ لان العرف يتسامحون في ذلك فيحكمون في مثل ذلك بالبقاء وان كان بحسب المداقة غير ذلك هذا ولكن لا يخفى انه على التقدير الاوّل يكون البقاء حقيقيا لا مسامحيا كما عرفت من بياننا السّابق فراجع قوله جملة خبرية لا تفيد الا الرّجحان آه اى رجحان عدم الترك بدعوى عدم

عدم كون النفيّ المستفاد من الجملة الخبريّة حقيقة في التحريم قوله مع انّه لو اريد منها الحرمة لزم آه الاولى ان يقال مع انّه لو كان ظاهرا في الحرمة لزم مخالفة الظاهر آه اذ مع فرض ارادة الحرمة لا معنى للترديد ففي العبارة مسامحة قوله على مطلق المرجوحيّة اى مرجوحية الترك قوله ولا رجحان للتخصيص يعني لهذا التخصيص الخاصّ الّذي هو تخصيص للاكثر او لا رجحان للتخصيص على المجاز النّدبي فقط او لا رجحان لمطلق التخصيص على مطلق المجاز الّذي منه المجاز النّدبي ولعلّ الاخير اظهر قوله فلعلّه مشترك لفظي ابداء المشترك اللّفظي في المقام غير نافع بل مضرّ اذ لا بد معه من التوقّف فلا معنى لتفريع قوله فيدلّ على كلا الاحتمالين الا ان يقال ان قوله فيدلّ تفريع على قوله او حقيقة خاصّة خاصّة ويكون ابداء الاشتراك اللفظي لاجل ابطال استدلال المستدلّ فانّه اذا كان كذلك لا يمكن الاستدلال بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما هو الحق بل على القول بجوازه ايضا اذا لم يظهر وروده في الجميع عند التجرّد عن القرائن قوله فممنوع لانّ آه مضافا الى ان التخصيص اولى من جميع المجازات حتى المجاز الندبي كما قرر في محلّه قوله كان المراد ما لا يدرك شيئ منها لا يترك شيئ منها وفيه ان مثل هذا التركيب ظاهر في نفي العموم لا في عموم النفي فيكون المراد ما لا يدرك كلّ فرد من افراده بان يدرك بعض الافراد دون بعض لا يترك كلّ فرد منها بل يجب الاتيان بالممكن وهو المطلوب فلا غبار في الرواية على التقدير المذكور وما اورده عليه ليس بوارد نعم الرّواية على التّقدير المزبور لا يكون دليلا على المطلوب ومطلب المورد هو هذا قوله مع كفاية الرّواية الثّانية في ذلك فيه ان مساق الرّواية الثانية هو مساق الرّواية الثالثة فكيف يكون قوله لا يترك كله ظاهرا في الوجوب على ما صرح به سابقا ولا يكون لا يسقط ظاهرا في الوجوب فقد فرق المصنّف بين شيئين لا فرق بينهما قوله بالميسور الّذي كان له مقتضى للثبوت آه لا يخفى ان الارتباط اذا كان متوهّما كما في العموم الافرادي يكون المقتضى للثبوت في اللاحق عند تعذّر بعض الافراد موجودا ويكون البقاء فيه على سبيل الحقيقة كما ذكرنا سابقا واما اذا كان الارتباط محققا ثابتا كما في مفروض المقام من الكلّ والجزء لا يكون المقتضى للثبوت في الان اللّاحق موجودا بل يشبه ان يكون المقتضى لسقوطه موجودا و لذا ذكرنا ان الحكم فيه بالبقاء يكون على سبيل المسامحة هذا على تقدير النظر الى الجواب الثّاني عن كلام صاحب الفصول وعلى الجواب الاوّل وان كان البقاء على التقديرين حقيقيا كما ذكرناه

ايضا الّا ان المقتضى للثبوت فى الان اللّاحق انّما يكون فى القسم الاوّل لا الثّانى فما ذكره هنا
مع كونه خلاف الواقع مخالف لما ذكره سابقا فلم يقع الحوالة فى محلّها وقد حمل شيخنا قدّس سره هذا
الكلام على الاتحاد ولو بحسب العرف بقرينة قوله ولكن الانصاف جريانها فى بعض آه قوله ولكن
الانصاف جريانها فى بعض الشروط آه لا يخفى انّ المسامحة العرفيّة كما لا تتاتى فى جميع الشّروط كذلك
لا تتاتى فى جميع الاجزاء ايضا اذ قد عرفت انّه يشترط فيها عدم كون الفائت معظم الاجزاء ولا من
الاجزاء الركنية فما تراءى من العبارة من الفرق بينهما من الجهة المزبورة ضعيف ولعل المصنّف انّما
لم يذكر ما ذكرنا فى المقام للاعتماد على التفصيل الّذى سياتى فى باب الاستصحاب هذا ولكن ما
ذكرنا مبنى على الاعتماد فى جواب صاحب الفصول على الثّانى وامّا على الجواب الاوّل الذى
اختاره المصنّف فيكون البقاء على الحقيقة فى العموم الافرادى والجزء والكل كما حققناه سابقا
وليس على المسامحة حتى يشترط فيه ما ذكر وكذلك ما ذكرنا مبنىّ على ملاحظة حديث الميسور
وامّا على مع ملاحظة الرواية الاولى والثانية فلا فرق بين الاجزاء اصلا وح تتضح الفرق
بين الجزء والشّرط بانّ فى الاوّل لا يحتاج الى ابداء المسامحة العرفية وملاحظة ما يشترط فيها
ممّا تقرر فى باب الاستصحاب بخلاف الثّانى فانّ الحكم باتيان الميسور فيه لمّا كان من جهة
حديث الميسور لا يسقط بالمعسور ليس الّا فان كان المعتمد الجواب الاوّل فلا يشترط شيئ
وان كان المعتمد الجواب الثّانى او اعتمد على الاستصحاب فلا بدّ من ملاحظة ما يشترط
فى باب الاستصحاب فيه ثم ان ما ذكره هنا من الفرق بين الصّلوة والرقبة وانه يحكم فى
الاولى بالبقاء مع فقدان الشّرط ويحكم فى الثانية بالانتفاء مع فقدان الشّرط لعلّه لا يخلو
عن منافاة ما لما ذكره فى باب الشّكّ فى الشرط حيث قال ولكن الانصاف عدم خلو المذكور
عن النظر الى ان قال والفرق بين الشّروط فاسد جدا سواء الحقناه بالجزء او بالمتباينين
فتامّل واجع قوله وممّا ذكرنا يظهر ما فى الرّياض حيث بنى اه لا بدّ من نقل عبارة الرّياض
ليتبيّن الحال قال عند شرح قول المصنّف ولو تعذّر السّدر والكافور كفت المرّة بالقراح
عند المصنّف وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه وهو بعد تسليمه كذلك اذا دلّت
الاخبار على الامر بالمركب وليس كذلك لدلالة اكثرها وفيها الصحيح وغيره على الامر بتغسيله
بماء وسدر فالمامور به شيئان متمايزان وان امتزجا فى الخارج وليس الاعتماد فى ايجاب

الخليطين على ما دلّ على الامر بتغسيله بماء السّدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف
اليه وبعد تسليمه لا نسلّم فوات الكلّ بفوات جزئه بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور وعدم
سقوطه بالمعسور وضعفها بعمل الاصحاب طرّا مجبور فاذن الاقوى وجوب الثلاث بالقراح
وفاقا لجماعة انتهى كلامه رفع مقامه ومقصوده قدّس سرّه كما هو صريح كلامه كون شيئ من
السّدر فى الماء واجبا فى واجب كالطمانينة المعتبرة فى الرّكوع والسّجود وغيرهما فيكون الواجب
شيئين متمايزين وان امتزجا فى الخارج وليس المقصود كون الغسل بالسّدر واجبا مستقلا
عليحدة بل الغسل بالسّدر الّذى فى الماء بان يحصل الغسل بالسّدر والماء معا ومقصوده
ايضا انّ الاخبار وان اختلفت لكنّه لبيان مطلب واحد وشيئ فارد وانّ ما دلّ على
وجوب الغسل بماء السّدر بالاضافة فلا بدّ ان يرجع الى الاخبار الاولة فيكون الاضافة للملابسة
والمجاورة بل الامر كذلك لو قلنا بالكلّ والجزء والمشروط والشرط فلا بدّ ان يكون الاضافة
فيه لادنى الملابسة وانّه لو سلّمنا كونه من قبيل الكلّ والجزء لا ينتفى التّكليف بانتفاء الجزء
بعد قيام المعتبرة على عدم الانتفاء ولو تطرق اشكال فى رواية الميسور من بعض الجهات فما
الرّواية الاولى والثالثة كافيتان فى ذلك بل لو قيل بكون المقام من قبيل المقيد والقيد
يتجه الاستدلال برواية الميسور على ثبوت التّكليف بعد انتفاء القيد بادعاء انّه من
قبيل الصّلوة مع الطّهارة وعدمها لا من قبيل ماء الرّمان وماء العنب مثلا خصوصا بعد
ملاحظة كفاية مسمّى السّدر والكافور وانه يشترط فى الخلطهما عدم خروج الماء عن
الاطلاق فظهر انه لا فساد فى عبارة الرّياض اصلا وامّا ما ذكره فى مقام نقلها وردّها من
انّه مبنى على ان ليس الموجود فى الرّواية آه ففيه ان عبارته صريحة فى المقام وفى غيره
بورود بعض الرّوايات بالامر بالغسل بماء السّدر بالاضافة ولكن الاعتماد على ما فى اكثر النصوص
لا على ايّها فكيف يقول بانه مبنى على ذلك وكذلك قوله وانّما الموجود فليكن فى الماء شيئ من السّدر
اذ فيه ان عبارة الرّياض كما عرفت ان اكثر النّصوص وفيها الصّحيح وغيره على الامر بتغسيله بماء و
سدر وليس فيها كلمة انّما المفيدة للحصر وليست العبارة المذكورة فى الرّياض اصلا وان
وردت فى بعض الرّوايات مع انّ ما ذكره فى توضيح النظر بانّه لا فرق بين العبارتين لم يظهر ممّا
ذكره سابقا فكيف يقول وبما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرّياض مع انّ كلام صاحب الرّياض

صرح فى انهما تكليفان متمايزان وان امتزجا فى الخارج ولم يظهر مما ذكره ضعف ذلك مع
انه كان على المصنف ان يقول وان دلّ قوله فليكن فى الماء شيئ من السدر على كونهما تكليفين
متمايزين فكذلك قوله اغسل بماء السدر فكيف لم يذكر هذا الاحتمال اصلا مع انك قد عرفت
انه هو المراد مع انه اذا كان من قبيل المركب فقد صرح صاحب الرياض بانه يدل على بقاء التكليف
فيه مع انتفاء الجزء المتعذر وهو مما تسلمه المصنف سابقا فكيف يشير الى ضعفه بما ذكره سابقا
مع انه اذا كان من قبيل المقيد والقيد فقد اشرنا الى امكان بقاء التكليف فيه مع انتفاء القيد
من جهة حديث الميسور بناء على ان يكون من قبيل الصلوة التى تصدق مع وجدان الشرط و
فقدانه وليس من قبيل الرمان وماء العنب مثلا ولم يظهر من السابق النظر فى هذا بل ظهر
صحته واما ما ذكره شيخنا المحقق قدس سره فى مقام ردّ صاحب الرياض بان الالتزام بالتكليفين
بعيد بل خلاف اجماعهم ظاهرا مضافا الى عدم امكان الامر بالغسل بالسدر مستقلا لعدم
امكان تحقق مفهوم الغسل بدون الماء ففيه ان مراده جعل السدر فى الماء واجبا فى واجب
كما قررنا فيندفع الايراد الثانى مع امكان ادعاء اطلاق العرف والاخبار كثيرا فى ذلك ففى
بعض الاخبار ثم يغسل راسه بالسدر وفى الصحيح يغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر واه الى
غير ذلك مع ان العطف فى قوله ع اغسل بماء وسدر يقتضيه فكيف يقول بانه لا معنى له مع انه
لا ضرورة فى تقدير اغسل فى الالتزام بالتكليفين المتمايزين وان كان هو ظاهر العطف لامكان
الامكان تقدير مثل خلط ومزج من قبيل قوله علفتها تبنا وماء باردا واما ما ذكره من ان
الالتزام بالتكليفين المتمايزين خلاف الاجماع ظاهرا ففيه ان الظاهر من كلام العلامة فى
القواعد والارشاد وغيرهما والمحقق الثانى والشهيد الثانى القائلين فى الفرض بوجوب
الاغسال الثلثة بالقراح هو الوجوب المستقل فانظر الى الجواهر حيث جعل دليلهم ذلك
فكيف يقول بانه خلاف الاجماع ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض المحشين بانه لو كان
مفاد قوله ع اغسله بماء وسدر ~~اغسله بماء وسدر~~ واغسله بماء واغسله بسدر كان الواجب
شيئين وليس كما هو واضح اذ فيه ان مقتضى العطف هو ذلك فيكون المراد الغسل بالماء و
بالسدر فى ذلك الماء لا على حدة قوله فانه ان جعلنا ماء السدر آه قد عرفت ان مفاد كلام
صاحب الرياض ان الاعتماد بما فى اكثر النصوص الدالة على الامر بماء وسدر وهى ظاهرة فى

كون التكليف بشيئين متمايزين وان امتزجا فى الخارج وان الاعتماد ليس بما دلّ على وجوب
التغسيل بماء السدر بالاضافة الذى هو ظاهر فى التركيب وكونه من قبيل القيد والمقيد مما
لا يحتمله كلامه فذكره فى هذا المقام غير مناسب وعلى تقدير تطرق احتمال القيد والمقيد
فيماء السدر فكون مفاد التركيبين واحدا غير واضح بل الظاهر هو ما ذكره فاضل الرياض
قدس سره قوله وان كان من اضافة الشيئ الى بعض اجزائه آه يعنى من اضافة بعض اجزاء
الشيئ الى بعض اجزائه الاخرى ففى العبارة ادنى مسامحة ثم ان ما ذكره من كون مفاد التركيبين
واحدا قد عرفت ما فيه عن قريب ثم ان تسليم كون مفاد التركيبين هو التركيب لا التقييد لا
ينفعه فى شيئ بعد قيام المعتبرة على عدم انتفاء المامور به بانتفاء جزئه كما ذكره فى الرياض
وقد تسلمه المصنف سابقا ايضا قوله ودعوى انه من المقيد آه هذه الدعوى مما لا اصل لها
اصلا اذ كونه من المقيد مما لا يحتمله كلام صاحب الرياض اصلا بل فيه احتمال كونه من المركب
على تقدير الاغماض عما ذكره سابقا وقد ذكر انه على التقدير المزبور لا ينتفى المامور
به بانتفاء جزئه لا من جهة ما ذكره المصنف فى بيان الدعوى بل من جهة المعتبرة فما ذكره المصنف
قدس سره لا مساس له بكلام صاحب الرياض اصلا قوله والمفروض فيه عدم التركيب الخارجى
حتى يسقط عند التعذر يعنى المفروض بحسب الدعوى المذكورة والا فقد عرفت فى كلام
المصنف احتمال كلا الامرين من التركيب والتقييد وقد عرفت فى كلام الرياض ان المفروض
فيه بعد التسليم هو التركيب الخارجى فقط لا التقييد ثم ان الظاهر من سياق عبارته ترجيح
انه فى صدد بيان الفرق بين كونه جزءا وبين كونه قيدا ان المراد بقوله حتى يسقط يعنى الجزء عند
تعذره ويبقى المامور به فى العهدة ولا يخفى انه ان كان نظر المصنف فى بقاء المامور به فى
الذمة مع تعذر الجزء الى المعتبرة فقد عرفت امكان ادعاء شمول بعضها للقيد ايضا وعلى
تقدير عدم الشمول فكان عليه ان يفرق بينهما بذلك لا بما ذكره من ان الامر بالقيد لبيان
الاشتراط فيكون تابعا لذيه وان كان نظره الى تعدد الامر فيما اذا كان من قبيل القيد فيكون
الامر بالقيد لبيان الاشتراط فيكون تابعا فى الاطلاق والتقييد بحال التمكن لذيه فان كان
مطلقا فكذلك الامر بالقيد وان كان مقيدا بحال التمكن فكذلك الامر بالقيد وكذلك الجزء
ففيه مع انه خلاف الواقع على ما اشار اليه الاستاذ ايضا اذ ليس هنا الا امر واحد متعلق

[illegible]

عدم ثبوتها بالنص والاجماع وغيرهما بالاصل وكذلك صلوة الاحتياط التي يشك في ان
لها حكم الجزئية او انها شرط في صحة الصلوة بان تكون واجبة مستقلة تكون شرطا لها فيمكن
نفي اثار الجزئية على تقدير الشك بالاصل ولا يعارضها ان لاستقلالها ايضا اثارا خاصة
كالنية وتكبيرة الاحرام وتعيين الفاتحة وغير ذلك فلو جرى الاصل في نفي اثاره ايضا لزم
المخالفة القطعية وارتفاع اثر العلم الاجمالي بالكلية لان الاثار المزبورة قد ثبتت بالنص
في البعض وبالاجماع في البعض الاخر فلا مساغ للاصل فيها وان كان التحقيق ثبوت حكم الجزئية لها
من جهة الاخبار وبعض الادلة الاخرى ولا يشكل الدوران المزبور من جهة ان الشرط من مقولة
الكيف والجزء من مقولة الفعل فكيف يشتبه احدهما بالاخر لان الدوران على تقدير عدم العلم
بصحة الميزان المزبور وكذا سائر الموازين قوله اما بناء على ما اخترناه من اصالة البرائة آه قد يسبق
الفرق بين التخيير واصل البرائة بان في الاول لا بد من الالتزام بالوجوب في الفعل وبالتحريم في الترك
ظاهرا بخلاف الثاني اذ فيه التزام بالاباحة في مرحلة الظاهر فعلا وتركا وكلامه السابق حيث
ذكر نفي التخيير هنا لانه من دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم ظاهر بل صريح في انه
اراد التخيير المصطلح فكيف جعل مبنى التخيير هو اصل البرائة فلا بد من توجيه كلامه بحمل التخيير على
المعنى اللغوي الذي يجتمع مع اصل البرائة لا المعنى الاصطلاحي مع ان ما سبق منه من كون
المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين يقتضي ذكر التخيير المصطلح بل سائر الاقوال من التوقف
وغيره فلم اهمل ذكرها في المقام نعم يمكن توجيه التخيير المصطلح على تقدير عدم وجوب الاحتياط
في الظهر والجمعة والجهر والاخفات والقصر والاتمام مثلا من جهة عدم وجوبه في الشبهة
المحصورة بان يرجع الى اصالة البرائة عن الوجوب التعييني في كل واحد منهما فيثبت الوجوب
التخييري كما صنعه المحقق القمي في القوانين وكذلك مع قيام الاجماع او دليل اخر على عدم وجوب
الاحتياط بتكرار العبادة او على عدم مشروعيته وقد ذكر المصنف قدس سره في اوائل الكتاب
بانه اذا كان الاخفات عزيمة للانثى يحكم في الخنثى بالتخيير بين الجهر والاخفات ان قام الاجماع
على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها لكن لا يتاتى ذلك فيما ذكره في الكتاب قوله اثما نا
لو كان كل من الفعل والترك آه ولا يستقيم على التقدير المزبور انه اذا كان فاعلا دائما او تاركا
دائما والا فلو فعل في واقعة وترك في واقعة اخرى تكون مخالفة عملية قطعية ايضا مع عدم الالتزام

بالمركب او بالمقيد انه كما يمكن فرض تعدد الامر في صورة التقييد كذلك يمكن فرضه في صورة
التركيب وكما يمكن صرف الامر في القيد لبيان الاشتراط فيكون تابعا للذي في الاطلاق
والتقييد كذلك يمكن صرف الامر المتعلق بالجزء لبيان الجزئية فيكون الامر به تابعا للامر
بالمركب في الاطلاق والتقييد كما هو واضح قوله ويمكن الاستدلال على عدم سقوط المشروط
بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى آه ان كان المراد بالظفر في الرواية هو ظفر الرجل كما هو الظاهر
فاما ان يكون وقوع المسح على البشرة شرطا على ما هو الظاهر واما ان يكون جزء وعلى التقديرين
فاما ان يستفاد وجوب المسح على المرارة عند انقطاع الظفر ايضا من اية نفي الحرج بان يستفاد
منها حكمان سلبي وهو سقوط المسح على البشرة واثباتي وهو وجوب المسح على المرارة كما ذكره المصنف
قده في هذا المقام وفي اوائل الكتاب عند الكلام في حجية ظواهر القران واما ان يكون قوله ع
امسح عليه انشاء منه ع للحكم من دون ان يستفاد من اية نفي الحرج ولعله خلاف ظاهر الحديث
وعلى التقدير الاول يستفاد منه عدم سقوط المشروط مع تعسر الشرط ولو في غير المقام او عدم
سقوط المامور به بتعسر الجزء مطلقا ولكن مع ثبوت البدل لا مطلقا في المقامين وعلى التقدير
الثاني فلا يستفاد من الحديث قاعدة كلية اذ لعل الحكم باتيان الميسور منه عليه السلام
يكون في هذا المورد لا مطلقا وان كان المراد بالظفر المنقطع هو ظفر اليد على ما احتمله بعض
محشي الكافي على ما نقلنا عنه سابقا في اوائل الكتاب فلا يكون من قبيل الشرط والمشروط لان
الغسل والمسح ماهيتان متباينتان نعم يكون من قبيل تعذر الجزء او تعسره لان الوضوء مركب
فيدل على عدم انتفاء الكل بانتفاء جزئه كلية على تقدير استفادة كلا الحكمين من اية نفي الحرج
لكن مع ثبوت البدل وهو المسح على المرارة فليتامل في ذلك قوله ويدل عليه رواية عبد الاعلى
على المنقول منه لكن في النقصان بحسب الشرط لا بحسب الجزء كما ذكره سابقا ويدل على ذلك مطلق
الروايات السابقة مثل قوله ع لا يدرك كله وغيره بناء على حكومتها على ادلة ثبوت البدل كما
اشار اليه شيخنا قدس سره في الحاشية قوله فلا بد من ملاحظة كل حكم ترتب على احدهما آه
ويمكن ان يمثل له بالاجزاء المنسية التي تقضى بعد التسليم فاذا شك في انها اجزاء للصلوة
او واجب مستقل وشرط للصلوة فان للجزئية اثارا زائدة كالفورية وعدم تخلل المنافي كالاستدبار
والحدث والفعل الكثير والصلوة المترتبة وغيرها فح يمكن نفي الاثار الزائدة على تقدير

بالحكم الظاهري من الوجوب والتحريم قوله والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية
ان كان كل من الفعل والترك تعبديا على تقدير وجود الترك التعبدي في الشرعيات فيكون هناك
مخالفة عملية قطعية في كل من الفعل والترك مع الالتزام بالاباحة في مرحلة الظاهر وان كان
احدهما المعين تعبديا ففيه تجويز المخالفة القطعية العملية وهو ايضا قبيح وقد سلف
تحقيق ذلك غير مرة قوله والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط آه هذا ثالث الاقوال اذ
القول الاول هو الرجوع الى البرائة مطلقا سواء قيل في الشك في الشرطية والجزئية بالبرائة
او بالاحتياط والقول الثاني هو الرجوع الى الاحتياط مطلقا والقول الثالث هو ابتناء هذه
المسئلة على تلك المسئلة فيرجع الى البرائة هنا ان قيل بها في تلك والى الاحتياط ان قيل به
هنالك ولا بد من التوجيه في لفظ التخيير هنا ايضا كما سلف ولا يخفى ان القول بالتخيير في
هذه المسئلة على تقدير عدم رجوعها الى دوران الامر بين المحذورين ايضا موجود كما نقلنا
عن المحقق القمي فالاولى نقله ايضا ولا وجه لاهماله هذا وقد اختار شيخنا المحقق قدس سره و
غيره ان المتعين الرجوع الى الاحتياط مطلقا لرجوع الشك في المقام الى الدوران في المتباينين
والمتعين فيه الرجوع الى الاحتياط ويمكن ان يقال فيما يرجع من امثلة المقام الى الدوران
بين الوجوب والتحريم كما لا يبعد في مثل ما اذا شك في السجدة وقد نهض للقيام ولما يستو
قائما وشك في انه تجاوز عن المحل ام لا من جهة عدم احراز المحل مع كون المضي على تقدير التجاوز
عزيمة لا رخصة كما افتى به جمع ان المتعين فيه وفي امثاله التخيير وكذلك اذا لم نقل في الشبهة
المحصورة بوجوب الموافقة القطعية فلا بد ان يرجع الى التخيير كما سلكه المحقق القمي وقد قوينا
سابقا وكذلك اذا قام الاجماع في بعض الموارد على عدم وجوب تكرار العبادة والا
فالمتعين وجوب الاحتياط مطلقا ولا ينافيه كون الاخفات مثلا على تقدير وجوب
الجهر حراما لان حرمته تشريعية ترتفع بالاحتياط كما لا يخفى هذا ولكن في الجواهر بعد
اختيار ان المتجه بعد التجاوز عزيمة قال بناء على ما ذكرنا من الوجوه في المحل هل يمكن الاحتياط
بفعل المختار مثلا فيه يمكن التدارك في الاثناء احتياطا وعلى الوجهين الاخيرين الظاهر
العدم في اغلب الاحوال ضرورة انه من تعارض الواجب والمحرم نعم قد يتاتى فيما لو شك
في الحمد وهو في السورة بان يعود الى الحمد بقصد القربة المطلقة للاحتياط لا فيما

لم يكن من هذا القبيل كمن شك في السجدة وهو في التشهد مثلا لاستلزامه زيادة سجدة
شرعا فاحتياطه فيه وفي امثاله منحصر بتكرير الصلوة مرتين انتهى وفيه وجوه من النظر لا يخفى على
المتامل قوله بان يعلم ان احد الفعلين واجب كما اذا كانت له زوجتان فحلف على وطي احداهما
وترك وطي الاخرى والحكم فيه التخيير بان يبني على الفعل في احديهما وعلى الترك في الاخرى في
واقعة واحدة اذ لو بني على الفعل في كليهما او على الترك فيهما ولو في واقعة واحدة تحصل المخالفة
القطعية العملية وان حصلت الموافقة القطعية العملية ايضا بخلاف الدوران بين الوجوب و
الحرمة الذي تقدم حكمه فان الدوران هناك بين الوجوب والتحريم بالنسبة الى شيء واحد فلو بني
على الوجوب وفعل او على التحريم وترك في واقعة واحدة لا يلزم مخالفة قطعية ولا موافقة قطعية
بل يحصل موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية ومنه يظهر الفرق بين التخييرين لو قيل به هناك ايضا
قوله بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان آه قد رجح في صدر الكتاب جواز العمل بالاحتياط بل رجحانه
حتى في صورة التمكن من الظن الخاص فضلا عن الظن المطلق في صورة عدم التكرار وصرح هنا
بان شبهة اعتبارية الوجه ضعيفة وان لابطالها محل آخر ويفهم من كلامه هنا التردد في ذلك بل
تقويته عدمه من جهة الاجماعين المنقولين المذكورين مع انه قد صرح سابقا بعدم حجية الاجماع
المنقول في المسائل التعبدية فكيف في المسائل العقلية مع حكم العقل بخلاف ما نهوه وتصريح
المحقق قدس سره بان ما ذكره المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
كلام شعري وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في اول الكتاب فراجع قوله نعم لو كان ممن لا يتمكن
من العلم التفصيلي الظاهر ان ذكر العلم التفصيلي من باب المثال ويكون المراد حسن الاحتياط مع عدم
التمكن من الطريق التفصيلي سواء كان علما او ظنا خاصا بل ظنا مطلقا وانما حملنا العبارة على ذلك
لان غرض المصنف عدم الرجوع الى الاحتياط في صورة التكرار مع التمكن من الاجتهاد والتقليد
لان مفروض كلامه في عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد الاخذ بالاحتياط في صورة التكرار
وان مقتضى الانصاف عدم جواز الاخذ به مع التمكن منهما فكيف يقول بانه مع عدم التمكن من
العلم التفصيلي ولو كان متمكنا من الاجتهاد او التقليد يكون الاحتياط منه محمودا مشكورا قوله مثل
قوله فمن غسل آه اقول هناك خبران مرويان في الكافي والوسائل احدهما عن ابي عبد الله ع قال ان
النبي ص ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول

قده قتلهم الله انما كان دواء العيّ السّؤال والعيّ يحتمل ان يكون صفة مشبهة من عيّ اذا عجز ولم يهتد الى العلم بالشيء وان يكون مسندا او الثاني انسب وعن بعضهم انّ العي بكسر العين وتشديد الياء التحيّر في الكلام والمراد هنا الجهل وثانيهما عن ابي عبد الله ع قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسّلوه فمات قال الا سألوا الا يمّموه ان شفاء العيّ السّؤال فقوله ع قتلوه قتلهم الله قد ورد فيمن اصابته جنابة على جرح كان به وليس فيها المجدور ولا تغسيله بل في الرواية الثانية وليس فيها الا سألوا الا يمّموه بل في الرواية الثانية وليس في الرواية الثانية فكز فمات بل في الرواية الاولى فظهر ما ذكرنا وتمام ما ذكر الخلل في نقل المصنف ره وانّ هناك روايتين لا رواية واحدة ثم انّ في اكثر النسخ كما قيل كزّ بالزاء والكزّ بالضم داء يأخذ من شدّة البرد وفي بعضها كنّ بالنون والاصح الاول قوله المجدور آه وهو من اصابه الجدري قوله الا سألوا الا في كلا الموضعين للتوبيخ فيدل على وجوب السؤال قوله الرابع انّ العقل آه توضيح ما افاده انّ الشك في المقام وان كان من الشك في التكليف لكنه مورد قاعدة الاحتياط من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل ولا شك في احتمال العقاب مع عدم الفحص ولا يجري هنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان وان كان هو على تقدير الجريان مقدما على قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعا لموضوعها لانّ الحكم بكون المقام مجراها موقوف على صدق الحكم بعدم البيان ومن المعلوم عدم صدقه مع عدم الفحص قوله او كذبها فتامّل وجه التامّل الفرق بين مسئلة الطومار والمقام من حيث انّ النظر في الطومار يوجب القطع غالبا او دائما بصدق مدّعي الرسالة من المولى او بكذبه فلا يبقى بعد النظر شك حتى يجري اصل البرائة بخلاف الفحص عن الدليل الاجتهادي في المقام اذ كثيرا ما لا يحصل له من النظر والفحص شيء فيحتاج الى الرجوع الى اصل البرائة لكن هذا المقدار من الفرق لا يوجب عدم صحة التشبيه اذ الغرض منه كون الفحص هنا واجبا مثل النظر هناك من جهة احتمال الضرر مع عدم الفحص والنظر ووجوب دفعه وقد ذكر شيخنا قدس سره في الحاشية وجوها ثلثة للتامّل كلها مبتنية على الفرق بين مسئلة النبوة والمقام احدها حصول العلم بعد النظر بصدق المدعي باظهار المعجزة وكذبه بعجزه عنه بخلاف المقام وثانيها عدم امكان الوجوب الشرعي للنظر بخلاف الفحص في الاحكام الشرعية ومن هنا استدل له بالادلة السمعية وثالثها انه كثيرا ما يحصل العلم بالفروع من الضرورة ونحوها من الاسباب القهرية من دون اعمال قوة

نظرية او الفحص عن الحكم وهذا بخلاف مسئلة النبوة فان طريقها منحصر في الاعجاز الى اخر ما افاد وكانّها اجنبية عما ذكره المصنف قدس سره لانّ كلامه ظاهر او صريح في ان الغرض تشبيه من يدعي الرسالة عن المولى العرفي ولا دخل له بمسئلة النبوة المعروفة بل يظهر من المصنف قدس سره في ذيل الوجه الخامس صحة تشبيه المقام بمسئلة النبوة من جهة كون مبنى المسئلتين على وجوب دفع الضرر المحتمل من دون مدخلية العلم الاجمالي اصلا ومنه ينقدح وجه اخر للتامّل في المقام بان يكون اشارة الى انّ الفرق بين المقام ومسئلة الطومار وان كان واضحا ولكن الغرض التشبيه بينهما من جهة كون مبنى كلا الحكمين على وجوب دفع الضرر المحتمل كما اشرنا فلا يكون التامّل تاملا تردديا بل تدقيقيا فتدبر جيدا قوله واما النقل الدال على البرائة آه الاولى ان يقال الاولى ان يقال ان النقل الدال على البرائة ان كان مفاده مفاد حكم العقل بان يكون مؤكدا لحكمه فيرد عليه ما يرد عليه وان كان مفاده اثبات الاباحة في مرحلة الظاهر والحكم التاسيسي فلا شك انّ مثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكذلك كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا يصدق مع عدم العلم ولا الظن الحاصلان بالفحص بحجب الحكم وعدم ورود النهي وكيف يتمسك بهما للبرائة ويدعى ان مساق سائر الاخبار ايضا مساقهما مع انّه لابدّ من تخصيص الاخبار بالعاجز من جهة الاجماع على وجوب الفحص ودلالة الاخبار عليه بل وحكم العقل بعدم معذورية الجاهل المقصّر واما المعارضة التي ذكرها المصنف ره فلا يكاد يوجد لها وجه صحة مع ما ذكره سابقا من كون الاخبار مسوقة للوجوب القدر المشترك الارشادي على اختلاف كلماته في ذلك كما قد اشرنا اليه في محله مع انّ تسليم كونها للوجوب الارشادي ايضا لا يصحح المعارضة المزبورة بعد تسليم كون موضوعها هو احتمال العقاب كما اشرنا الى جميع ذلك في مقامه فلابدّ من التشبث بذيل ما ذكرنا من عدم جريان الدليل العقلي والنقلي بالبرائة في المقام قوله كما في صحيحة عبد الرحمن الحجاج وفيها اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وقد سبق عدم دلالة ذلك على وجوب الاحتياط في المتنازع فيه هنا اصلا وانها مسوقة لبيان الحكم في صورة التمكن من تحصيل العلم بالسؤال عن الامام عليه السلام فلا دخل لها بزمان انسداد باب العلم وكان الاولى عدم ذكرها اصلا قوله لانّ العلم الاجمالي انما هو بين جميع الوقايع قد ذكر في باب حجية الكتاب انّ العلم الاجمالي انما هو فيما بايدينا من الكتب والامارات لا مطلقا وان

ذكره في مقام توجيه تفصيل المحقق القمي ره ما يخالفه وقد نقلنا عباراته المختلفة في السابق في مقام
بيان هذا المطلب مع ان غير ما بايدينا من الكتب ليس مقدورا لنا فليس هو مكلف به لنا فعلا
والتكليف بما لا طريق الى العلم به قبيح كما صرح به المحقق قدس سره في كلامه السابق الذي نقله
المصنف ره قوله مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص اه يعني لو كان المناط في وجوب الفحص هو
العلم الاجمالي انما هو فيما بايدينا من الكتب والامارات لا مطلقا الذي هو مفاد الوجه الخامس
لكان الامر دائرا مدار وجودا وعدما فيلزم وجوب الفحص في مورد وجوده ويلزم عدمه
في موضعين احدهما بعد استعلام جملة من التكاليف الالزامية من الادلة القطعية او الامارات
والادلة الظنية بحيث يرتفع المقدار المتيقن من المعلوم بالاجمال الذي يحتمل كون المعلوم بالاجمال
منحصرا فيه في الواقع لانه مقتضى تردد المعلوم بالاجمال بين الاقل والاكثر فيكون الشك في الزائد
شكا بدويا فيرجع الى اصل البرائة على التقدير المزبور وهذا هو المراد من العبارة اعني قوله
يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها وثانيهما ما اذا حصل جميع التكاليف الالزامية بالادلة القطعية
او الادلة الظنية المعتبرة بحيث علم او ظن ارتفاع العلم الاجمالي بجميع اطرافه ويكون الشك
المفروض في الزائد شكا بدويا بحيث يكون خارجا من اطراف العلم الاجمالي فيلزم الرجوع الى
اصل البرائة على التقدير المزبور في الفرض المذكور ايضا مع انه لا بد في الموضعين من الفحص ايضا
بالاجماع ولا يكتفى فيهما بارتفاع القدر المتيقن من العلم الاجمالي بل ولا بانحلال اطرافه بل لو
فرض انه لا يبقى مورد للشك الا مورد واحد بان فرض تحصيل جميع الاحكام القطعية او بالادلة
المعتبرة القطعية او الظنية لوجب فيه ايضا !! ص فيكون الدليل الخامس اخص من
المدعى بخلاف ما اذا كان المناط وجوب دفع احتمال الضرر فانه يوجب الفحص في جميع
الموارد التي يحتمل فيها الضرر من غير نظر الى العلم الاجمالي وكذا اذا استدل بالادلة الاخر
من الاجماع وغيره اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان العبارة منزلة على الموضع الاول وانه
لا غبار عليها الا ان المصنف لم يشر الى الموضع الثاني ايضا وكان الاولى ان يشير اليها
ايضا لكن يستفاد من بعض المحققين الايراد على المصنف ره وان ما يستفاد منها خلاف
المقصود حيث قال بعد نقل قوله مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص اه ولا يوجبه بعد
استعلام جملة من التكاليف علم منها بمقدار ما علم اجمالا منها الا اذا احتمل ذلك كما لا يخفى

على المتأمل ومن هنا ظهر انه كان عليه ان يقول يعلم انحصار المعلوم بدل يحتمل فليتأمل
قوله فتأمل اقول قد اجاب قدس سره عن استدلال الاخباريين المانعين عن الرجوع الى
البرائة في الشبهة التحريمية التكليفية القائلين بوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي المزبور بجوابين
وملخص الجواب الثاني الذي ذكره هناك انه بعد الفحص واحراز جملة من التكاليف بالعلم او
بالامارات بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها ينحل القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال
بها من جهة كون لسان الامارات لسان تعيين الواقع بها في مؤدياتها كالبينة القائمة
على الموضوعات فلا باس باجراء اصل البرائة في الزائد لانه من الشك البدوي ويظهر منه قدس
سره هناك كفاية ذلك والمستفاد من قوله مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص اه عدم كفاية
انحلال القدر المتيقن من العلم الاجمالي بالادلة والامارات وانه لا بد من الفحص ازيد
من ذلك فيمكن ان يكون وجه التأمل عدم كفاية انحلال المزبور من جهة ان لسان
الامارات ليس لسان الحصر حتى يرتفع القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال بذلك بل وجوب
العمل على طبقها فقط وهذا الوجه للتأمل بعيد بل هو غير مرضي للمصنف كما يستفاد من
النظر الى مجموع كلماته في الكتاب ويمكن ان يكون وجهه ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة
من ان الالتزام بوجود العلم الاجمالي في جميع الوقايع غير سديد لعدم العلم ولو اجمالا بوجود
احكام الزامية في غير ما بايدينا ويمكن ان يكون وجهه الفرق بين هذا المقام حيث قلنا
بعدم كفاية انحلال العلم الاجمالي وانه يجب الفحص ازيد من ذلك والمقام السابق حيث قلنا
بكفاية الانحلال المزبور في الرجوع الى اصل البرائة من جهة ان الغرض في المقام السابق اثبات
الامكان والقوة فقط وان المانع اذا كان هو العلم الاجمالي كما ذكره الخصم فبارتفاعه وانحلاله
لا يبقى مانع للرجوع الى اصل البرائة فلا ينافي ثبوت شرط له وهو الفحص مع عدم العلم
الاجمالي والغرض في هذا المقام اثبات الوقوع والفعلية ومن المعلوم ان الرجوع الى
اصل البرائة فعلا لا بد فيه من وجود جميع الشرائط مضافا الى ارتفاع جميع الموانع ولا يكفي
فيه عدم وجود المانع فقط ولذا عدل عن الوجه الخامس وقال فالاولى ما ذكر في الوجه
الرابع وليس قوله فتأمل في بعض النسخ قوله من ان العقل لا يعذر اه يعني ان المناط في وجوب
الفحص هو احتمال الضرر الذي يجب دفعه مطلقا كما هو مبنى الوجه الرابع لا الى انه شك

في المكلّف به من جهة حصول العلم الاجمالي كما ان المناط في وجوب النظر الى المعجزة هو ذلك
لا انه شكّ في المكلّف به ضرورة انّ الشكّ فيه ليس شكّاً في المكلّف به بل في التكليف قوله كلّ
اصل عملي خالف الاحتياط لا يخفى ان وجوب الفحص ثابت في جميع الاصول غير الاحتياط سواء
كان مؤدّاها الالزام او غيره فالتخصيص بما خالف الاحتياط بان يكون مؤداها غير الالزام
ليس بجيّد ويمكن حمل العبارة على ذلك كما اشار اليه شيخنا قدّس سره في الحاشية قوله او ما
يتخيل من قبح التجري بناء آه نعم حكم العقل بدفع الضرر المذكور وان كان ارشاديا يتحقق
التجري لاحتمال المصادفة للواقع قوله لكنّا قد اسلفنا الكلام في صغرى وكبرى آه قد ذكر في
السابق في مقام ردّ الاخباريين القائلين بالاحتياط في الشبهة التحريمية التكليفية المستدلين
بان الاصل في الاشياء الحظر ان المراد ان كان الضرر الاخروي فالصغرى ممنوعة لورود
قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القاعدة المزبورة وان كان المراد الضرر الدنيوي الغير
المتدارك فالصغرى ايضا ممنوعة لكشف قاعدة القبح عن التدارك وان كان الاعمّ
فالكبرى ممنوعة هذا ولكن ما اسلفه في منع الصغرى او الكبرى انما يمشي على تقدير جريان
قاعدة قبح العقاب بلا بيان او الدليل النقلي الدال على البرائة والمفروض في هذا المقام عدم
جريانه لانّ الكلام هنا في الاخذ بالبرائة قبل الفحص فما ذكره سابقا لا يثمر في هذا المقام اصلا
فالصواب في الجواب ان حكم العقل سواء كان متعلقا بمحتمل الضرر الدنيوي او بمحتمل الضرر الاخروي
ارشادي صرف لا يترتب على موافقته او على مخالفته شيء اذا لم يكن مطابقا للواقع كما هو المفروض
في المقام فلا عقاب عليه على تقدير مخالفته للواقع واما التجري فهو وان كان يترتب عليه على
تقدير تركه لكن التجري ليس حراما وقبيحا فعليا بل انما فيه الخبث الفاعلي فقط قوله فان الظاهر
منها ولو بعد ملاحظة اخبار الاحتياط آه قد تقدم اختصاص الادلة العقلية والنقلية
بالعاجز القاصر او تخصيصها به وان ملاحظة اخبار الاحتياط لا تسمن ولا تغني من جوع مع انه
قدس سره لم يذكر ان الظاهر منها ذلك ولو بعد الملاحظة بل جعله نتيجة الجمع بين اخبار الاحتياط
واخبار البرائة قوله مضافا الى ما تقدم في بعض الاخبار مثل قوله ع اسئلوا الا تيمّموه
وقوله ع هلّا تعلمت حتى تعمل وغيرهما قوله مع انهم جاهلون بها اعني معتقدون للخلاف
فيها او شاكّون فيها والمقصود بالبحث انما هو الثاني قوله وفيه ان معقد الاجماع لا يخفى ما

فيه اذ مقصود المستدل ادّعاء الاجماع على مؤاخذتهم مع الجهل وهو ينفي اشتراط التكليف
بالعلم اذ لو اشترط لما ثبت الاجماع على مؤاخذتهم مع الجهل قوله وقد خالف فيما ذكرنا صاحب
المدارك آه ولا بدّ من حمل كلامه على ما اذا كان شاكّا مترددا في السابق فلم يتفحص ولم يتعلم
الحكم ثمّ عرض له الغفلة او الجهل المركّب حين ارتكابه لشرب العصير العنبي وانّما حملناه على ذلك
لانّ التعليل في قول صاحب المدارك بقبح تكليف الغافل لا يجري في الجاهل البسيط كما لا يخفى
وقلنا بكونه مترددا سابقا لدلالة تصريح قوله في مقام التوجيه حين التفت الى ان في الشريعة تكاليف
على ذلك مع ان ثبوت التقصير له بترك التعلم لا يتصوّر الا في الفرض المزبور ثم ان مخالفة صاحب
المدارك يمكن ان تكون في الصورة الثانية فقط اعني صورة المخالفة للواقع ويمكن ان تكون
في كلتا صورتي المطابقة والمخالفة بناء على اختلاف التوجيهين في كلامه من ان ما يحكي العلم
واجب غيري او نفسي فعلى الاوّل يحمل على الاولى وعلى الثاني على الصورتين ووافقه صاحب
الكفاية قال في تقرير حكم العقل في الباب على استحقاق الجاهل العقاب على ما حكي ان احد الجاهلين
ان صلّى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق
احدهما دون الاخر وعلى الاوّل ثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا
وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم وانما
حصل مصادفة الوقت لضرب من الاتفاق وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور
في استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان
انتهى وكلامه هذا يدل على التزامه بالعقاب على الجهل مطلقا وافق ام خالف الواقع وقد
عرفت من المصنف ره الجواب لمثله في اول الكتاب في باب التجري ووافقهما السيد الصدر
في شرح الوافية قال واما الجاهل المتسامح المتهاون التارك للمأمور به او الآتي به لا على
ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته بريئة عن نفس الحكم
وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل الذي علم بوجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان منشأه المكلف
فيستحق عقابين احدهما لترك التحصيل والاخر لترك المأمور به انتهى وهو غريب قوله لقبح
تكليف الغافل او لكون تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليفا بما لا يطاق فانّ صاحب
المدارك ذكر كلا التعليلين قوله ومنهم بعض المدققين هو المحقق المدقق جمال الدين الخوانساري

ره على ما نقل عنه قوله ويمكن توجيه كلامه آه هذا التوجيه لكلام صاحب المدارك مبنى على
كون التعلّم عنده واجبا غيريا وان العقاب على ترك ذى المقدمة حين ترك المقدمة من غير
ترقب حضور زمانه لكن كلامه يابى عن ذلك قال في المدارك في مسئلة الاخلال بالنجاسة
ذاكرا لها ما هذا لفظه ان اطلاق كلام الاصحاب تقتضى انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين
ان يكون عالما بالحكم الشرعى او جاهلا بل صرّح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان
العلم ليس شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل
كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالاعادة فهو حق لعدم حصول
الامتثال المقتضى لبقاء التكليف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء
فهو مشكل على اطلاقه لان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او
في بعض الموارد ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فهو
مشكل على اطلاقه لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث
والنظر اذا علم بوجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول انتهى كلامه
وكلامه كما ترى ظاهر كالصريح في ان العقاب على ترك البحث والنظر لا على ترك الواقع
فكيف يمكن حمل كلامه على ما ذكره المصنف ره وايضا قوله لامتناع تكليف الغافل صريح
في ان كلامه خارج عن مفروض البحث في المقام وهو الجاهل البسيط الاخذ بالبرائة
بل هو في الغافل او الجاهل المركب وح فلا بد من حمل قوله اخيرا لان تكليف الجاهل
بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق على ما ذكر ليتلائم الكلامان وقال الورع المحقق الاردبيلى
في شرح الارشاد واعلم ايضا ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة مثلا هو النهى
عن الصلوة فيها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير وان النهى مفسد للعبادة
فلا تبطل صلوة المضطر ولا الناسى بل ولا الجاهل لعدم النهى حين الفعل ولان الناس
في سعة مما لا يعلمون وان كان في الواقع مقصرا ومعاقبا بالتقصير ولعل قول المصنف و
ان جهل الحكم المراد به عدم العلم بالبطلان لا التحريم وان كان ظاهر كلامه غير ذلك وفهم
من غير هذا المحل ايضا انتهى كلامه قوله فهو حسن لا محيص منه فاذا كان مراد صاحب المدارك
هو هذا المعنى فيكون موافقا للمشهور لكن قد عرفت اباء ذيل كلامه عن هذا المعنى

بل يمكن ادعاء صراحة كلامه في خلاف هذا المعنى لانه قدس سره في مقام رد المشهور القائلين
بان الجاهل عامد قال بان قولهم هذا على تقدير ارادتهم منه العقاب غير صحيح لاستلزامه
القول بتكليف الجاهل حين الجهل بالواقع حتى يكون مخالفته موجبة للعقاب مع ان التكليف
بما لا يطاق قبيح عند العقل نعم يكون الالتزام بالعقاب من جهة ترك التعلّم لا من جهة ترك
الواقع جيدا فتامل قوله فانهم يحكمون بفساد الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم لو كان مقصود المشهور
توجه النهى الى الغافل وان الحكم بالبطلان من جهته كما ذكره المصنف ره لزم قولهم بتوجه النهى
الى الناسى للغصبية والناسى لحكم الغصب فلا بد ان يقولوا ببطلان عبادتهما مع ان المشهور كما
يستفاد من كلام المصنف صحة صلوتهما والفرق بينهما وبينه تحكم ثم ان مرادهم من الجاهل هو
الاعم من الجاهل البسيط والمركب والغافل اذا فرض كونهما مقصرين بان كان مترددا سابقا
فقصر في تحصيل العلم حتى غفل او اعتقد خلاف الواقع على ما ذكرنا سابقا واما الجاهل
القاصر فلا شبهة في عدم عقابه واما صحة صلوته فان طابق عمله راى مجتهده الذى كان المرجع
في زمانه فلا شبهة في الصحة وان خالف كما هو المفروض في المقام فالظاهر الصحة ايضا كذلك
لانتفاء العقاب والنهى الفعلى خلافا لما عن كشف اللثام وما في بعض الرسائل العملية من البطلان
لانها صلوة لم يردها الشارع ويشهد له اطلاق الفتاوى من بطلان عبادة الجاهل قوله ان
التحريم لا يتوقف على العلم به للزوم الدور كما ذكره العلامة في المنتهى والتحرير قوله بل كان كالناسى
الغصبية يعنى في صحة الصلوة ويظهر من الكلام المذكور كون الحكم بصحة صلوته مسلما عندهم
والمستفاد من كلامه الآتى عن قريب تامل بعضهم فقط في الناسى للموضوع مع ان البطلان
بمعنى وجوب الاعادة والقضاء فيه هو مذهب العلامة في القواعد قال والاقوى الحاق
الناسى به قيل اى الاقوى الحاق العالم بالغصب عند اللبس الناسى له عند الصلوة كما صرح
بذلك في المنتهى وغيره واختاره في نهاية الاحكام والتذكرة والايضاح والموجز الحاوى
ونسب في الروضة بطلان صلوة الناسى للحكم او الموضوع الى اطلاق عبارة اللمعة قيل وظاهر
اطلاق الفتاوى ذلك وفى المختلف والدروس وظاهر الذكرى على ما حكى انه يعيد في الوقت
دون خارجه وفى التحرير في صحتها عند النسيان اشكال وفى كشف اللثام يمكن الفرق بين العالم
بالغصب عند اللبس الناسى له عند الصلوة وبين الناسى له عند اللبس لتفريط الاول

ابتداء واستدامة دون الثانى قوله مضافا الى عدم صحته في نفسه لان محل النزاع في باب اجتماع الامر والنهى هو كون الامر والنهى فعليين فلو كان كلاهما شأنيين او احدهما فعليا والآخر شأنيا لم يتحقق التضاد اصلا ولذا حكموا بصحة صلوة الجاهل بالغصب والمتوسط في الارض المغصوبة في حال الخروج وغير ذلك قوله وان كان آثما بالخروج من جهة وجود جهة النهى فيه وكون اصل الدخول باختياره وتفويته التكليف عليه ولا يرتفع الا بارتفاع الغصب لا للنهى الفعلى لعدم امكان اجتماع الامر والنهى الفعليين بل ولا للنهى الواقعى كما سيأتى عنقريب قوله لبقاء الاختيار فيه لان الجهل بالحكم لا ينافى اختيار المكلف في موضوعه وهو الغصب كما ان العلم بالحكم لا ينافى اختياره فيه بخلاف المتوسط لانه لا مناص له في التخلص من الغصب الا بالخروج الذى هو غصب ايضا وتعينه لاجل تعين اختيار اقل الضررين للضرورة قوله وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر لعدم قابليته للخطاب اصلا ترخيصا وو منعا قوله كالطلب الفعلى لتركه فليس فيه الا الطلب الفعلى بخروجه ففيه ترخيص للفعل بخلاف الغافل فظهر الفرق قوله يظهر الفرق بين جاهل الحكم آه لوجود الترخيص في الجاهل بالغصب الشأنى فيه لاجل اصل البرائة الذى يجرى فى الشبهات الموضوعية مع عدم الفحص بخلاف الجاهل بالحكم لعدم جريان اصل البرائة في الشبهة الحكمية الا بعد الفحص اجماعا وقد سلف تحقيق ذلك في الكتاب قوله خصوصا المقصر بان يكون ترك التحفظ والتعاهد حتى نسى وو بازائه الناسى القاصر قوله بل تامل بعضهم في ناسى الموضوع يعنى فى صحة عبادته لما ذكره من عدم وجود الترخيص فيه لعدم قابليته للخطاب اصلا فكيف تكون صلوته صحيحة مع ان مناط الصحة هو الترخيص ولو في مرحلة الظاهر وهو غير موجود فيه ويمكن ارجاع التعليل الى كلا التاملين بل هو الاظهر هذا لكن قد عرفت ذهاب جمع من الاعيان كالعلامة وغيره الى البطلان بمعنى وجوب الاعادة والقضاء في الناسى للغصب وبعضهم الى وجوب الاعادة في الوقت دون خارجه فاقتصار المصنف ره على تامل البعض فيه ليس على ما ينبغى قوله ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول آه لا ينبغى ان يظن بالمشهور جواز التكليف الغافل في حال غفلته مع انه مخالف لقواعد العدلية بل قيل ان الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلى لم يجوزوه ولا ضرورة الى حمل كلامهم على هذا الوجه الغير المقصود مع امكان حمل

كلامهم على الوجه الآخر وهو حكم العقل بوجوب التعقل المقدمة قبل وجوب ذيها في امثال المقام كما سيذكره واختاره بعضهم كالعلامة الطباطبائى وغيره بل قيل يفهم من المشهور ذلك فى مواضع متفرقة او على كون التعلم واجبا نفسيا وان بعد لكن ليس كلك او على غير ذلك من الفرق بين الواجب المشروط والمعلق وان كان غير صحيح ايضا كما سيأتى عنقريب لكن ليس كلك غاية الامر كون الاحتمال المذكور فى عداد الاحتمالات الاخر فمن اين علم ان نظر المشهور الى الوجه الاول دون غيره من الوجوه فكيف يكون ما ذكره المصنف مؤيدا لارادة المشهور للوجه الاول قوله دون الاخير وهو كون العقاب على ترك حضور ذى المقدمة لكن حين ترك المقدمة من غير ترتب حضور زمان المخالفة قوله انه يلزم ح عدم العقاب آه يعنى لو ترك المكلف تعلم احكام الموقتات حتى دخل الوقت ناسيا للحكم بوجوب التعلم او عالما بخلاف الحكم الواقعى واستمر الى ان خرج الوقت فيلزم عدم العقاب دائما اما حين الالتفات الى وجوب تعلم الاحكام فلان التعلم مقدمة وجودية ولا معنى لوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها والفرض عدم تحقق الشرط او الوقت واما فلغفلته عن وجوب التعلم او علمه بخلافه فلا مسرح للعقاب في واحدة من الصورتين مع ان المشهور يقولون بالعقاب ولما لم يكن الالتزام به في الصورة الاولى من جهة عدم تحقق وجوب ذى المقدمة حتى يجب مقدمته فلا بد من حمل التزامهم بالعقاب على الصورة الثانية ومقتضاه كون الغافل مخاطبا حين الغفلة فيكون ذلك مؤيدا للارادة المشهور الوجه الاول وهو توجه النهى الى الغافل حين غفلته قوله فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج قد كان كلام المصنف في الموقتات والحج بالنسبة الى الاستطاعة ليس موقتا وان كان بالنسبة الى اوقاته وهى اشهر الحج موقتا فالتمثيل به للاشارة الى ان الاشكال لا يختص بالواجبات المشروطة بالاوقات بل يجرى في الواجبات المشروطة بغيرها كالحج بالنسبة الى الاستطاعة نعم الاشكال لا يتاتى في الواجبات المطلقة بالنسبة الى وجوب التعلم اذا التفت في ان من الآنات الى وجوبه فقصر حتى مضى زمان كان يمكنه تحصيل العلم ثم غفل بعد ذلك لامكان الالتزام بالعقاب على ترك ذى المقدمة حين ترك المقدمة ولا ضرورة الى الالتزام بالعقاب حين ترك ذى المقدمة وترتب زمان المخالفة وهو الذى ذكره سابقا وعنونه في كلامه واما في الواجبات المشروطة بالاوقات او بغيرها كما هو المفروض في

المقام فلا يمكن الالتزام بذلك لعدم امكان وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها فاذا لم يلتزم بامكان تكليف الغافل حال غفلته يلزم الالتزام بعدم العقاب مع انهم يلتزمون به فيستكشف من التزامهم بهذا التزامهم بذلك قوله ومن هنا قد يلتجأ الى ما لا يأباه وقد يلتجي الى ما ذكره صاحب الفصول من الواجب المعلق قال قدّس سرّه ان الواجب ينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ منجّزا والى ما يتعلق وجوبه ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلّف من اوّل زمان الاستطاعة او خروج الرّفقة ويتوقف فعله على مجيئ وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النّوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقّف فعل الواجب على شيئ غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والّا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث انه الزم المكلّف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلّف في الزمان اللّاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان ياتى بها خارجه فالزمن السّابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللّاحق ظرف لهما معا قال وممّا حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق وان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاوّل بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثّاني كما اشرنا اليه فرق اذا بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلّف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلّف بالفعل في الوقت الاتى وحاصل الكلام انه ينشأ في الاوّل طلبا مشروطا حصوله بمجيئ وقت كذا وفي الثانى ينشأ طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة

فانه يجب قبل وجود المقدّمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والّا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضرورى الفساد واعلم ان الواجب كما يصح ان يكون معلقا بالنّسبة الى امر غير مقدور له يعنى كالزمان وقد عرفت كذلك يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدّابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الواجب ح ثابت على تقدير حصول تلك المقدّمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاوّل يثبت قبل حصولها وعلى الثانى انّما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط فحصول المقدّمة على الاوّل كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثّانى مثبت له فالموقوف عليه في هذه الصّورة في الحقيقة هو كون المكلّف بحيث ياتى بالمقدمة المحرمة ولو في زمن اللاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا عن الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتبارى ينتزع من المكلّف باعتبار ما يطرء في الزمن المستقبل من هذه الصّفات وهو غير متاخر عن زمن الوجوب وان تاخرت عنه الصفة الّتى تنتزع عنه باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو عن الموانع في الوقت شرطا لتأخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف انتهى ما اردنا نقله من كلامه دفع مقامه فالواجب عنده ثلثة اقسام مطلق منجز ومطلق معلّق ومشروط وقد ذكر شطرا من الكلام في ذلك في التنبيه التاسع من التنبيهات في باب مقدّمة الواجب ايضا تركنا نقله مخافة الاطناب ولكن الواجب عند المشهور قسمان مطلق ومشروط وان في الاوّل يجب الفعل قبل المقدّمة الوجودية دون الثّانى فالصّلوة مثلا بعد دخول الوقت تكون واجبة مطلقة بالنّسبة الى الوضوء فيجب على المكلّف فعل الصّلوة بعده سواء كان واجدا للوضوء او فاقدا له واما بالنّسبة الى الوقت فتكون مشروطة فليس قبله وجوب اصلا فلا يجب تحصيل مقدماتها قبله وهو ايضا مذهب المصنّف ره كما يستفاد من تقريراته المسطورة في مطارح الانظار وقد مثلوا للواجب المشروط بالصّلوة والصّوم بالنّسبة الى اوقاتها وعرفوه بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بل المفهوم من كلام صاحب الفصول تسليمه ان مذهب المشهور ان الواجب قسمان

وان الفرق بين الواجب المشروط والمطلق هو ما ذكرنا لكن زعم ان ما ذهب اليه المشهور من ان الواجبات الموقتة من الواجبات المشروطة التى تكون الوجوب فيها متاخرا عن الوقت ليس على ما ينبغى وان الاضطراب الذى حصل لهم فى مقام دفع المحذور الاشكال الذى توجه عليهم من جهة وجوب بعض المقدمات الوجودية قبل وجوب ذيها انما هو من جهة محافظتهم على حصر الواجب فى القسمين بالمعنيين المذكورين وعدم تنبههم للواجب المعلق وانه مع الالتزام به يندفع الاشكال بحذافيره فان قيل كيف تنسب الى المصنف قده ان الفرق بين الواجب المشروط والمطلق عنده هو ما ذكره القوم وان الواجب قسمان مع انه ذكر ان القيود وان كانت راجعة الى الهيئة عند علماء العربية لكنها راجعة الى المادة عند التحقيق ومقتضى ذلك كون الوجوب مقدما على الشرط فى الواجبات المقيدة بالزمان بل فى غيره ذلك ايضا قلت لا دلالة لذلك على ذلك اصلا اذ ارجاع القيود الى المادة لا ينافى كون الوجوب متاخرا عن المادة التى تكون مقيدة بالقيود المفردة بل لا بد اما من الحكم بالتقارن او تاخر الوجوب عنها لان الموضوع فى القضايا العقلية علة للمحمول وفى القضايا الشرعية منطبقة عليها فكيف يعقل كونه مقدما عليها بل التحقيق لزوم كون المحمول مقارنا للموضوع بالزمان ومتاخرا عنه بالذات ومع ذلك كله فقد قال بعض المحققين من المعاصرين يمكن ان يقال ان التكاليف الموقتة والمشروطة يكون التكليف فيها فعليا منجزا بحيث يجب على المكلفين تحصيل غير ما علق عليه من مقدماته مما كان باختياره بان يكون الوقت او المشروط من قيود المادة والمأمور به لا من قيود الهيئة والامر وان كان من قيودها بحسب القواعد العربية حسب ما اراه المصنف فى الواجبات المشروطة حيث بنى ان الشرط فيها من قيود المادة وليس الواجب فيها الا نحو واحد لا نحوين المعلق والمشروط على ما يراه صاحب الفصول فيكون الواجب المشروط عنده هو المعلق عند صاحب الفصول قال ويستكشف من اطباقهم على استحقاق الجاهل المقصر فى تعلم المسائل حتى التكاليف المشروطة ان المعرفة لم يؤخذ فيها على نحو لا يجب تحصيلها فلو حصل من جهة التقصير فيها فوت لم يكن معذورا فيها نعم يلزم عدم استحقاق العقاب فيها كما افاده لو كان الواجب المشروط عند المشهور كما يراه صاحب الفصول فى قبال المعلق بانه لا يكون تكليف قبل الشرط اصلا وكان حدوثه بعد حدوثه وليد بوجيدا وذكر بعد ذلك ما لفظه ولكن عرفت ان

الوجه فى ذلك هو كون الشرط فى الواجبات المشروطة ليس شرط التكليف بل المكلف به فيكون نسبة الواجبات مطلقها ومشروطها الى المعرفة على نهج واحد فافهم واغتنم انتهى ويظهر من مجموع ما نقلنا عنه اختياره للطلب المزبور ونسبته الى المصنف والمشهور ذلك وهو غريب لكنه قدس سره رجع عن ذلك فى كفايته وجعل ما اختاره هناك خلاف ظاهر الادلة وفتاوى المشهور قال واما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا هذا وقد ذكر شيخنا المحقق قدس سره ان صاحب الفصول ذكر ان الواجبات المشروطة بالاوقات واجبات معلقة وقد عرفت مما نقلنا ايضا من كلامه انه جعل غيرها ايضا من الواجبات المعلقة وانه قد يكون الواجب معلقا بالنسبة الى امر مقدور وذكر كوب الدابة العضبية فى الحج المنذور الذى توقف فعله عليه بل جعل من الواجب المعلق فعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة بعد دخول الوقت مع كون المكلف غير متطهر وقال انه يجب بعد دخول الوقت فعل الصلوة بعد ذمن يمكن ايقاع الطهارة مع مقدماتها فيه وكيف كان فيرد مذهب صاحب الفصول ان الفعل المقيد بالارادة تارة على نحو يقتضى تحصيل قيده فى الخارج لو لم يكن موجودا واخرى على نحو لا يقتضى ذلك كالواراده على فرض وجود ذلك القيد مثلا قد يتعلق الارادة بالصلوة فى المسجد على نحو الاطلاق سواء كان المسجد موجودا فى الخارج ام لا وقد يتعلق بها على فرض وجود المسجد على الاول يقتضى تلك الارادة بناء المسجد لو لم يكن فى الخارج مقدمة لحصول الصلوة فيه وعلى الثانى لا يقتضى ذلك بل اللازم الصلوة لو فرض وجود المسجد ولا يعقل قسما اخر من الارادة خارجا عن هذين القسمين والمحصل ان القيد اما خارج عن حيز الارادة واما داخل فيه والقيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الاول قطعا لاستحالة تعلق الخطاب بما ليس تحت قدرة المكلف فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من اقسام الطلب المشروط والحاصل ان طلب الشيء على فرض تحقق شيء يقتضى ايجاد الشيء المفروض وجوده ولكن بعد العلم بتحقق الشيء يؤثر فى المكلف ويقتضى منه ان يوجد كلا من الفعل ومقدماته فى محله فقد يكون محل الفعل بعد تحقق ذلك الشيء فى الخارج وقد يكون قبله وقد يكون مقارنا له وهكذا

محل مقدماته وقد يتسع زمان اتيان المقدمة كما لو توقف اكرام زيد غدا على شيء يمكن
تحصيله في اليوم وفي الغد وتوضيح الرد على صاحب الفصول على ما يستفاد من مقرر بحث المصنف
في مطارح الانظار انه لا فرق فيما نحن فيه في نفس الامر بين ان يكون الزمان بحسب القواعد
اللغوية قيدا للفعل كما اذا قيل افعل كذا في وقت كذا او للحكم كما اذا قيل اذا جاء وقت
كذا فافعل كذا ولعل اتحاد المعنى على الوجهين ظاهر بناء على ما ذهب اليه الامامية
من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اذ الفعل يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار وجوده
الطارية عليه ووجوه اللاحقة به ومن جملة وجوهه وقوعه في زمان خاص فالطالب
اذا تصور فعل المطلوب فاما ان تكون المصلحة الداعية الى طلبه موجودة فيه على تقدير
وجوده في ذلك الزمان فقط او لا يكون كذلك بل المصلحة تحصل على تقدير حصوله مطلقا
وعلى الاول فلا بد من ان يتعلق الامر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة
بان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في زمان خاص وعلى الثاني يجب ان يتعلق
الامر بالفعل المطلق بالنسبة الى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث
يكون القيد الزماني راجعا الى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقييد الطلب
حقيقة مما لا معنى له اذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده
بالزمان ونحوه فكل ما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو في التحقيق
راجع الى نفس المادة بل التحقيق ان ذلك غير مبني على مذهب العدلية اذ على القول
بانتفاء المصلحة والمفسدة يتم ما ذكرنا فان العاقل اذا توجه الى امر وتعلق طلبه به فاما ان
يكون ذلك الامر مورد الامره وطلبه مطلقا على جميع اختلاف طواريه او على تقدير خاص
وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئا من الامور الاختيارية كما في قولك ان دخلت الدار
فافعل كذا وقد يكون من غيرها كما في الزمان وامثاله فاذا كان مقيدا بتقدير خاص راجع الى
الافعال الاختيارية فقد تكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجا عن
المكلف به بمعنى ان المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد ايضا مورد
للتكليف هذا على القول بالمصلحة واما على تقدير عدمها كما هو المفروض فالطلب متعلق بالفعل
على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا

مطلقا ويكون المطلوب شيئا خاصا فيجب تحصيل تلك الخصوصية ايضا واما اذا لم يكن
راجعا الى الامور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص
ولا يعقل فيه الوجهان كما اذا كان فعلا اختياريا فرجوع التقييد تارة الى الفعل وتارة
الى الحكم بحسب القواعد العربية لا يجعل بعد اتحاد المناط في هذه المسئلة العقلية انتهى
ما اردنا ايراده وهذا صريح في خلاف ما نسبه اليه بعض المحققين على ما سبق مع انه قد
صرح في مقام تعريف الواجب المشروط تبعا للقوم بانه ما توقف وجوبه على ما توقف عليه
وجوده فكيف يكون الواجب المشروط عنده هو المعلق عند صاحب الفصول مع ان ما ذكره
في الكتاب كالصريح في بطلان الواجب المعلق وان الواجب المشروط عنده ليس من الواجب
المعلق اذ لو كان كذلك لكان اللازم عليه ان يتشبث في دفع الاشكال به لا بدليل كون
التعلم واجبا نفسيا مع انه محل نظر بل منع عنده كما صرح به في الكتاب ولا بدليل حكم العقل
بوجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة في موارد النقض مع انه محل تامل عنده
كما يستفاد من امره بالتامل على ما سيجيء بل قد صرح فيما نقلنا عن مقرر بحثه ان القيود
انما ترجع على التحقيق الى المادة لا الى الهيئة ومع ذلك فقد صرح ببطلان الواجب المعلق
بما لا مزيد عليه فعلم منه مضافا الى ما ذكرنا ان كون القيود راجعة الى المادة لا الى الهيئة
لا يوجب كون الواجب المشروط واجبا معلقا ثم اعلم ان تسليم صحة الواجب المعلق على نحو ذكره
صاحب الفصول لا يدفع الاشكال في جميع الموارد اذ هو قدس سره لا يمنع كون بعض
الواجبات مشروطا في قبال المعلق على ما صرح به في كلامه المنقول فالحج بالنسبة الى الاستطاعة
او خروج الرفقة واجب مشروط عنده بالمعنى المصطلح وان كان واجبا معلقا بالنسبة الى عشر
ذي الحجة مثلا والاشكال الوارد في ترك التعلم بالنسبة الى جميع الواجبات المشروطة عند
المشهور على السواء سواء كان معلقا ام لا عند صاحب الفصول ولا يندفع الاشكال الا
بالنسبة الى المعلق دون المشروط فيبقى الاشكال بالنسبة الى المشروط منهما مما لا دافع له
نعم لو قيل بكون جميع الواجبات المشروطة بالوقت وغيره معلقة على ما اختاره بعض المحققين
رحمه الله على ما نقلنا يندفع الاشكال واما بملاحظة مذهب صاحب الفصول فلعل
عدم ذكر المصنف مذهب صاحب الفصول في مقام دفع الاشكال لاجل هذا المطلب او

لبطلانه من راس هذا ولا يخفى ان التعبير بقوله ومن هنا قد يلتجئ الى ما لا يأباه كلام صاحب
المدارك غير جيد لتصريحه في كلامه الذي نقلنا عنه سابقا ان العقاب على ترك التعلم لا على ترك
ذلك الواقع المجهول وهو انما يناسب كونه واجبا نفسيا لا واجبا غيريا لما ذكر في العقول من عدم
العقاب على المقدمة وما ذكره بعض المدققين في توجيه كلامه غير جيد مع انه على تقدير القول بالعقاب
على ترك الواجب الغيري فلا بد من ثبوت عقاب آخر على تركه لا على ترك الواقع المجهول وقوله
ان تكليف الغافل قبيح وتكليف بما لا يطاق قوله مضافا الى ما عرفت من الاخبار آه مثل آية النفر حيث
قال في آخرها لعلهم يحذرون وقوله تعالى فمقدم التجرو قوله من اتجر بغير علم ارتطم في الربا ثم ارتطم
على ما هو بالي وغير ذلك من الاخبار مثل قوله تعالى الا سألوا الا يمموه وقوله تعالى هلا تعلمت
حتى تعمل وهذه الاخبار مما اشار الى بعضها في الوجه الثاني وبعضها في الوجه الثالث قوله ويمكن
ان يلتزم باستحقاق العقاب يعني يمكن الالتزام بحكم العقل بوجوب التعلم بحيث يكون معاقبا على
ترك التكاليف سواء كانت مطلقة او مشروطة بواسطة تركه والكاشف عن ذلك استقرار بناء
العقلاء في مثال الطومار للتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين
المطلقة والمشروطة على تقدير ترك النظر فيه قوله فتامل وجه التامل نظرية هذا المطلب عنده
وكونه قابلا للنقض والابرام كما ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية لكن يستفاد مما ذكره في مطارح
الانظار استقامة هذا المطلب عنده وجزمه بحكم العقل المزبور وانه ليس محلا للنظر والتأمل
ويمكن ان يكون وجه التأمل في خصوص هذه المسئلة وان تسلم حكم العقل في غيرها مثل وجوب
الغسل في الليل مع انه شرط للصوم الواقع في النهار ووجوب نية الصوم في الليل وحرمة اتلاف
الماء على المحدث بالحدث الاصغر او الاكبر قبل الوقت فيما علم بعدم التمكن منه بعده بان يقال لا نسلم حكم
العقل بوجوب التعلم بالنسبة الى الواجبات المشروطة بغير الزمان التي لم يحصل شرطها بعد كالحج موسعا
لا مضيقا فاذا كان ملتفتا في برهة من الزمان بوجوب تعلم مسائله مثلا ثم حصل له الغفلة الى ان حصل له
الاستطاعة وفات عنه الحج بسبب غفلته مع فرض عدم تقصيره فيها فلا جزم بحكم العقل في مثل الفرض المزبور
بكونه معاقبا وليس هو اعلى من الواجبات المطلقة الموسعة اذا غفل بعد الالتفات عنها في اول الوقت مثلا وفات عن المكلف ولم
يقل احد بكونه معاقبا من جهة فوت الواقع عنه هنا فتامل والله العالم باحكامه وامنائه الكرام قوله تارة في المعاملات والمراد بالمعاملة
ما لا يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كانت من المعاملة بالمعنى الاخص ام لا كغسل الثوب والعبادة بخلافها

قوله فحكمه كما ذكرنا الاولى ان يقول فهو كما ذكرنا بارجاع الضمير الى الحكم وارجاع الضمير الى نسج
لحم الذبيحة المذكور سابقا لا يصلح لاصلاح العبارة قوله من بعض مشايخنا المعاصرين هو الفاضل
النراقي قدس سره في المناهج قوله من البديهيات اي الواضحات ليجتمع مع قوله انعقد
عليها الاجماع بل الضرورة قوله اما غافل وقاطع بكون ما اتى به مطابقا للواقع ليجتمع مع قوله
يتعبد باعتقاده قوله يتعبد باعتقاده لعل هذا الكلام مبني على كون القطع حجة شرعية ويمكن
ان يكون المعنى يعمل باعتقاده والظاهر هو الاول بملاحظة قوله كتعبد المجتهد آه قوله وقد
قدم حكمه في باب رجوع المجتهد وان الحق فيه التفصيل في النقض بالمعنى الثالث الذي
هو محل النزاع فيما اوضحه من المعاملة اذا كان مختصا بمعين او معينين كالعقود والايقاعات
فلا بد من البناء وترتيب الاثر السابق في الزمان اللاحق فاذا اوقع عقدا بالفارسية
باعتقاد ترتب الاثر عليه ثم قلد من يقول بفساده فيرتب عليه اثر الصحة في اللاحق
ايضا ولا يحتاج الى تجديد العقد بالعربي واذا لم يكن كذلك فالحكم فيه النقض فاذا غسل
ثوبا نجسا بالماء مرة مع الاعتقاد بعدم كونه مطهرا فيبني على نجاسته ما دام على الاعتقاد
المذكور فاذا انتبه وقلد مجتهدا يقول بكفاية الغسل مرة فيحكم بطهارة الثوب المذكور بعد
التقليد وسيجيء نقل عبارته ان شاء الله تعالى قوله فالاول يترتب عليه الاثر آه يعني من اول
الامر وكذا قوله لا يترتب عليه مع المخالفة سواء فيهما الاقسام الثلثة قوله اذ المفروض
انه ثبت من الشارع آه يمكن ان يكون تعليلا لترتب الاثر مع الموافقة فقط ويمكن ان
يكون تعليلا لعدم ترتب الاثر مع المخالفة فقط على بعد ويمكن ان يكون تعليلا لكلتا
الفقرتين وتقرير الاول ان يقال بان وجه ترتب الاثر مع الموافقة هو ان المفروض
انه ثبت من الشارع ان فري ودجي الذبيحة مثلا سبب لحلية اكل لحمها بالطريق
القطعي وليس المكلف قاطعا بخلاف ذلك حتى يعمل بقطعه من جهة كون حجية القطع
قهرية ولحكم العقل بها او لحكم الشرع بها ولعل الاخير هو الظاهر من كلامه لقوله يتعبد
بخلافه كما اشرنا اليه سابقا ايضا ومقصوده ان المفروض في هذا المقام ليس كالمفروض
في السابق الذي قد ذكر فيه انه ما دام القطع موجودا يتعبد به لكونه حجة له واذا قلد
مجتهدا بعد التنبه يقول بخلاف ما قطع به يكون كتبدل راي المجتهد الذي يكون الحق

فيه التفصيل وجه الفرق انه لم يكن له حجة شرعية يكون عمله مستندا اليه وانما صدر منه
ما صدر بمحض الاحتمال او بالظن الذى ما قام عليه دليل ولا دليل على ان ترتب الاثر مع الموافقة
في امثال ما اوقعه من المعاملة موقوف على كون الشخص عالما ومعتقدا بترتب الاثر عليه
باجتهاد او تقليد حين ايقاع المعاملة لان سبب المعاملة المزبورة واقعيته تكون لا بشرط
من حيث العلم والجهل مثل الحكم التكليفي بل لا يعقل فيها تقييدها بالعلم للزوم الدور كما يلزم
هناك كما هو واضح ولا يقدح كونه محتملا لعدم ترتب الاثر المذكور عليها او ظانا به ووجه عدم
القدح انه كان مأمورا بالسؤال فاذا لم يسئل فهو مقصر وليس ظنه ناشيا من حجة شرعية
فاذا لم يكن حجة شرعية فكيف يكون قادحا لترتب الاثر مع الموافقة من اول الامر واما عدم قدح
الاحتمال فواضح لانه لا يمكن ان يكون حجة شرعية وانما لم يذكر الظن بالوفاق مع انه من افراد
المفروض لوضوح ان الظن بالوفاق لا يمكن كونه قادحا وعلى هذا يكون قوله لانه مأمور بالفحص
والسؤال قيد للنفى كما هو الظاهر لا للمنفى فيكون المقام مثل ما اذا اعتقد حلية الخمر يعنى
ظنها بظن غير معتبر مع احتمال كونها محرمة يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه مأمور بالسؤال
فيكون مقصرا فلا يكون ظنه حجة فلا يكون قادحا في الحكم بتحريم الخمر عليه وترتيب اثاره على
شربها وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من كون القيد السابق قيد للنفى لا للمنفى ويحتمل ان يكون
قوله لانه مأمور بالفحص والسؤال قيدا للمنفى كما قيل لا للنفى بان يقال ان احتمال الخلاف
حين ايقاع المعاملة او الظن به حينئذ قادح لترتب الاثر مع الموافقة من جهة انه كان مأمورا
بالسؤال والفحص فاذا لم يتفحص ولم يسئل كان مقصرا فيكون ما اوقعه من المعاملة وجوده
كعدمه فلا بد من الحكم بعدم ترتب الاثر عليها اصلا ووجه عدم القدح ان وجوب الفحص
والسؤال كان غيريا والغرض منها الوصول الى الواقع ومع الوصول اليه لا بد من ترتيب الاثر
مطلقا وهذا المعنى مع انه تكلف مناف للتنظير بقوله كما ان من اعتقد حلية الخمر آه كما لا يخفى
لمن لاحظ العبارة برمتها وتقرير الثانى ان يقال ان وجه عدم ترتب الاثر مع المخالفة بان
يكون فرق الوجهين مثلا غير موجب للحلية بل للحرمة مخالفة للحكم القطعى الصادر من الشارع
كما هو المفروض ولا دليل في الحكم بعدم كونه سببا للحلية على التقييد بالعلم والاعتقاد لعدم
كونه كذلك لما قررنا في الاول من عدم مدخلية العلم والجهل في مثل ذلك والفرق حاصل

بين كونه محتملا للخلاف او ظانا به في المقام ولو بين الجاهل المركب في الفرض السابق حيث جعل
الاول من قبيل تبدل راى المجتهد مع كشف الخلاف من جهة نقض الاثار في المستقبل دون
الماضى والثانى من قبيل ما لا يترتب عليه اثر اصلا مع المخالفة وجه الفرق كونه متعبدا بقطعه
في الاول المستلزم لصحة عمله الى حين انكشاف الخلاف بخلاف الثانى لكونه مأمورا بالفحص
والسؤال فيكون مقصرا فلا يكون ظنه حجة فضلا عن الاحتمال فلا بد من الحكم بعدم ترتب اثر
لعمله من اول الامر وفيه مع ان لنا ان نفرض كون الجاهل المركب المذكور مقصرا ايضا ان
ما ذكر من الفرق لا يصير منشأ لما ذكر بل الحق عدم ترتب الاثر على المعاملة فيهما من اول
الامر مع كشف المخالفة كما لا يخفى ومن تقرير الوجهين يظهر جواز كون قوله اذ المفروض الى
اخر العبارة تعليلا لكلتا الفقرتين ايضا ولعل الظاهر هو الاحتمال الاول فتدبر جيدا والله
العالم قوله بل وجود المعاملة كعدمها العلم من جهة ان الاصل الفساد بل لا يتم دليله الا بذلك
قوله فالتحقيق فيه التفصيل بما مر آه قد ذكر في باب تبدل الرأى للنقض معانى ثلثة قال ان نقض
فتوى المجتهد بالفتوى الثانية في الزمان الثانى بمعنى ابطالها راسا وعدم كونها حكم الله فيما
مضى وجعلها لاغية بالمرة لا خلاف في عدم جوازه بل الاجماع والضرورة عليه ونقضها بمعنى
ابطال المتقدمة في الزمان الثانى بان لا يعمل بالاولى فيه ويبنى اعماله المستجدة على الثانية
لا خلاف في جوازه بل وجوبه بل هو ضرورى ونقضها بمعنى ابطال الاثار المترتبة على عمل صادر
في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا بفتواه الاولى مثل ان ينكح بفتواه الاولى باكرة بغير اذن
الولى يظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في الزمان الاول
كان صحيحا مستتبعا للاثار وبعد تجدد الرأى لا يجوز الحكم ببطلانه في الزمان الاول وليس
موجودا في الزمان الثانى حتى يصير موردا للفتوى الثانية ويدل على بقائه الاستصحاب ايضا
الى ان قال هذا كله فيما كان تأثيره بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين كالعقد وغيره واما
ما ليس كذلك كغسل الثوب من البول مرة فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء
به مرة ونجاسته لكل من لا يرى الاكتفاء به فليس كذلك فيقال ان من يرى غسل المرة غير كاف
اذا غسل الثوب مرة يكون الثوب نجسا عنده واذا تبدل رايه يكون الثوب المغسول طاهرا الى
اخر ما ذكره وقد ظهر من كلامه المنقول ان محل النزاع هو النقض بالمعنى الثالث وهو في باب تبدل

الرّأى ابطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزّمان الاوّل بفتوى الاولى مثل ان ينكح
بفتويه الاولى باكرة بغير اذن الولى وكان رأيه في ذلك الزّمان صحة النكاح المزبور ثم تبدّل
رأيه بالبطلان وانه يلبني بعد تبدل الرّاى ايضا بصحة النكاح المزبور بمعنى عدم الاحتياج
الى تجديد العقد بعد التبدّل وان كان لا يجوز له بعد التبدّل انشاء نكاح جديد باكرة اخرى
بغير اذن الولى ولكن بالنسبة الى النكاح السّابق الّذى صدر منه فى حال كون رايه على الصّحة في
النكاح الكذائى لا بدّ من ترتب الاثر عليه مطلقا حتى بعد تبدّل الرّاى فيكون الحكم عدم الابطال
فى مثل ما ذكر واما بالنّسبة الى مثل الطّهارة والنّجاسة وغيرهما مما لا يختص اثره بمعين او معينين
فاذا غسل ثوبه بالبول مرة مثلا وكان رأيه في ذلك الزّمان النجاسة ثم تبدل رأيه الى الطّهارة
فانّه لا يبنى على النجاسة التى كان رأيه فى زمان الغسل عليها بل يبنى على الطّهارة بعد تبدّل
الراى فيكون الحكم النقض والابطال في مثل ما ذكر واما في المقام فان لوحظ ان الحق عدم ترتب
الاثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد وان الاصل الفساد فاذا قلّد من يقول بصحة النّكاح المزبور
فلا يجوز الحكم بصحته لما ذكره من استصحاب عدم الصّحة واصل الفساد وغير ذلك فيكون الحكم عدم
النقض وعدم ابطال الفساد الثابت فى السّابق في مثل ما ذكر واما فيما لا يختصّ كما اذا غسل ثوبه
مرة ثم قلد من يقول بكفايته في الطّهارة فانه يحكم بالطّهارة وان كان حكمه السّابق البناء على النجاسة
لما ذكره قدّس سره من الدّليل فيكون الحكم في مثله النقض وابطال الفساد الثابت في السّابق
فيكون التفصيل الثابت فى المقام بعينه هو التفصيل الثابت فى باب تبدّل الرّاى وان لوحظ
انه اذا ظن بصحة النكاح المزبور واوقعه بقصد هاو رتب اثر الصّحة عليه ما دام باقيا على عدم
التقليد وكذلك اذا غسل ثوبه مرّة من البول بظن كفايته في الطّهارة ورتب اثر الطهارة على
الغسل المزبور ثم قلد من يقول بصحة النّكاح المزبور وحصول الطّهارة بالغسل المزبور فاذا
قيل بعدم جواز الحكم بالصّحة في مثل النكاح المزبور وبالحكم بالطّهارة بعد التقليد بالغسل المزبور
كما قرره قدّس سره يكون الحكم في المقام النقض فيما يختص وعدم النقض فيما لا يختصّ فلا يكون
في المقام بعينه هو التفصيل الثابت فى باب تبدّل الرّاى بل عكسه فليتنبه لذلك قوله كاجازة
المالك بان يكون الدّخول في التقليد كاشفا عن الصّحة من حين المعاملة فيحكم من جهة ذلك
بسببية العقد متصلا بصدوره للاثر وفيه ما سيجئ من ان الدّخول في التقليد مثلها فى ذلك

قوله والاصل الفساد ان كان مقصود الفاضل المذكور قدّس سره ارجاع المقلّد المزبور الى
اصل الفساد في حال التقليد وقبله ففيه ان اصل الفساد اصل حكمى لا يجوز رجوع المجتهد اليه الا
بعد الفحص والبحث واما المقلّد فلا يجوز رجوعه اليه اصلا لعدم قدرته على الفحص والبحث ومع
الغض عن ذلك فلا يخفى ان عموم اوفوا بالعقود واحلّ الله البيع وغير ذلك حاكم على الاصل
المزبور فلا بدّ له من الحكم بصحّة المعاملة من جهة الادلّة المزبورة لو فرض عدم التوقف على البحث
مطلقا في الشبهات الحكمية في الاصول اللفظية والعملية كليتهما فان قلت ان الرجوع الى اصل الفساد
لا يحتاج الى الفحص لكونه من قبيل الرّجوع الى اصل الاحتياط الّذى لا يتوقف على ذلك كما سلف بخلاف
الاصول اللفظية قلت كيف يكون اصل الفساد من قبيل اصل الاحتياط الغير للتوقف على الفحص
مع دوران الامر كثيرا بين المحذورين في حقوق النّاس كما لا يخفى وان كان مقصوده رجوع المجتهد
عند الشكّ في حكم الشخص الّذى لم يقلّد في زمان ايقاع المعاملة ثم قلّد الى اصل الفساد
فيفتى بالفساد عند ارجاع الامر اليه والسؤال عنه في حكم الواقعة ففيه ان المتعيّن الرّجوع الى
الاصول اللفظيّة عليه الحاكمة بالصّحة قوله مع ان عدم ترتب الاثر كان ثابتا آه ان اراد بالاستصحاب
استصحاب عدم ترتب الاثر الثابت واقعا فهو بهذا المعنى عين اصل الفساد وليس اصلا
اخر لان اصل الفساد بمعنى استصحاب عدم ترتب الاثر وان اراد استصحاب عدم ترتب الاثر
الثابت سابقا من جهة اصل الفساد فهو مبنى على جواز استصحاب الاحكام الظاهرية الثابتة
بالاصول مع ان هنا مانع عن جريانه لانه مع الشكّ في الفساد يجرى اصل الفساد سواء كان
قبل التقليد او بعده ولا يحتاج الى استصحابه ولعله اراد باصل الفساد اوّلا هو ما ثبت
من جهة ان عدم الدليل دليل على العدم وبالثانى هو الّذى تكون مبنيا على الاستصحاب
قوله واذا تاملت فيما ذكر عرفت مواقع النظر في كلامه مواقع النظر في كلامه مما نقله عنه
ومما نقلناه عنه كثيرة قد اشار المصنف الى جملة منها ان كلامه مصرح بان السببيّة وغيرها
من الاحكام الوضعيّة مجعولة والحق خلافه وسيأتى تحقيقه في باب الاستصحاب مستوفى
ومنها انه يستفاد من كلامه من جهة قوله يستبعد ان القطع مجعول شرعا او عقلا والحق خلافه
وان وجوب العمل به منجعل لا مجعول وبعبارة اخرى ان حجيته ضرورية ثبتت قهرا له لا انها
جاء من الخارج من عقل او شرع ومنها ان ما ذكره فى باب تبدّل الرّاى من عدم جواز النقض

بالمعنى الثالث فاذا عقد امراة بالفارسية بزعم جوازه او نكح باكرة بغير اذن الولى كذلك ثم
تبدل رايه بعدم الجواز فلا يجوز له النقض فيحل له الاستمتاع بها بعد التبدل ولا يلزم عليه
تجديد العقد بالعربية في الاول ومقرونا باذن الولى في الثاني ليس له وجه محصل بعد
ملاحظة ان ما استند اليه من الامارات ناظر الى الواقع الذى ليس فيه تقييد باحد الازمنة
اصلا ومقتضاه كون الحكم كذلك في جميع الازمنة اذ مقتضى حجية الامارات ترتيب جميع
اثار الواقع على مؤداها وما ذكره فيما لم ينقل في كلامه مستند اليه من استصحاب استباع
الاثار واستصحاب الزوجية فيه ان الاستصحاب لا يجرى مع الدليل على خلافه مضافا الى
ان السيد عميد الدين قد ادعى الاجماع على تحريم زوجته اذا عقدها باكرة بغير اذن الولى
ثم تجدد رايه بالبطلان على ما حكى ومنها ان ما ذكره في باب التبدل من وجوب عدم نقض
الاثار السابقة والبناء على صحة ما فعله من الاعمال غير صحيح لان الامارة كما ذكرنا ناظرة الى الواقع
فمقتضى الامارة الثانية الحكم ببطلان ما ادى اليه الامارة السابقة وكون حكم الله في الواقع
هو ما ادى اليه الامارة الثانية فلا بد من الاعادة والقضاء وغيرهما الا اذا قام هناك اجماع
او دليل اخر يوجب عدم النقض في بعض الموارد الخاصة وما ذكره من الاجماع والضرورة على
عدم النقض بطريق الاطلاق غير مسلم كيف وقد جعل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد من لوازم
التخطئة عدم الاجزاء ومنها ان ما ذكره في باب التبدل وفي المقام من جعل الزوجية وامثالها
من قبيل ما يختص بالمعين والمعينين غير صحيح لان الحكم يتعلق بالثالث والرابع وهلم جرا ايضا من
جهة حرمة العقد عليها ووجوب الانفاق عليها وغير ذلك على ما اشار اليه المصنف ره ومنها
انه على تقدير كون الزوجية وامثالها من قبيل ما يختص وغيرها من قبيل غيره ما الدليل على الفرق
بينهما حكما حيث حكم في باب التبدل بالبقاء على التقدير الاول وعدمه على الثاني وما ذكره
وجها للبقاء في الاول من الاستصحاب مع انه لا يجرى مع الدليل على خلافه كما ذكرنا فيه ان
الاستصحاب يجرى في الثاني ايضا فلم فرق بين شيئين لا فرق بينهما ومنها انه يستفاد من
كلامه الفرق بين الغافل عن احتمال المخالفة المعتقد بالمطابقة مع انكشاف موافقته لراى
مجتهده بعد التنبه وبين القسم الثالث مع كون راى مجتهده الصحة بعد التقليد وانه يحكم بترتب
الاثر على عمله من اول الامر مطلقا على الاول والرجوع الى التفصيل في القسم الثالث مع انه لو بنى

على التحقيق للزم الحكم بترتب الاثر من اول الامر مطلقا ولو بنى على عدمه لكان اللازم الرجوع
الى التفصيل الذى ذكره في القسم الثالث في الاول ايضا لاشتراك الدليل الذى ذكره للفرق
بين ما يختص وغيره نعم اصل الفساد لا يجرى في الاول لمكان قطعه ومنها انه جعل حكم الغافل
المعتقد للمطابقة مع انكشاف مخالفة عمله لراى مجتهده بعد التنبه كمسئلة تبدل راى المجتهد
مع انه يمكن الفرق بينهما وان قلنا بان الحق في مسئلة التبدل التفصيل اذ المجتهد لما عمل في السابق
بالدليل الظنى وامتثل الامر الظاهرى الشرعى فيمكن القول بعدم نقضه بالمعنى الاول وبالمعنى
الثالث ويلتزم بعكسه بتجديد العقد مثلا وعدم الاعادة والقضاء وغير ذلك اما مطلقا
او على التفصيل الذى اختاره في باب التبدل وهذا بخلاف الغافل المذكور فانه لم يعمل
بالامر الشرعى الكاشف عن البدل عند المخالفة بل بالامر الخيالى مع كونه مقصرا في الاكثر
فلا معنى لعدم نقضه ولو في الجملة ولذا فرق جماعة في باب الاجزاء بين الامر الشرعى الظاهرى
وبين الامر المذكور الذى سماه بعضهم بالعقلى وبعضهم بالخيالى بالاجزاء في الاول دون
الثاني فتامل ومنها انه فرق بين الغافل المعتقد بالموافقة مع انكشاف مخالفته لراى مجتهده
بعد التنبه وبين القسم الثاني مع انكشاف مخالفته للحكم القطعى الصادر من الشارع حيث جعل
الاول من قبيل تبدل راى المجتهد الذى حكم بعدم النقض فيه على التفصيل والثاني من
قبيل ما لم يترتب عليه اثر اصلا مع انه ينبغى عدم الفرق بينهما اذ عمله في السابق على الاول
لم يكن مامورا به بالامر الشرعى او العقلى وانما كان خياليا مثل عمله في الثاني حيث كان خياليا
لم يدل دليل على اعتباره كما هو المفروض ومنها انه فرق بين القسم الثاني والقسم الثالث في
صورة المطابقة فحكم في القسم الثاني بترتب الاثر عليه من اول الامر وفي الثالث بالتفصيل
مع انه ينبغى على مذهبه الرجوع الى التفصيل في القسمين لاشتراك الدليل وهو عدم اعتبار
السبب المنفصل ومنها انه لم يذكر في القسم الثاني اصل الفساد قبل انكشاف الموافقة
او المخالفة بل المستفاد من كلامه انه يحكم بالصحة من اول الامر وذكر في القسم الثالث انه
يحكم بعدم ترتب الاثر ما دام باقيا على عدم التقليد مع عدم الفرق بين القسمين لان
اصل الفساد يجرى في كليهما مع عدم السؤال وعدم الرجوع وما ذكره في بيان الفرق
من قوله اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى اه غير فارق كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره في

مقام الفرق بين ما يختص وبين ما لا يختص من ان السبب منفصل في الاول ومذهب
المجتهد كون العقد مثلا سببا من حين حصوله والسببية المنفصلة لا دليل عليها فيه ان
مفاد التقليد كون الحكم ذلك من اول الامر لان راى مجتهده ذلك على ما اشرنا سابقا فيكون
السبب في كليهما متصلا مع انه لو كان منفصلا فيما يختص كان كذلك في غيره فلم فرق بينهما و
منها عدم صحة الرجوع الى اصل الفساد لان الاصل لا يجري مع الدليل وقد ذكرنا وجود الدليل
من جهة ان مقتضى الامارات النظر الى الواقع اللابشرط الذي ليس فيه تقييد بزمان من
الازمنة ومنها عدم جواز الرجوع الى الاستصحاب بوجهين الاول عدم جريانه مع الدليل
وهو التقليد بتقريب ما سبق الثاني انه اما ان يراد به استصحاب عدم ترتب الاثر الواقعي
فيكفي فيه اصل الفساد وان اراد استصحاب الفساد الظاهري فهو غير مشكوك ومنها ان
ما يستفاد من كلامه من كون اصل الفساد اصلا على حدة غير الاصول الاربعة المعروفة
داخلا في اصل العدم او عدم الدليل مضعف في محله اذ قد قرر فيه انه ليس لنا في الشبهات
الحكمية غير الاصول الاربعة المعروفة وقد فصّلنا الكلام في ذلك في اول الكتاب قوله خلافا
لجماعة آه وقد فصل في هداية المسترشدين بين ما اذا كان الانكشاف بطريق قطعي فيحكم بنقض
الاثار وبين ما اذا كان بالظن الاجتهادي فلا يحكم به وفيه انه لا فرق بين الظن والقطع بعد
كونهما متساويين في نظرهما الى الواقع اللابشرط الذي ليس فيه تقييد بزمان حال او استقبال
او ماض وكون الراى السابق ملغى من جهة قيام الدليل على خلافه في الان اللاحق و
الترجيح بلا مرجح لا يلزم بعد كون المناط هو الراى الثاني الذي مقتضاه بطلان ما ادى
اليه الامارة في الزمان الاول قوله اذا كان مبنيا على الدوام والاستمرار آه لا فرق بين ما اذا
كان مبنيا على الدوام والاستمرار وبين ما لم يكن بعد ما ذكرنا من ان مقتضى الامارة الثانية
خلاف الحكم السابق وانه لا بد من العمل بمقتضى ما انكشف له من الامارة الثانية من اول
الامر مع ان الدوام ليس منضبطا فلعل الدوام في العبادات اكثر مع انه يلزم الفرق بين
الزوجية الدائمة والمنقطعة والملكية الدائمة والموقتة على المذهب المذكور مع ان كثيرا
من البيوع مثلا ليست مبنيا على الدوام كما هو المشاهد في حال التجار وامثالهم حين انهم
يبيعون ما يشترون بلا تخلل مدة كثيرة قوله وفيه ان قصد الانشاء آه وقد رد التوهم

المذكور في القوانين ايضا بمثل ما ذكره المصنف ره فراجع قوله بانيا على الاقتصار عليه لا بانيا
على السؤال والفحص بعد الفراغ قوله لان الشاك في كون المأتي به آه والفرق بينه وبين
العامل بالبرائة بعد الفحص مع ان اصل البرائة لا يعين ماهيات العبادات فيبقى الشك معه
ايضا ان العامل بالبرائة معذور وله ان يلقي احتمال جزئية السورة ولا يعتني به بخلاف الجاهل
فانه ليس بمعذور ولا يخفى ان قصد التقرب في الاول انما هو بملاحظة الامر الظاهري و
هذا مبني على كون الامر الظاهري مقربا قوله فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع يعني
مطلقا سواء قصر في تحصيل العلم بان كان مترددا او شاكا في اول الامر فلم يتفحص حتى حصل
له الغفلة او الاعتقاد بعدم وجوب السورة مثلا من جهة قول الابوين او غيرهما او لم
يقصر بان كان غافلا او معتقدا من اول الامر بل قيل ان الامر في الاعتقاديات ايضا كذلك
وانه يكفي ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب وان كان تقليدا كما يفهم من كلام المحقق
نصير الدين قدس سره قوله لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح آه يعني ادلة رجوع المقلد الى
المجتهد انما هي لبيان معذورية العامل بالتقليد وسقوط العقاب وعدم وجوب القضاء
والاعادة مع عدم انكشاف الخلاف بل مع انكشافه ايضا فيما اذا ثبت دليل على الاجزاء فيه كما
قرر في موضعه لا الاجزاء مطلقا اذ ليس هو مذهبه او انه مبني على مذهب الغير قوله
لا لبيان اشتراط الواقع بها يعني ليس التكليف الواقعي مقيدا بالطريق لا في مرتبة الواقع
ولا في مرتبة الفعلية اما الاول فلزوم الدور كما ذكر مرارا واما الثاني فلما ذكره قدس سره في
رد الشيخين المحققين صاحب هداية المسترشدين وصاحب الفصول في باب دليل الانسداد
وغيره مشبعا ويشير اليه عنقريب ايضا قوله ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم آه هنا صور
اربع مطابقة الواقع والطريق في الحكم الالزامي مطابقتهما في غيره وكون الواقع حكما الزاميا و
الطريق دالا على عدمه وبالعكس ولا اشكال في الاوليين وانما تظهر ثمرة الخلاف في الاخيرتين
قوله فيعاقب في الصورتين في الصورة الاولى لمخالفة الواقع وفي الصورة الثانية لمخالفة الطريق
قوله فلا عقاب في الصورتين اما في الصورة الاولى فلموافقة الطريق الدال على الاباحة واما
في الصورة الثانية فلموافقة الواقع الذي هو الاباحة قوله وليس التكليف بالطرق الظاهرية
الا لمن عثر عليها ليس التكليف بالطرق الظاهرية مقيدا بالعثور عليها لان التكليف بالطرق

الظاهرية كالتكليف الواقعي لا يمكن ان يكون مقيدا بالعلم للزوم الدور وسيشير الى عدم التقييد عنقريب فلا بد من حمل العبارة على الفرق بين الواقعي والظاهري وان موافقة الواقع موجبة للامتثال بخلاف موافقة الطريق فانها بمجردها ليست كذلك بل لا بد فيه من الاستناد لان الامر الظاهري انما تعلق بهذا الموضوع فالمقصود انه لا يصدق العمل بالحكم الظاهري الا بعد الاطلاع عليه والاستناد اليه بخلاف العمل بالحكم الواقعي فانه لا يلزم في صدقه الاستناد فانه يصدق بمجرد الموافقة الاتفاقية فتدبر قوله ومن ان الواقع لما كان في علم الله آه ليس البحث منحصرا بصورة الانسداد الذي لا يمكن فيها الوصول الى الواقع بل المورد اعم من صورة الانسداد والانفتاح كليهما ثم لا يخفى انه في مورد الانسداد ايضا يمكن الوصول الى الواقع بالاحتياط فالمقصود انه لا يمكن الوصول اليه تفصيلا او ان الكلام بعد فرض بطلان الاحتياط وحجية الظن ومع هذا لا تخلو العبارة عن شيء قوله ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق آه تعليل للوجه الثالث وهو ان مخالفة واحد من الواقع او الطريق كافية في استحقاق العقاب قوله اما اذا كان التكليف ثابتا آه يعني يكون الحكم الثابت في الواقع الزاميا مع كون مؤدى الطريق هو الاباحة مثلا قوله واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي يعني يكون الحكم الثابت في الواقع غير الزامي ويكون مؤدى الطريق هو الحكم الالزامي قوله فلانه قد ترك موافقته آه هذا بناء على ان مخالفة الحكم الظاهري موجب للعقاب قوله فان ادلة وجوب الرجوع آه لما ذكرنا من لزوم الدور قوله لعدم القدرة آه يعني تفصيلا مع عدم دليل على وجوب الاحتياط كما سلف قوله لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري يعني ان من اطلع على الطريق الذي مؤداه تكليف الزامي حرم عليه عدم العمل به من جهة ان ترك العمل به تجر والتجري حرام عند البعض فاذا كان تركه تجريا حراما فلا بد من الحكم بوجوب العمل به لمن اطلع عليه ففي العبارة ادنى مسامحة قوله فالمكلف به فعلا آه يعني اذا كان في الواقع وجوب او تحريم وكان الطريق على طبقه فيعاقب على تركه في الاول وفعله في الثالث سواء قيل بكون العقاب على مخالفة الواقع او على مخالفة الطريق او على مخالفة كليهما واذا لم يكن تكليف الزامي في الواقع فلا مؤاخذة على التحقيق سواء كان الطريق دالا على الالزام ام لا اذ المفروض عدم اطلاعه عليه او لانه لا يوجب المؤاخذة عليه وان اطلع عليه بعد فرض كونه مخالفا للواقع اذ الامر به غيري لا يوجب

العقاب كما سيأتي في دليل المختار نعم اذا اطلع على الطريق الدال على الالزام يجب العمل به في الظاهر لفرض عدم العلم بمخالفته فيكون ترك العمل به تجريا فاذا لم يطلع عليه فلا تجري ايضا من اجل مخالفة الطريق هذا ولكن مقتضى الدليل الذي ذكره المستدل عدم العقاب في الصورة الاولى ايضا لعدم التكليف بالواقع لعدم القدرة ولا بالطريق لعدم العثور عليه فتدبر قوله فاذا لم يكن وجوب ولا تحريم آه يعني في الواقع سواء كان الطريق دالا على الالزام ام لا كما ذكرناه عنقريب قوله فلا تجري ايضا اي لا تجري بالنسبة الى مخالفة الطريق والا فالتجري ثابت في جميع الصور المزبورة لان المفروض عدم العذر في الغاء احتمال الحرمة في الواقع وتقصيره في ترك الفحص او لا تجري اصلا على مذهب القائل المزبور قوله لعدم التمكن من الوصول الى الواقع يعني تفصيلا كما سبق قوله وان احتمل التكليف وتردد فيه يعني اذا فحص وبحث عن الدليل المثبت للحكم الالزامي الواقعي وعجز عن ادراكه فيحكم العقل والنقل ببرائة ذمته عن التكليف في مرحلة الظاهر والمفروض في المقام تقصيره في الفحص فاذا كان الحكم الالزامي ثابتا في الواقع مع ثبوت التقصير للمكلف فلا مانع من عقابه ولا مقتضي لسقوطه لان المقتضي له اما العثور على الطريق الشرعي الذي يكون نافيا للتكليف واما الاصل العملي الذي يكون نافيا للعقاب مع عدم البيان سواء كان من باب العقل او من باب النقل والمفروض عدم العثور على الاول وعدم جريان الثاني لانه مشروط بالفحص والمفروض عدمه قوله فهو في الحقيقة نوع من التجري هذا وجه آخر غير السابق للحكم بالمعصية الظاهرية من جهة كون مفاد الطريق الظن بالواقع فاذا كان مفاده الالزام فيظن بكون الواقع كذلك فعدم العمل بالطريق يلازم عدم العمل بالواقع ظنا فيحكم بالمعصية بحسب الظاهر فاذا انكشف مخالفة الطريق للواقع فلا معصية اصلا بناء على الوجه السابق واما بناء على التجري وكونه معصية كما هو مذهب جماعة وان توقف المصنف فيه في اول الكتاب فيحكم بالمعصية الواقعية لا الظاهرية سواء انكشف مخالفة الطريق للواقع ام لم ينكشف ومن هذا يعلم ان في العبارة مسامحة ايضا قوله وهذا المعنى مفقود آه يعني وجوب العمل مفقود مع عدم الاطلاع وليس المراد ان التجري مفقود مع عدم الاطلاع اذ قد اشرنا الى ان التجري حاصل في جميع الصور المفروضة

[illegible]

من جهة عدم الفحص قوله فاذا رجع وصادف الواقع وجب آه يعني اذا رجع المقلّد الى المفتي وكان راى المفتي مطابقا للواقع بان كان كلاهما واجبين مثلا وجب ترتب اثار الوجوب الواقعي على ما افتى به بلا شرط عدم انكشاف الخلاف لعدم معقوليته على الفرض المزبور قوله وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه آه يعني اذا لم يصادف راى المفتي للواقع بان كان الواقع هو الاباحة وكان راى المفتي هو الوجوب مثلا لم يكن الرجوع اليه واجبا في الواقع ولم يترتب عليه اثار الوجوب الواقعي مطلقا وبلا شرط بل يترتب عليه اثار الوجوب الواقعي ظاهرا لكن بشرط عدم انكشاف الخلاف اذ بعد انكشاف الخلاف يحكم بان ما رتبه من اثار الوجوب كان في غير محله من جهة ان الامر بالطريق كان غيريا ولاجل الايصال الى الواقع فاذا علم بمخالفته له لا يترتب عليه شيء قوله فانه يثبت واقعا من باب التجري يعني ترتيب جميع اثار الوجوب مشروطة بعدم انكشاف الخلاف الا اثر العقاب على الترك الثابت من باب التجري بناء على كونه موجبا للعقاب فانه ليس مشروطا بعدم كشف الخلاف بل هو ثابت مطلقا على القول بكونه كذلك قوله نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية آه يعني لو اخترنا مذهب صاحب الفصول واخيه قدس سرهما من ان المكلف به الفعلي هو مؤدى الطريق وان الواقع بما هو واقع ليس مكلفا به لزم من ذلك انقلاب التكليف بمؤديات الطرق وكان الاوجه هو الاحتمال الثاني وهو ان العقاب انما يكون بمخالفة الطريق فيعاقب في صورة العكس دون الاصل هذا ولكن فيه نظر اذ مذهبهما كون فعلية الواقع وتنجزه مشروطا بالطريق لو وجد واطلع عليه فهما لا يجعلان الطريق في عرض الواقع ولا يلتزمان بعدم وجود الواقع مع كون الطريق مخالفا اذ هو التصويب الباطل عندهما ايضا بل يقولان بكون الطريق مجعولا لاجل طريقيته الى الواقع غاية الامر انهما يجعلان الظن بالطريق موجبا للظن ببرائة الذمة بخلاف الظن بالواقع ويدل على ما ذكرنا انهما يقولان بعدم الاجزاء اذا انكشف مخالفة الواقع بالطريق القطعي كما صرح به في الحاشية في مسئلة تبدل الراى وكذا في الفصول بل قال فيه فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذا يجب التدارك لو الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل فاذا كان المناط في القضاء والاعادة هو الواقع

فيمكن ان يكون المناط في الثواب والعقاب ايضا هو ذلك بل هو الظاهر من مذهبهما و كلماتهما مع ان تقييد الواقع بالطريق مع عدم العثور عليه كما هو المفروض غير سديد كما انه مع عدم وجوده غير متصور ولذا يقولان ببطلان عبادة الجاهل المقصّر مطلقا ولو مع عدم الطريق لامكان الاحتياط ولو في بعض الموارد نعم لو لم يظهر مخالفة الطريق للواقع يحكم بحسب الظاهر ان العقاب على مخالفة الطريق لا من حيث هو بل لاستكشاف كون مؤداه هو الواقع واذا ظهر مخالفته للواقع فلا معنى لكون العقاب على مخالفة الطريق مع بطلان التصويب وقد اشبعنا الكلام في ذلك في مقام رد المصنف لهما في باب دليل الانسداد فراجع والله هو العالم بالاحكام قوله قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البرائة آه ويشمل كلامه ما اذا لم يستند الى اصل البرائة فيشمل الجهل المركب ايضا لانه ايضا عامل بما يوافق البرائة قوله وقد استثنى الاصحاب من ذلك آه يعني المشهور بين الاصحاب ذلك وليس المقصود اتفاق جميعهم على ذلك ومقصودهم من الاستثناء استثناء صورة كون المكلف جاهلا مركبا مع التقصير او غافلا اذ مع الجهل البسيط لا يمكن قصد القربة فكيف يحكم بالصحة وعدم وجوب القضاء والاعادة ومع القصور كيف يمكن الحكم بثبوت المؤاخذة والعقاب على ما ذكره المصنف ره وقد يقال ان اقتصارهم في الاستثناء على موضعين مناف لما دل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج حيث حكم ع فيها بان وقوع التزويج بجهالة سواء كانت بالعدة او بالتحريم لا يكون سببا لحرمتها عليه ابدا ويجاب بان الحصر انما هو في الصلوة او في العبادات او مع التقصير وان الصحيحة واردة في صورة القصور من جهة قوله ع لانه لا يقدر معها على الاحتياط وفيه تامل لان كلماتهم مطلقة ودلالة التعليل على كون الجاهل قاصرا غير سديد لانه مع الغفلة او الجهل المركب ولو كان عن تقصير لا يقدر على الاحتياط ايضا كما لا يخفى وقول المصنف بان مرادهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا لا يدل على كون كلامهم مخصوصا بالعبادات بل الحق ومقتضى صريح كلامه فيما سبق عدم كون الجاهل معذورا في المعاملات ايضا من حيث العقاب ومن حيث الفساد اذا كان مخالفا للواقع كما هو المفروض نعم التخصيص بالمقصّر مما لا بد منه كما عرفت لو اريد بعدم المعذورية عدمها مطلقا من حيث العقاب ومن حيث غيره اذ لا معنى

للعقاب مع القصور ثم ان مرادهم من المعذورية في القصر والاتمام فعل التمام بدل القصر دون العكس وفي الجهر والاخفات مطلقا قوله وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية نعم يقتضيه بعض ادلتهم مما يتضمن لفظ تمت صلوته ونحو ذلك لكن في بعض الاخبار لفظ لاشيء عليه فيمكن ادعاء شموله لنفي العقاب ايضا وفيه تامل قوله اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك وهذا قد يتحقق بمنع تعلق التكليف الواقعي بالمتروك وقد يتحقق بمنع تعلق التكليف الظاهري به لكن لا بد من التزام تعلق الامر بالماتي به في هذا الفرض على كلا التقديرين قوله اما بدعوى كون القصر واجبا على المسافر العالم وقد نسب هذا الى علم الهدى ولا يخفى استلزامه للدور المحال ولذا قال الشهيد الثاني ان مرجعه الى النص الدال على معذورية الجاهل وهو حسن وقد عرفت في اول الكتاب نقل كلام الرضي والسيد المرتضى وجواب علم الهدى لهما ونقل كلام الشهيد الثاني فراجع وفي الجواهر على ما حكي عنه وكانه يريد ان الجاهل هنا ايضا غير معذور بالنسبة للاثم وعدمه وان كان فعله صحيحا وعلى هذين المحملين يرجع هذا الوجه الى احد الوجوه الثلثة الاخرى او الى الوجه الثالث الذي سينقله عن كاشف الغطاء ويؤيد المحملان المزبوران قول علم الهدى تارة في جواب السؤال بانه يجوز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وتارة بان الجهل وان لم يعذر صاحبه وهو مذموم يجوز ان يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل اذ المستفاد منهما عدم المعذورية بحسب المؤاخذة والعقاب فتامل وعلى تقدير وجود القائل بما ذكره المصنف ره لا يخفى ان ظاهره بل صريحه عدم العقاب اذ مع كون القصر واجبا على العالم في الواقع يكون التمام واجبا على الجاهل في الواقع ولا معنى للالتزام بالعقاب ح قوله وهذا الجاهل وان لم يتوجه آه لكونه معتقدا بوجوب التمام او غافلا عن وجوب القصر فكيف يحكم بالحكم الظاهري الذي يكون مجعولا في مورد الشك قوله لا يعقل لوجوبه آه اذ ينتفي فيه قصد القربة لمكان الاعتقاد والاحتياج الى الحكم الظاهري انما هو لتصحيح قصد القربة قوله فهو معاقب حين الغفلة على ترك آه من جهة انه حين الالتفات كان مكلفا بالتعلم وتركه حتى صار سببا لغفلته عن الواقع فهو معاقب على الواقع حين ترك المقدمة من غير انتظار لزمان ترك الواجب الواقعي كما تقدم بيانه وهذا كما ان من توسط ارضا

مغصوبة معاقب حين الخروج ايضا لاجل الغصب وان لم يكن منهيا عنه بالفعل ثم ان الفرق بين الوجوه الاربعة ان في الوجه الاول على تقدير وجود القائل به وجوب القصر غير ثابت في الواقع بخلاف ساير الوجوه والظاهر عدم المؤاخذة فيه ايضا والفرق بين الوجه الثاني منها وبين الوجهين الاخيرين على تقدير كون مقتضاه عدم المؤاخذة كما هو ظاهر الحكم بالمعذورية فيه وتشبيهه بالجاهل بالموضوع في كلام المصنف ظاهر وعلى تقدير كون مقتضاه هو الالتزام بالمؤاخذة والعقاب كما هو مقتضى كلامه السابق حيث قال وظاهر كلامهم الى قوله وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين يشكل الفرق بينه وبين الاخيرين اذ مع ثبوت وجوب القصر في الواقع مع عدم كونه مكلفا به فعلا ومنجزا كما يدل عليه قوله قدس سره هذا كله خلاف ظاهر المشهور اه حيث ان مقتضاه كون مراده اشتراك الوجوه الاربعة في عدم الالتزام بتنجز التكليف بالقصر على الجاهل فعلا وثبوت العقاب فاما ان يكون العقاب على ترك الواقع المجهول وهو الوجه الرابع او على ترك التعلم وهو الوجه الثالث فلا وجه لجعله وجها على حدة هذا ويستفاد من شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية الفرق بين الوجه الثاني والاخيرين بان في الوجه الثاني الخطاب الواقعي موجود لكنه يرتفع فعليته نظير الشاك في السفر من جهة الشبهة الموضوعية بخلاف الاخيرين لانقطاع الخطاب في الواقع عنه للغفلة او لعدم القدرة عليه مع كونه معاقبا على ترك التعلم كما في الوجه الثالث او على مخالفة الواقع كما في الوجه الرابع وضعفه يظهر بالتامل بما قررنا ومما ذكرنا يظهر ان جعل الوجوه اربعة كما يظهر من المصنف ره ليس بالوجه بعد ما عرفت من عدم القائل بالوجه الاول وكونه محالا او تسويبا ورجوع الوجه الثاني الى احد الوجهين الاخيرين هذا ولكن الوجوه الاربعة مردودة فان الشان في اثبات الامر بالتمام فان موضوع هذا الامر اما المكلف الغافل فهو محال لانه يرتفع الغفلة عنه عند الخطاب و اما ذات المكلف المسافر فهو ايضا باطل اذ يلزم انتفاء التكليف بالقصر واساسا واما المكلف الملتفت الى التمام وهو ايضا باطل والا لكان المسافر المعتقد بوجوب القصر الملتفت الى التمام مكلفا بالتمام وهو باطل اجماعا وهذا الاشكال سار في جميع الوجوه الثلثة الاخيرة نعم لو كان الوجه الاول صحيحا لاستقام المطلب في الجملة لكن عرفت انه تصويب ودور

علی قول المصنف و بعض اخبار

این کلمه سهو است

محال قوله لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور آه قد عرفت عدم امكان النسبة الى المشهور بجواز
تكليف الغافل مع انه قبيح بالضرورة وان كان بسوء اختياره وقد عرفت مراد المشهور فى بحث
العامل بالبرائة قبل الفحص فراجع قوله ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب آه قد يقال بانه
يمكن الفرق بين المقام والغصب بان المكلف هناك ملتفت الى الغصب وان كان معتقدا
بعدم حرمته فيمكن ان يتعلق به نهى بخلاف المقام فانه غافل عن القصر وعن وجوبه فلا
يمكن تعلق الامر به فالقول بالتكليف الواقعى هناك لا يستلزم القول به فى المقام فتامل
قوله لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسى الغصبية كما تقدم سابقا ثم ان ما انكرنا عنقريب نسبته
الى المشهور كون التكليف متوجها الى الغافل ومنجزا عليه واما وجوده واقعا فلا مسرح لانكاره
عند المشهور لانه قضية كون الحكم الواقعى ثابتا فى الموضوع اللابشرط فلا محيص عن الحكم بوجوده
واقعا ولو مع الغفلة او القطع بخلافه ويظهر مما ذكره شيخنا قدس سره فى هذا المقام فى الحاشية
بطولها انكاره لوجوب القصر واقعا قال فاذا لم يكن القصر واجبا عليه فى نفس الامر من جهة
العجز عن الامتثال فلا يكون هناك نهى عن اضداده حيث انه يتبعه وجودا وعدما هذا ما
يقتضيه التحقيق فى المقام وصرح فى وجه التامل بذلك ايضا قلت ما ذكره هناك مناف
لما اختاره من الوجه الثانى الذى ذكره المصنف من كون غير المامور به مسقطا عن المامور به
بل لسائر كلماته الدالة على ذلك فى هذا المقام بل ما ذكره يرجع الى القسم الثانى من التصويب
الذى ذكره المصنف فى اول الكتاب وقد ذكر قدس سره انه لا يبعد الاجماع على خلافه
بل هو مناف للاشكال الذى اورده على المصنف وغيره فى اول اصل البرائة حيث ذكروا ان
وجود الحكم الواقعى فى الواقع لا ينافى ثبوت الحكم الظاهرى على خلافه بانه مستلزم لاجتماع
الضدين وبالجملة فلا ادرى وجها لما ذكره قدس سره وهو اعلم بما قال قوله والثانى منع
تعلق الامر بالماتى به آه دفع الاشكال بهذا الوجه بل بالوجهين الاخرين لا يختص بصورة
الاتيان بالتمام فى موضع القصر مثلا فى حال ضيق الوقت بل يشمل حال السعة ايضا كما هو ظاهر
اطلاق الاخبار وكلمات العلماء الاخيار ثم ان هذا الوجه هو المتعين فى دفع الاشكال بعد
البناء على بطلان الوجه الاول والثالث ومبناه على الالتزام بمقدار من المصلحة يتدارك به
مفسدة فوت الواقع وقد اوضحنا ذلك بحسب ما ادى اليه فهمى القاصر فى بيان الوجه الثالث

الذى ذكره المصنف فى اول بحث حجية الظن من كون الامر بالعمل بالامارة مشتملا على
مصلحة قوله بناء على دلالة الامر بالشيئ آه على هذا البناء على غير اساس لمنع مقدمية ترك احد
الضدين لفعل الضد الاخر بل كل منهما مستند الى الصارف وقد تقرر فى محله شرح ذلك قوله
ويرد هذا الوجه ان الظاهر آه قد ذكرنا ان الوجه الثانى هو المتعين بعد البناء على بطلان الوجهين
الاخيرين وكون الظاهر هو ذلك الذى ذكره لا يمنع ذلك بعد قيام البرهان على امتناع كون
التمام مامورا به فلا بد من صرف الظاهر عن ظهوره لاجل ذلك قوله فتامل وجه التامل ان
البدلية والاسقاط لا يستلزمان الامر بالبدل الا ترى ان صلوة الناسى مسقطة للمامور
به مع عدم امكان تعلق الامر بالناسى لامتناع التنويع وقبح خطاب الغافل وقد سبق فى
الكتاب شرح ذلك وكذلك ركوب الدابة المغصوبة مسقط لركوب الدابة المباحة مع انه
ليس مامورا به قوله والثالث ما ذكره كاشف الغطاء من ان التكليف آه اول من قال بالترتب
لكن فى مسئلة الضدين بناء على ان الامر بالشيئ مقتض للنهى عن ضده الخاص هو المحقق الثانى
فى جامع المقاصد على ما ذكره شيخنا قدس سره وتلميذ المصنف فى مطارح الانظار وتبعه فى
ذلك كاشف الغطاء فى المسئلة المزبورة وفى مسئلة الضدين المضيقين مع كون احدهما
اهم وفى مسئلتى القصر والاتمام والجهر والاخفات وقرره على ذلك المحقق المحشى الاصفهانى
واخوه صاحب الفصول وجمع اخر ممن عاصرناهم منهم المحقق المدقق العلامة الحاج ميرزا
محمد حسن الشيرازى رفع الله مقاما بهم الشريفة لكن لم يصرحوا بنسبتها الى المقام وقد نقل
شيخنا قدس سره فى الحاشية عبارات المحقق الثانى وكاشف الغطاء والمحقق المحشى من ارادها
راجع اليها وتقرير الترتب فى المقام يمكن بوجهين الاول ان يقال بان المكلف مامور بالقصر
مثلا او لا ثم بالتمام على تقدير عصيانه للامر بالقصر وهو الذى يستفاد من كلام المصنف فى
مقام تقرير كلام الشيخ فى الكشف وقد عبر بالمعصية الشيخ المحقق المحشى فى حاشية المعالم
فى مسئلة الضدين وفى مسئلة الاهم وغير الاهم اذا كانا مضيقين لكن عبر فى الكشف بارادة
المعصية حيث قال واى مانع لان يقول الامر المطاع لمامورة اذا عزمت على معصيتى فى
ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه فى حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام
فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد

اقرب الى الصواب والله انتهى الثانى ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر فى مقام
توجيه كلام السيد المرتضى حيث قال بجواز تغير الحكم الشرعى بسبب العلم والجهل فى
مسئلة القصر والاتمام قال بعد نقل كلام السيد وكانه يريد ان الجاهل هنا ايضا
غير معذور بالنسبة للاثم وعدمه وان كان فعله صحيحا للدليل اذ لا بأس بترتيب الشارع
حكما على فعل او ترك للمكلف عاص به كما فى مسئلة الضد التى مبناها ان الشارع اراد
الصلوة من المكلف وطلبها منه بعد عصيانه بترك الامر المضيق الذى هو ازالة النجاسة
مثلا فهنا ايضا يأثم هذا الجاهل ايضا بترك التعلم والتفقه المأمور بهما كتابا وسنة
الا انه لو صلى بعد عصيانه فى ذلك صحت صلوته للدليل فتأمل انتهى وهذا التقرير فيه
نظر ظاهر اذ قد عرفت ان التعلم ليس واجبا نفسيا بل انما هو للمقدمية للعمل فالعقاب
انما هو على ترك الواقع لا عليه مع ان تجويز الترتب على الوجه المذكور مخالف لصريح كلام
شيخه فى الكشف ويرد على القول بالترتب ان العزم على المعصية لا يكون موجبا لسقوط
الامر بالضرورة والا لكان العزم على ترك الصلوة والصوم موجبا لسقوطهما الموجب
لكون الارادة شرطا فى وجوبهما وهو باطل اجماعا وضرورة فاذا كان الامر بالاهم مثلا موجودا
مع العزم على معصيته والمفروض وجود الامر بالمهم ايضا لوجود شرطه وهو العزم على معصية
الامر بالاهم فيلزم الامر بالمتضادين فى زمان واحد وهو محال ويرد عليه ثانيا على
تقدير تسريته الى المقام كما هو صريح الشيخ فى كشفه بانه لا يمكن اعتبار المعصية او العزم
عليها فى الخطاب فلا يمكن ان يقال ايها العاصى بترك القصر او العازم على المعصية متى كنت
يجب عليك التمام فانه يوجب رفع موضوع الخطاب وهو الجاهل فانه لم يقل احد بصحة
صلوة المسافر مع علمه بوجوب القصر فى السفر اذا عزم على معصية الامر بالقصر بل هو
خلاف صريح اخباره ايضا حسبما عرفت هكذا قرره شيخنا دامه فى مجلس البحث وفى الحاشية
قلت ويمكن ان يورد على القائل بالترتب فى المقام بوجه اخر وهو ان الشرط اما ان يكون
هو العزم على المعصية وان لم يتحقق فى الخارج واما ان يكون هو المعصية اما الاول فهو
غير متصور فى حق الجاهل المعتقد بالخلاف او الغافل واما الثانى فمقتضى القاعدة ان لا
يتحقق الا مع الترك فى جميع اجزاء الوقت لكن دل اطلاق مثل قوله تمت صلوته وقوله

لا شيء عليه على تحقق المعصية بفعل الصلوة تماما فى اول الوقت ايضا ولو انكشف الخلاف
فى ثانى الحال وقد اشرنا الى ذلك سابقا ففى مثل الفرض يكون فعل الصلوة تماما فى اول الوقت
موجبا بضميمة التقصير الحاصل له حين الالتفات الى ان فى الشريعة احكاما لا بد من تعلمها
فلم يتعلم حتى حصل له العلم بالخلاف او الغفلة لتفويت الواقع بحيث لا يمكن تداركه خصوصا
مع ملاحظة الاجماع ان ليس عليه الا صلوة واحدة فيكون فعل الصلوة فى الفرض المزبور
جزء الاخير لحصول المعصية فاذا كان هو موجبا للمخالفة والمعصية ومحققا لها فكيف يكون
موجبا للامتثال والاطاعة الحاصلين من موافقة الامر ثم انه قد اجرى بعضهم نظير ما ذكرنا
فى المقام فى مسئلة الضدين وفى مسئلة تصحيح فعل غير الاهم بل جعل كلام المصنف
فى مقام الرد مبنيا عليه فقال وحاصل ما اورده عليه المصنف من عدم تعقل ذلك انه
اذا فرض ترتب الامر بغير الاهم على مخالفة الامر بالاهم فلا شك ان مخالفته لا تتحقق
بمجرد عزم على المخالفة اذ اطاعة الاوامر ومخالفتها ليستا دائرتين مدار الارادة والعزم
فمخالفة الامر بالاهم فى المضيقين لا تتحقق الا بالشروع فى غير الاهم والفرض ان
الشروع فيه على وجه الاطاعة والامتثال الذى هو فرع تحقق الامر به لا يمكن الا بعد
تحقق مخالفة الامر بالاهم قبله لفرض عدم تعلق الامر بغير الاهم الا بعد تحقق مخالفة
فليس هنا زمان يفرض فيه مخالفة الامر بالاهم حتى يتحقق الامر فيه بغير الاهم فيمكن
الشروع فيه على وجه الاطاعة والامتثال انتهى كلامه ويمكن ان يورد عليه بان الشرط
عند القائل بالترتب هو ترك الاهم بحسب الخارج فاذا علم المكلف من نفسه عدم
صدور الاهم منه من جهة الصارف الذى له يكون الشرط متحققا فى الخارج فيكون
الترك مستندا اليه ولا يحتاج الى الشروع فى غير الاهم اصلا فما ذكره من ان مخالفة الامر
بالاهم لا تتحقق الا بالشروع فى غير الاهم منظور فيه بل قد ذكر بعضهم فى المقام ايضا مثل
ذلك قال ان قلت فعلى هذا يكون ما اتى به مبغوضا فيما اذا انكشف الحال فى الوقت لتفويته
الواجب عليه ومعه لا يكون مقربا وهو مما لا بد منه فى صحة ما يكون مطلوبا على نحو العبادة
قلت ليس التفويت فى هذه الصورة ايضا بسببه لما تحقق فى محله من انتفاء التوقف والعلية
بين وجود احد الضدين وعدم الآخر وقضية التضاد انما هو التلازم بين وجود احدهما

وعدم الاخير فيكون عدم الواجب كوجود المانى به فى هذه الصورة كساير الصور مستندًا الى تقصيره فلا يقع المانى به الا مجبوًا بما هو عليه من المصلحة الثابتة فى نفسها ولو انكشف الخلاف فى الوقت انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان مجرد التقصير فى الفرض المزبور لم يصير سببًا لتفويت الواقع بل بانضمام فعله فى اول الوقت حيث لا يمكن بعده التدارك بعد كشف الخلاف فى ثانى الحال اذ فى الفعل المزبور احراز معظم المصالح التى فى الواجب الواقعى بحيث لا يمكن معه احراز الباقى بعده ففوت احراز الباقى انما حصل من احراز معظم المصالح بفعله فان قلت اذا كان فعله مفوتا للواقع من جهة عدم امكان احراز باقى المصالح بعده يكون مبغوضًا فلا يكون مسقطا مع ان الامام عليه السلام قال تمت صلوته قلت كونه مبغوضًا لا ينافى كونه مسقطا وقوله ع قد تمت صلوته لابدّ من تاويله لعدم امكان العمل بظاهره كما عرفت مع انا نمنع كونه مبغوضا مع عدم التفاته الى تفويت الواقع به بل اعتقاده بحصول الواقع به ويمشى قصد القربة منه من جهة اعتقاده هذا ويمكن ان يورد على القائل بالترتب فى المقام باستلزامه لتعدد العقاب لو لم يصل اصلا لا قصرا ولا تماما مع انه باطل قطعا مع انعقاد الاجماع على انه ليس على المسافر الا صلوة واحدة وخروج واحد لا اثنين غير مضر بانعقاد الاجماع وقد يورد بمثل ما ذكرنا على القائل بالترتب فى مسئلة الضدين اذا كان احدهما مضيقا وفى مسئلة الاهم وغيره اذا كانا مضيقين قال بعض المحققين ثم انه لا اظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا الاستاد قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالى انتهى وذكر مثل ذلك فى حاشيته على الكتاب وانت خبير بان القائل بالترتب لا بدّ ان يقول بتعدد المعصية الموجب لتعدد العقاب فكيف ينسب اليه القول بعدم تعدد العقاب وما علله به من قوله ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد عليل اذ القائل به لا يقول بعدم قدرة العبد فى صورة كون التكليف مرتبا وما ذكرنا من تعدد العصيان كاد يكون صريح كلام المحقق المحشى على المعالم قال قدس سره فى ردّ الشيخ البهائى قدس سره حيث ذكر ان الامر بالشيء يقتضى عدم الامر بضده فيبطل اذا كان من العبادات لتوقف صحتها على الامر ما هذا لفظه وانت اذا احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره فان

المسلم من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران فى مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مرتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على عصيانه وعلم باخلاء ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه بالثانى على فرض عصيان الاول حسبما مر بيانه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثانى استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثانى واثيب عليه ولا عصيان بالنسبة الى البواقى وهكذا انتهى فتامل فيه جيدا ثم ان بعض افاضل المعاصرين نقل عن السيد المحقق العلامة المذكور وعن تلميذه السيد المحقق الاصفهانى طاب ثراهما تصحيح الترتب فى المسئلتين المزبورتين ونقل كلامهما بطوله من اراده راجع الى كتابه قوله ويدل عليه اطلاق الاخبار بل فى بعض الروايات التصريح بنفى وجوب السؤال وانه ليس عليكم المسئلة وان الخوارج ضيقوا على انفسهم فضيق الله عليهم بل فى بعضها ذم الفحص والسؤال حيث قال لم سئلت وقد سبقت فى باب البرائة قوله حتى يستبين لك غير هذا فان ظاهره حصول الاستبانة من الخارج مع عدم الفحص وان لم يكن ظاهرا فى ذلك فالاطلاق كاف قوله حتى العقل قد يستشكل فى حكم العقل بالبرائة فى الشبهة الموضوعية الوجوبية قبل الفحص بل فى الشبهة الموضوعية التحريمية ايضا قبله لولا الاتفاق واطلاق الاخبار وانت خبير بان اطلاق مثل قوله الناس فى سعة ما لم يعلموا وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يدل على عدم وجوب الفحص فيهما ايضا مضافا الى امكان ادعاء الحرج مع ايجاب الفحص مضافا الى ورود بعض الاخبار فيهما ايضا مضافا الى امكان ادعاء الحرج ففى صحيحة زرارة الاتية فى باب الاستصحاب قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال ع لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذى وقع من نفسك قوله ومقتضى ذلك ارادة السؤال والفحص آه ان اراد ان مقتضى تعلق الوجوب بنفس الوصف وجوب الفحص فهو ممنوع لانه انما يثبت الكبرى الكلية ولا شك ان الكبرى لا تثبت الصغرى وان اراد ان وجوب الفحص من وجوب جهة المقدمة العلمية فمع كونه خلاف ظاهر

العبادة ممنوع ايضا اذ مع عدم العلم بوجود ذى المقدّمة كيف يثبت وجوب المقدّمة بدا
كون الشكّ فی اصل التكليف من جهة الشكّ فی الموضوع قوله مع كون الزّائد على تقدير
وجوبه آه بل اذا كان الاقلّ والاكثر او تباطيين يجرى فيهما اصل البرائة عند المصنّف قد
نسب الى المشهور سابقا وان نسب غيره خلافه اليهم قوله وظاهره جريان الاصل آه مع
تعدد الفحص لا يوجب الرجوع الى البرائة مع وجود العلم الاجمالی قوله لان ردّ خبر مجهول الحال
ليس مبنيا آه يمكن ان يكون مراد صاحب المعالم وصاحب القوانين على تقدير كون وجوب
التبيّن شرطيا كما هو الظاهر من الامر الوارد فی امثال المقام مضافا الى الاجماع عليه كما ذكره
المصنّف فی بحث حجيّة خبر الواحد ان فی مجهول الحال يتحقّق فی بعض الموارد احدهما التبيّن
فی انه فاسق واقعى او عادل واقعى فان ظهر بعد التبيّن انه فاسق يبقى التبيّن الّذى سنذكره
فی الفاسق وان ظهر كونه عادلا فلا يجب التبيّن الثانی وان لم يظهر شیء فهو لا يكون اسوء
حالا من الفاسق فيكون العمل به ايضا مشروطا بالتبيّن وظهور صدقه بعده وثانيهما التبيّن
فی حال خبره وانه صادق او كاذب وثبوت التبيّن الاوّل من جهة تعليق الحكم على الفاسق
الواقعى والتبيّن الثانی من جهة قوله تعالى فتبيّنوا فظهر الفرق بين الاية وبين المثال اذ
ليس فی الثانی الّا التبيّن الاوّل الّذى ذكرنا ثبوته فی الاية وممّا ذكرنا يظهر النظر فی
قول المصنّف والّا لجاز الاخذ به آه اذ لا يقولان بجواز الاخذ بل ردّه كما هو مقتضى
التبيّن الثّانی بل ما فی ذيله من الرّجوع الى اصالة عدم الحجيّة فی صورة الشكّ من جهة
قيام الادلّة الاربعة عليه اذ مقصودهما هو التمسّك بالاية فی ردّ خبر مجهول الحال
من جهة المقدّمة القائلة بوجوب الفحص من جهة تعليق الحكم على الفاسق الواقعى فلا
يحتاج الى الرّجوع الى الاصل المزبور بل لا يجرى مع دلالة الاية على عدم الحجيّة نعم يرد
عليهما عدم تماميّة المقدّمة الخارجيّة وعدم اقتضائها الوجوب الفحص كما سيورده وهو مطلب
اخر نعم يمكن ان يقال بوجوب الفحص فی خبر مجهول الحال اذا كان فی سند الروايات الدالّة
على الاحكام الكليّة الالهيّة وان كان الشكّ فيه شكا فی الموضوع ابتداء الّا انه يرجع الى
الشكّ فی الحكم لان مضمون خبر المخبر حكم كلّى الهی فكما انه يجب الفحص فی صورة الشكّ فی
الحكم كذلك فی موضوعه مع ان اصالة عدم الحجيّة ايضا لا تجرى الّا بعد الفحص واليأس

وبعبارة اخرى الشكّ فی الحكم الاصولى كالشكّ فی الحكم الفرعى من جهة وجوب الفحص
وقد نبّه بهذا شيخنا اداره قوله لكن الشان فی صدق هذه الدّعوى يعنى فی تشخيص مصاديق
هذه الدعوى التی هی بمنزلة كبرى كلّية وان اضافة علماء البلد واعطائهم من مصاديق
هذه الكبرى الكلّية ام لا فعلى هذا تكون الدعوى مسلّمة عنده وانّما الاشكال فی انطباقها
على المورد ويمكن ان يريد ولعلّه الظاهر بان اصل الدعوى غير صادقة فان العلم الاجمالی
انما يكون منجّزا للتكليف اذا كانت جميع اطراف الشبهة محلّا لابتلاء المكلّف فوقوع كثير من
المكلّفين فی مخالفة الواقع كثيرا لا يوجب تنجّز العلم الاجمالی على غيرهم ممن لا يعلم بوقوعه
او صاحبه فی مخالفة الواقع فی الثوب المشترك لا توجب تنجّز التكليف على احدهما بل وقوع
شخص واحد من الازمنة المتدرجة مع عدم ابتلائه بالوقايع دفعة لا يوجب وجوب الاجتنا
عنه كما عرفت من المصنّف فی باب الشبهة المحصورة قوله ففيه انه مسلم ولا يجرى آه والعجب
منه قدس سره انه قال فی باب الادلّة العقلية بجواز الارتكاب حيث لا يلزم المخالفة القطعية
فی الشبهة المحصورة بل وان استلزم كما يستفاد من بعض كلماته وقال بخلافه فی باب وجوب الفحص
عن المخصّص حيث استدل بادلّة متعددة منها العلم الاجمالی بوجود المخصّص والمقيّد وقد ذكر
ذلك فی مواضع حتى ال امره الى وجوب الفحص فی الشبهة الموضوعية فی مثل المثال المزبور ولعلّه
يقول بل هو الظاهر بوجوب الاحتياط مع عدم الفحص قوله فينفى بالاصل الرّجوع الى اصل البرائة
مع كون وجوب الفحص شرطيا لا معنى له بل لا بد فی مثل المقام الرّجوع الى اصالة عدم الحجيّة كما
نبه عليه الاستاد قدّس سره فلعله اورده على راى الغير قوله عن وجدان الدليل بل عن كلّ ما
يصلح ان يكون دليلا حتى الظن المطلق على القول به قوله ويختلف ذلك باختلاف الاعصار بل
بالنسبة الى شخص واحد فی وقتين فی وقت وجدان الكتب وفقدانها قوله فی الكتب الاربعة
وقد صار الفحص فی زماننا سهلا بالرّجوع الى الكتب الجامعة لاخبار الكتب الاربعة وغيرها
كالبحار والوافی والوسائل بل لعلّه يكفى الرّجوع الى بعض كتب الفقه المفصلة الجامعة للاخبار
والاقوال كالجواهر ثم انه لا يكفى الرّجوع الى الكتب المزبورة مطلقا بل على تقدير حجيّة الظنون
الخاصّة فقط والّا فعلى تقدير حجيّة الظنّ المطلق لا بدّ من الرّجوع اليه على تقدير فقد الظنون
الخاصّة المطلقة او المقيّدة بل على تقدير حجيّة الظن الخاص فقط لا بدّ من الرّجوع الى ساير الظنون

الخاصة غير الاخبار كالاجماع المنقول والشهرة على تقدير حجيتهما من باب الخصوص ولا بد من الرجوع الى ساير الادلة ايضا كالاجماع ودليل العقل والكتاب المجيد وذلك ظاهر

قوله الاول ان لا يكون اعمال الاصل موجبا آه لا يخفى ان هذه الشروط ليست لاصل البرائة فقط بل للاصول الثلثة اصل البرائة واصل العدم واصل عدم التقدم ويدل على ما ذكرنا صريح كلامه في الوافية كما سننقله عنقريب ومراده باصالة البرائة اما استصحابها او اصالة النفي والظاهر هو الثاني قال قدس سره في الوافية الباب الرابع في الادلة العقلية وهي اقسام الاول ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين آه القسم الثاني استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة الى ان قال ووجه حجيته ح ظاهر اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف بما لا يطاق ايضا ويدل عليها الاخبار الآتية كما سيجيء مع ما فيه الثالث اصالة النفي وهو البرائة الاصلية قال المحقق الحلي اعلم ان الاصل خلو الذمة الى آخر ما نقله المصنف في باب اصل البرائة ثم قال ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى ثم قال بعد بيان عدم السبيل في غير عام البلوى وبيان السبيل اليهما في عام البلوى ونقل جملة من الاخبار في ذلك وعلم منه ان مراد القوم من اصالة البرائة نفي الحكم في الواقع وانه يحصل الظن بعدمه في الواقع في الثاني دون الاول ما هذا لفظه والفرق بين هذا القسم يعني القسم الثالث والقسم الثاني مبناء الاستدلال في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق واجرائه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ولهذا اعترض اصحاب الشافعية على الحنفية بان قولكم بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون نفسه تحكم وبنائه في هذا القسم على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق ام لا نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد ما يوجب ثبوت الحكم اللاحق بعد الفحص المعتبر في الحكم ببرائة الذمة كان كل موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني يصح بهذا القسم ايضا فلذا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا ثم قال والمراد من الاصل في قولهم الاصل برائة الذمة هذا المعنى اي الراجح انتهى وقد عرفت انه مبني على عدم الدليل وكونه دليلا على العدم وقد فصل فيه بين عام البلوى وغيره كما هو صريح كلامه ومراده من اصل العدم واصالة عدم التقدم هو هذا المعنى اعني الراجح او بمعنى القاعدة والدليل على

حجية الاصلين المزبورين عنده هو الدليل على حجية اصل البرائة وهو قبح تكليف الغافل على ما سيظهر والفرق بينهما ان مورد اصل العدم هو الشك في وجوده ومورد اصل عدم التقدم هو الشك في تقدمه مع احراز وجوده وليس هذان الاصلان مبنيان على الاستصحاب عنده كما اشرنا اليه اذا عرفت هذا فلنشرع في نقل عبارته التي تتعلق بالمقام قال قدس سره اعلم ايضا ان ههنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا كان اصالة برائة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم بنجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء او هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه الا اذا كان شاغلا للذمة كان يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت متنجسا ثم طهر بالقاء الكر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال كان قبل التطهير او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببرائة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم شرعي بلا دليل وهو باطل اجماعا ثم ذكر انه لا بد من الرجوع في الشبهة الى التوقف والاحتياط وذكر اخبارهما فاجاب عن الاخبار بوجوه متعددة ثم قال واعلم

ان بجواز التمسك باصالة برائة الذمّة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطا احدها ما مرّ من عدم استلزامه لثبوت حكم من جهة اخرى وسنذكر بقية كلامه ان شاء الله واعلم انّ المستفاد من كلمات صاحب الوافية ممّا نقلنا عنه وممّا لم ننقل عنه ان اصل البرائة العقلية بمعنى الاستصحاب لا حجيّة فيه وان اصل البرائة الّذى سمّاه باصالة النفى حجة من باب قبح تكليف ما لا يطاق وقبح تكليف الغافل وانه حجة فى النفى لا فى الاثبات وكذلك اصل العدم واصل عدم التقدم وان القسم الرّابع من الادلّة العقلية وهو الاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر راجع الى اصل البرائة وانه ذكر فى الذكرى ان مرجع القسم الخامس وهو التمسّك بعدم الدّليل الى اصالة البرائة قال قدّس سره ردّا عليه والظاهر ان الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة يعنى بعدم الدّليل على نفى الحكم الواقعى وباصالة البرائة على عدم تعلّق التكليف وان كان هناك حكم فى نفس الامر فلذا عدّا قسمين اقول هذا ينافى ما ذكره سابقا من ابتناء اصل البرائة على عدم الدّليل وانّه حجة من باب الظنّ الّا ان يحمل على عدم ارتضائه لطريقة الفقهاء وهو الظّاهر ثم قال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الّا وله مدرك شرعى ببركات ائمّة الهدى عليهم السّلام ولا اقل من اندراجها فيما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفى كلّ شيئ مطلق حتى يرد فيه نهى وفى اخبار التوقف وغير ذلك فلا تغفل ثم ذكر ان القسم السّادس من الادلّة العقليّة استصحاب حال الشّرع وتكلّم فيه واختار فيه ما سينقله المصنّف عنه فى باب الاستصحاب وقال السّيّد الصّدر فى شرحها ثم انت اذا فتشت وجدت مرجع هذا القسم يعنى عدم الدليل والبرائة الاصليّة الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل فى الواقع فلا تكليف وقد اعترف المصنّف بان القسم الرّابع يعنى اصالة الاخذ بالاقلّ عند دوران الامر بينه وبين الاكثر من اقسام اصل البرائة وقال فى القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين الثانى لم يفرق جماعة بينهما فعدّوهما واحدا فليت المصنّف يعد الجميع واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هى الّتى يدور عليها رُحى الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية انتهى كلامه وقد عرفت

انّ مذهب المصنّف ره رجوع الاقسام الخمسة الى اصل البرائة والاستصحاب ثم انّ ما ذكره صاحب الوافية بقوله والحقّ عندنا انه لا يوجد واقعة راجع الى انكار عدم الدّليل من جهة ان الدّليل اما خاصّ او عام نعم عدم الدّليل الخاصّ يرجع الى الدّليل العام اما الى ادلّة البرائة او ادلة الاحتياط وهو غير صحيح لانّ مرادهم من عدم الدّليل عدمه على الحكم الواقعى لا الاعمّ منه ومن الظاهرى نعم مع الياس من الدليل على الحكم الواقعى يرجع الى ما يكون دليلا على الحكم الظاهرى وهو البرائة عند الاصوليّين والاحتياط عند الاخباريين ثم ان مراده من قوله موجبا لثبوت الحكم من جهة اخرى انه لا يثبت الاصل حكما وجوديا موجبا لشغل الذمّة وان كان الحكم المزبور مترتبا على موضوع الاصل وانما لسانه لسان النفى فقط لانّ مدركه هو قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ولا يخفى انّهما لا يفيدان الا عدم التكليف لا ثبوت التكليف واشتغال الذمّة به قوله لثبوت حكم اخر اى حكم مغاير لبرائة الذمّة وعدم التكليف كالنجاسة ووجوب الاجتناب وغيرهما وان كان مترتبا على مجرى الاصل بلا واسطة قوله يوجب الحكم بقلته القلتين اه المراد بها هو كون الماء غير كرّ اذ الحكم بالنجاسة مترتب فى الادلة على غير الكر كما ان الحكم بعدمها مترتب على كون الماء كرا كما يدلّ عليه قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيئ حيث انه يدل بالمنطوق على عدم الانفعال بمجرّد الملاقات اذا كان كرا وبالمفهوم على الانفعال اذا لم يكن كرا فلو كانت القلة امرا وجوديا وكان الحكم بالانفعال فى الادلة مترتبا عليها لا يمكن الحكم بالانفعال بمجرد اصالة عدم الكرّيّة الّا بعد اثباتها فيكون من الاصول المثبتة قوله ويحكم بوجوب الحج لكون الشك فيه مسببا عن وجوب اداء الدّين فاذا حكم بعدم وجوب ادائه من جهة اصل البرائة حكم بوجوب الحج ولا يمكن الحكم بالتّعارض ولا بتقدم اصالة البرائة عن وجوب الحج على اصل البرائة من الدين لما سيظهر فى باب الاستصحاب من تقدم الشك السببى على الشك المسببى والاصل الجارى فيه على الاصل الجارى فيه قوله واما لاستلزام نفى الحكم به عقلا او شرعا او عادة فان قلت اذا كان الاستلزام شرعيا لا بدّ من ترتبه على الاصل وسياتى من المصنّف ره عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ولو كان الاستلزام شرعيا قلت المراد من ترتب اللوازم الشرعيّة على الاصل هو ما اذا كان مجرى الاصل موضوعا له او جزء له للموضوع او شرطا له كما فى مثال البرائة عن الدين ومثل استصحاب الكرّية الموجبة

بالفعل اذا تحمل الانفعال بمجرده اذا كان غير نجس

لعدم الانفعال بالنجاسة واستصحاب عدمها الموجب للانفعال واما اذا كان الاستلزام شرعيا وكان احد الحكمين في عرض الاخر لا في طوله لا يمكن اثبات احدهما بالاصل في الاخر ففي صورة دوران الامر بين المحذورين مع اجراء اصالة البرائة عن الوجوب واصالة عدمه لا يمكن ان يترتب عليها الحكم بالحرمة وان كان الحكم بها لازما لها شرعا بعد حصول العلم الاجمالي لعدم كون عدم الوجوب موضوعا للحرمة وان كانا متلازمين الا ترى ان الحركة والسكون اذا كانا وجوديين فباصالة عدم احدهما لا يمكن اثبات الاخر وان كانا متلازمين فعلم مما ذكرنا ان كون الاستلزام شرعيا لا يوجب الترتب ما لم يحصل المناط المذكور قوله ولو في هذه القضية الشخصية من جهة حصول العلم الاجمالي الذي اتفق في الواقعة الشخصية قوله في ذلك المورد كما في صورة دوران الامر بين المحذورين قوله كنفي وجوب الاجتناب مثال للثاني و هو ثبوت حكم تكليفي في مورد اخر فان نفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين في الشبهة المحصورة يستلزم وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر لفرض العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين قوله كالمثال الثاني وهو اصل عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا قوله ومجرد ايجابه لموضوع حكم آه يعني ان الاصل المذكور وان كان مثبتا لجزء الموضوع او قيده حيث ان الموضوع للنجاسة هو الماء الغير الكر الملاقي للنجاسة وبالاصل المذكور يثبت عدم كريته بعد احراز ساير اجزاء الموضوع وقيوده الا ان هذا المقدار من الاثبات لا يكون مانعا من جريان الاصل والا لكان موارد جريان الاصول نادرة ان لم نقل بكونها غير موجودة اذ الاصل يجري غالبا او دائما في شرط الموضوع او قيده او مانعه ولا يجري في ذات الموضوع قوله فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال آه هذا المثال ليس مطابقا لما نحن فيه لان الاصل اذا كان حجة من باب العقل او بناء العقلاء يكون المثبت وغير المثبت فيه سواء فيترتب على مجرى الاصل جميع الاثار سواء كانت للواسطة او لمجرى الاصل بلا واسطة بخلاف ما اذا كان حجة من باب التعبد فانه لا يثبت به الا الاثار الشرعية بلا واسطة كما سيأتي تحقيقه في باب الاستصحاب كذا قرره شيخنا قدس سره في مجلس البحث ويمكن دفعه بان هذا التفصيل انما هو في باب الاستصحاب لا في باب اصل البرائة اذ هو سواء كان عقليا او شرعيا لا يثبت الاثار الشرعية مع الواسطة مطلقا وقد صرح المصنف مع كونه

قائلا بحجية اصل البرائة من باب العقل بذلك في اول اصل البرائة والاصل الجاري هنا هو اصل البرائة ومقصود المصنف من المثال المذكور ان بناء العقلا على ذلك يكشف عن عدم الواسطة وعدم كون الاصل المزبور مثبتا ولا غبار في ذلك اصلا قوله الا ان يكون الحكم الظاهري هذا اشارة الى ما ذكرنا عن قريب من انه لا يثبت بالاصل حكم اخر وان كان شرعيا اذا كان في عرضه واما اذا كان في طوله بان يكون مجرى الاصل موضوعا له فيترتب عليه قوله كما ذكرنا في مثال برائة الذمة وكما اذا ثبت وجوب واجب من جهة الاستصحاب فانه يجب مقدمته اذا كان بحكم الشرع وكما اذا ثبت وجوب شيء كذلك فانه يحرم ضده اذا كان بحكم الشرع بل يمكن الحكم بذلك في المثالين مطلقا ولو كانا عقليين اذا كان الموضوع اعم من الواجب الواقعي والظاهري وسيأتي تحقيق ذلك في محله قوله فهو جار الا انه آه يفهم من هذا الكلام ان عدم جريان الاصل في الشبهة في احد اطرافها لاجل المعارضة وهو احد المسلكين الذي سلكه المحقق القمي ره وغيره والتحقيق عنده عدم جريانه من اول الامر لمكان العلم الاجمالي حيث انه قدس سره فهم كون المراد بالعلم اعم من الاجمالي والتفصيلي وقد تقدم منا ما يخدشه سابقا في باب الشبهة المحصورة فراجع قوله ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البرائة قد عرفت صراحة كلمات الفاضل التوني في عدم اختصاص الشرط المزبور باصل البرائة بل يجري في جميع الاصول النافية وح فيرد عليه عدم الاختصاص بها اذ لا بد منه في الاصول المثبتة للحكم الشرعي بل في الادلة ايضا ثم انه لو كان مراد الفاضل منه عدم المعارض فلا بد من اجرائه في المثال الثاني من ادعاء معارضة استصحاب عدم الكرية باستصحاب عدم نجاسة الماء او باستصحاب طهارته وكذا في مثال الحج لا بد من ادعاء التعارض بين اصل البرائة من وجوب الدين وبين اصل البرائة من وجوب الحج اغماضا عن تقدم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسببي على خلاف التحقيق الذي يظهر من المصنف في محله قوله وقد فرق بينهما المحقق القمي ره آه قال في رد الفاضل التوني في المثال الاول اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك

و هو عدم المعارض ١٢

باصالة البرائة عن ذلك الذي يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل
هو موافق لهما وذكر ... ره عليه في المثال الثاني وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية
صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب اجتناب ما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء و
طهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كالوارد نا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من
استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان
التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب دفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به
فلا يجوز التيمم وقال قدس سره في اخر مبحث الاستصحاب ثم ان تعارض الاستصحابين قد
يكون في موضع واحد كالجلد المطروح الى ان قال فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان
والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك
اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا
ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا الى ان قال وقد يكون في موضعين
مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم
بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب
غسل الثوب وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب
وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجس لانا نقول المحل ايضا بعد ملاقاته محكوم
بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير
ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل ايضا مما يقبل النجاسة ايضا مطلقا ممنوع ومن
هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه
استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب
عدم حصول التذكية والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستصحاب
الحكم بطهارة الماء ونجاسته ولكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد الى اخر ما ذكره
ووجوه المناقشة في كلامه غير خفي منها الفرق بين شيئين لا فرق بينهما ومنها حكمه بالتعارض
بين الاستصحاب السببي والمسببي مع ان الاول مقدم ومنها حكمه بالجمع بينهما في غير
موارد التعارض مع ان الحق على تقدير التعارض هو التساقط ومنها حكمه بان المتنجس

بالاستصحاب ليس منجسا مع ان الحق خلافه وسيجيء تفصيل ذلك في باب تعارض الاستصحابين
قوله ولو لم يكن مسبوقا بحال اما الفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة ففيه وجهان
الحكم بالطهارة للشك في كون الملاقات مؤثرة في الانفعال فيرجع الى قاعدة الطهارة
والحكم بالنجاسة لكون الملاقات مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها كما يدل عليه الصحيحة
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء حيث انه يستفاد منها كون الكرية سببا لعدم النجاسة
ولا معنى للمانع الا ما يكون وجوده سببا لعدم شيء ويدل عليه ايضا قوله ع الماء الذي
يدخله الدجاجة الواطئة للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء
وقوله ع فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون
الملاقات للنجاسة سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة وح فلا بد من تاويل ساير الاخبار
بحيث يرجع الى ما ذكر بان يقال كما قيل بان القلة امر عدمي باعتبار ردها فيرجع الامر
بالاخرة الى كون الكثرة مانعة فاذا كانت الكرية مانعة فيكفي الشك فيها في البناء على عدمها
ولذا ذكروا في مواضع متعددة بالفرق بين الشرط والمانع بانه لا بد في الاول من الاحراز بخلاف
الثاني فانه يبنى على عدمه من جهة بناء العقلاء على ذلك فيحكم بالنجاسة من جهة ذلك و
الاقوى هو الوجه الاول وما ذكر في دليل الوجه الثاني من بناء العقلاء ضعيف اذ بنائهم
على الامور تعبدا مما لا معنى له والاستصحاب لا يجري اذ لو اريد استصحاب عدم الكرية
فليس له حالة سابقة معلومة كما هو المفروض وان اريد به استصحاب عدم وجود الكر يكون
مثبتا هذا وقد ذكر شيخنا قدس سره في الحاشية وجهين في المسئلة من دون ترجيح كالمصنف
قدس سره لكنه ذكر في كتاب الطهارة وجوها ثلثة للحكم بالنجاسة في المسئلة لا باس بذكرها
اختصارا قال بعد ان ذكر دلالة العمومات على كون الملاقات مقتضية للانفعال الا ان
يكون كرا واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما الفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة
لترادف حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتامل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك
في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون عالم زيدا او
عمروا اذ لا يلزم من خروجه مجاز او مخالفة ظاهر محوجة الى القرينة واما لان اصالة عدم
الكرية وان لم تكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان

يكفى لاثبات عدم كونه هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك فى تحقق مصداق المخصص يوجب الشك فى ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته له فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفى فى ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس فتامل واما لان عنوان المخصص فى المقام من قبيل المانع عن الحكم الذى اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضى الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فى المثال غير مسبوقة بالعدم الى ان قال وبالجملة فلا ينبغى الاشكال فى الحكم بالنجاسة مع الشك فى الكرية مطلقا نعم هذا الحكم فى الصورة الاخيرة يعنى فى الشك فى المصداق لا يخلو عن اشكال وان ذكرنا له وجوها انتهى ولا يخفى عدم تمامية الوجوه الثلثة ولذا استشكل فيها اخيرا فالمحصل عدم الترجيح فى المسئلة وهو المستفاد من الكتاب كما هو واضح هذا ولا يخفى ان الظاهر من عبارة الكتاب بقرينة ذكر المسئلة فى ذيل قوله ثم ان مورد الشك فى البلوغ كرا سيما بملاحظة قوله واما اصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة آه هو حملها على المسئلة المذكورة لكن ذكر شيخنا قدس سره فى مجلس البحث ان قوله ولو لم يكن مسبوقا بحال راجع الى مسئلة عدم التقدم وكذا ذكر فى الحاشية قال واما لو علم بحدوث الكرية وملاقاة الماء للنجاسة بحيث لا يرفعها كرية على تقدير سبق النجاسة فهو من مسئلة الشك فى الحادثين من حيث التقدم والتاخر وهو المراد من قول شيخنا قدس سره فى الكتاب ولو لم يكن مسبوقا بحال آه فان المراد منه ما يقابل الصورتين اى المسبوق بالكرية او عدمها الذى فرض فيه العلم بالحادثين مع الشك فى التقدم والتاخر فاراد به بيان حكم ما ذكره الفاضل التونى فى الصورة الاخيرة على ما حكاه عنه من جعله اصالة عدم تقدم الكرية مثبتة لنجاسة الماء فمنع من اجرائها بناء على اصله الذى تسمر من عدم جواز الاثبات بالاصل العدمى الى ان قال ولا تغفل عن المراد من القول المذكور فان فى العبارة قرائن واضحة على ما ذكرنا فى بيان المراد منها فلا بد ان يفرض انتفاء العلم بزمانهما والا فلا يفرض التقدم والتاخر انتهى كلامه رفع مقامه قوله فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم لعدم العلم بعدم وجوده فى السابق مقدما فى زمان لاحتمال كون وجوده فى السابق مقدما او مقارنا او مؤخرا وقد صرح بهذا السيد

الصدر فى شرح الوافية وصاحب الفصول ايضا قوله فيتعارضان لا يخفى ان المتعارضين على اقسام ثلثة اما ان يكون لكليهما اثر شرعى واما ان لا يكون لكليهما ولا لاحدهما اثر شرعى واما ان يكون لاحدهما اثر شرعى دون الاخر ففى الصورة الاولى يعمل بهما اذا لم يستلزم طرح العلم الاجمالى المنجز وان استلزم يحكم بالتساقط وفى الصورة الثانية لا يعمل باحدهما اذ معنى جريانه ترتيب الاثر الشرعى فاذ لا اثر لا يجرى وفى الصورة الثالثة يجرى ذو الاثر دون الاخر لما ذكرنا والمقام من قبيل الثالث اذ معنى اصالة عدم وجود الكرية قبل الملاقات وفى زمانها كون الملاقاة للنجاسة فى حال عدم الكرية فيترتب عليها الحكم بالنجاسة واما اصالة عدم وجود الملاقاة قبل الكرية وفى زمانها لا تنتج شيئا الا مع اثبات كون الملاقات بعد الكرية ليترتب عليها الطهارة ومن المعلوم عدم حجية الاصل المثبت فلعل ما ذكره من الحكم بالتعارض على راى الغير من حجية الاصل المثبت او اراد به التعارض الصورى وان لم يكن منه على التحقيق فانه يحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى آه وسياتى فى باب الاستصحاب نقل اقوال ثلثة اخرى احدها اجراء الاصل فى طرف المعلوم ايضا وجعله معارضا للاصل فى طرف المجهول اختاره بعض المحققين وسياتى بيانه ورده فى ذلك الباب انشاء الله ونسبه المصنف هناك الى التوهم ورده وثانيها اثبات التاخر وترتيب اثاره وثالثها عدم اجراء الاصل فيه اصلا وعدم ترتيب الاثار حتى اثار عدم وجود المجهول فى زمان المعلوم وسيأتى نقلها وردها ايضا قوله فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة الاول وهو الحكم بالطهارة فيما اذا كان زمن الملاقات مجهولا وزمان الكرية معلوما فيقال الاصل عدم حدوث الملاقات قبل الكرية وفى زمانها والثانى وهو الحكم بالنجاسة فيما اذا كان زمان الكرية مجهولا وزمن الملاقات معلوما فيقال الاصل عدم حدوث الكرية قبل الملاقاة وحين الملاقات ولا يخفى ان ترتب النجاسة على الاصل الثانى صحيح واما ترتب الطهارة على الاصل الاول فلا يتم الا على الاصل المثبت وهو غير مرضى عند صاحب الفصول ايضا وقد اشرنا عن قريب الى ورود مثل هذا الاعتراض على المصنف ايضا والتوجيه هو التوجيه قوله وقضية الاصل فى ذلك التقارن فيما اذا احتمل التقارن كما فى المثال لا فيما اذا لم يحتمل كما هو ظاهر ثم ان كون قضية الاصل هو التقارن فى صورة الامكان انما هو اذا اعتبر

عن الاصلين باصالة عدم الوجود قبل الاخر واما اذا عبّر بما ذكره المصنف في مقام بيان اصالة عدم التقدم باصالة عدم وجود احدهما في زمان الاخر فلا يحكم بالتقارن قطعاً لعدم كونه لازماً لهما على التقدير المزبور قوله وفيه ان تقارن آه ويرد على صاحب الفصول ان التقارن امر وجودي عند العرف وليس امراً عدمياً فاذا كان وجودياً لا يمكن اثباته بالاصل بناء على مذهبه من عدم حجية الاصل المثبت وكون وجهه هو تعارض الاصل في طرف الثابت والمثبت على ما سيجيئ نقله منه في كلام المصنف في باب الاستصحاب نعم على مذهب المصنف من قصور اخبار الباب في اثبات حجية الاصل المثبت وحجية بعض الاصول المثبتة من جهة خفاء الواسطة على ما سيجيئ من استثناء مثل الواسطة المزبورة يمكن ترتب اثار التقارن على مجرى الاصلين بناء على كونه من قبيل ذلك واما ما اورده المصنف عليه من دلالة الخبر على اعتبار سبق الكرية في الاعتصام فهو محل تامل اذ المستفاد من الرواية كون الكرية علة لعدم التنجس ومن المعلوم وجود المعلول عند وجود العلة فتدبر قوله حيث استدل بالاجماع على طهارة آه لعل نظره وجود مناط الحكم بالطهارة في المسئلة المستدل على الطهارة فيها فان مناط الحكم بالطهارة في كر رأى فيه النجاسة هو تعارض اصالتي عدم تقدم الكرية وعدم تقدم الملاقاة وعدم ثبوت دليل على النجاسة فيرجع الى اصالة الطهارة وهذا المناط بعينه موجود في مسئلة المتمم والمتمم اذ فيه ايضاً تعارض استصحابي طهارة المتمم ونجاسة المتمم بعد ملاحظة الاجماع على اتحاد حكم المائين الممتزجين قوله ورده الفاضلان آه مقصودهم ابداء الفرق بين المسئلتين بان الشك في المقام في وجود سبب التنجس وفي مسئلة المتمم في وجود سبب الطهر و بعبارة اخرى المقصود في المقام هو دفع النجاسة وفي مسئلة المتمم هو رفعها ولا شك ان الدفع اهون من الرفع فالحكم بالطهارة في المقام لا يستلزم الحكم بها في مسئلة المتمم و فيه ان هذا المقدار لا يكفي في الفرق مع ملاحظة ان الحكم بالنجاسة هو المحتاج الى الدليل وان الاصل في جميع الاشياء الطهارة قوله مرجعه الى الشك في كون الملاقاة آه فيرجع الى استصحاب الطهارة او قاعدتها قوله لكنه يشكل بناء آه مقصوده من الاستشكال وجود المقتضي وعدم العلم بالمانع وعدم العلم بالمانع يكفي في الحكم بعدمه فلا بدّ من الحكم بالنجاسة

في المسئلتين قوله الا ان الاكتفاء بوجود آه مقصوده من الاستثناء ان عدم العلم بالمانع لا يكفي في الحكم بعدمه ما لم يحرز العدم بالاصل فيكون الحكم بالنجاسة محل تامل في المسئلتين مع عدم ثبوت الاجماع في مسئلتنا هذه قوله فتامل وجه التامل على تقدير كون المقصود من الاستثناء بقوله الا ان اه لزوم احراز المانع باصالة عدم الكرية ولا يكفي عدم العلم به هو انه لا يجري الاصل المذكور بمكان المعارضة على ما ذكره سابقاً بقوله فيتعارضان وان كان المقصود من الاستثناء عدم جريان اصالة عدم الكرية لمكان المعارضة فيكون وجه التامل جريانها وعدم المعارضة لما ذكرناه سابقاً من ان اصالة عدم الكرية تجري لكونها ذات اثر شرعي بخلاف اصالة عدم الملاقاة فانها لا تجري لعدم الاثر الشرعي لها ويمكن ان يكون الامر بالتامل اشارة الى ان المسئلة ذات وجهين عند المصنف بحيث لا يترجح احدهما على الاخر وقد سمعت انه ذكر الوجهين في قوله ولو لم يكن مسبوقاً بحال الى قوله وجهان بدون ترجيح احدهما على الاخر وفي كتاب الطهارة بعد ان ذكر وجوهاً ثلثة للحكم بالنجاسة استشكل فيها ايضاً فيكون قوله فتامل اشارة الى نظرية المسئلة عنده واما ارجاع الامر بالتامل الى بناء العقلاء على عدم المانع في صورة الشك فبعيد وقد سمعت في بيان الوجهين في المسئلة السابقة عدم جزمه بذلك وستسمع منه في باب الاستصحاب ان بناء العقلاء على عدم المانع في صورة الشك في امور معاشهم على ما لا يفيد العلم ولا الظن بل بمجرد التعبد في غاية البعد قوله الثاني ان لا يتضرر اه فلنذكر عبارة الوافية بعينها قال وثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفص طاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته وضل ونحو ذلك فانه لا يصح التمسك ح ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء ح ولصاحب الواقعة التصالح اذا لم يكن منصوصاً بنص خاص او عام لعدم اندراج مثل هذه الصور في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي ما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصور لا يحصل العلم ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما

معا فينبغي للضامن ان يحصل القطع ببرائة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك
ببرائة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست
بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلام اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا
جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله صلى الله
عليه واله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيامة فان
قلت هذه الرواية كما تدل كما انه على حكم ما اذا حصل الضرر تدل على غيره ايضا قلت لا نسلم فانا
ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعيته ما يجب علمه عن
العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فكون
التكليف ح تكليف الغافل غير معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال
الذمة ح مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يجب علمه عن العباد وما لم يرد فيه نهي
انتهى كلامه رفع مقامه واورد عليه السيد الكاظمي ره بان بعض ما مثل به كالاول مما يقطع
بانه داخل في خبر الضرار وصدق اسم المتلف عليه عرفا فلا وجه للتوقف في الحكم والتمسك
بالاصل لانهدامه بعموم النص بل المثل الثلثة مندرجة في حديث الضرار قطعا فان من
امسك رجلا حتى ذهبت دابته فهو مضر له قطعا فيجب الجبران والا لزم الضرر بلا جبران
وقد نفاه ح فيتوجه ان خبر الضرار كساير العمومات المخالفة للاصل ولا ريب ان الاصل
انما يتمسك به عند انتفاء ما يخالفه من خصوص او عموم فلا وجه لتخصيصه بالذكر نعم كثيرا ما
يترددون في الضمان من اصل البرائة وتسبيب التلف وكان السبب في ذلك الشك
في تحقق التسبيب المعتبر في ترتب الضمان لانتفاء المنشئية المعتبرة في تسبيب الضمان
وذلك كما ترددوا في ضمان من غصب دابة فمات ولدها جوعا او تبعها فتلف ومن حبس
مالك الماشية عن حراستها فاتفق تلفها ولم يرجح العلامة في جملة من كتبه شيئا في
شيء منهما وكذا المحقق وظاهر فخر المحققين والشهيد في شرح القواعد ترجيح البرائة وكان
ترددهم هذا هو ماخذ المصنف في اشتراط التمسك باصل البرائة بهذا الشرط ولكن
القوم قطعوا بالضمان في مثاله الاول لتحقق التسبيب المعتبر في الضمان وبعد منه في الثالث
فانهم حكوا الاجماع على عدم الضمان في المنع من امساك الدابة المرسلة وانما ترددوا في

حبس صاحب الدابة اذا افضى الى تلفها فان قلت قضية خبر الضرار الحكم بالضمان في الكل
والغاء اصل البرائة من راس لانهدامه بعموم النص قلت من تتبع كلام القوم عرف انهم
لا يتعلقون بذلك فكانهم انما عقلوا من الاخبار الحكم بحرمة المضارة ولا ملازمة بين التحريم
ولزوم الضمان لدورانه مدار تحقق الاتلاف وصدق الاسم وانما عرف التعلق به بين
متاخر المتاخرين وكيف كان فالتعلق به على الاخبار قاض بهدم الاصل والقطع بالضمان
دون التوقف والمصالحة كما يزعم المصنف الى ان قال ثم التحقيق بعد هذا كله انه متى
صدق اسم الاتلاف كما في مثال القفص وحل وكاء القربة فلا كلام في انهدام اصل
البرائة ولحوق الضمان لمدخل الضرر والا فان لم يصدق الاضرار ايضا كما في المثال
الذي ذكرنا فلا كلام في التعلق بالاصل وعدم الضمان وان انتفى الاول وصدق الثاني
فالبرائة هي الاصل وخبر الضرار حامل للحرمة ولا تلازم بين تحريم الاضرار والضمان
اذ اقصى ما ثبت بالاجماع وغيره لحوق الضمان للمتلف اما من قصد الضرر وفعل ما
قد يترتب عليه الضرر فالاصل برائته والمعلوم انما هو تأثيمه بحسب تسبيبه نعم
يترجح في مثله الاحتياط بالصلح وقال في شرح قوله لاحتمال اندراج مثل هذه الصور ما
هو الاحتمال بل القطع باندراج الثلثة في حديث الضرار والاول فيما يدل على حكم المتلف
كما عرفت وقال في شرح قوله بل يحصل القطع ليت شعري من اين يجيئ القطع بالتعلق
مع ما بني عليه من الشك في الاندراج لم لا يكون بناء على الشك من الصورة الرابعة
لا تعزير ولا ضمان وما يثبت للحاكم من التعزير على كل معصية لا يقتضي القطع بانه مما
يعزر على هذه المعصية مع انه حاكم بانتفاء القطع بلزوم التعزير والتحقيق ان خطاب التعزير
انما يتوجه الى الحاكم وقد بينا ان له التعزير على كل معصية فلا وجه للتوقف فكان من
امر التعزير على يقين واما الضمان فمع الشك في الاندراج يجب الرجوع الى اصل البرائة
وكان ينبغي ان يجب الاحتياط بكلا الامرين مع ملاحظة الشغل كما في نظائرها الا انه لما كان
الحق لادمي جاز التخلص بالصلح كلامه انتهى ما اردنا نقله من كلام زيد في علو مقامه وما
ذكره قدس سره يرجع الى وجوه كثيرة من الايراد على صاحب الوافية وقد اورد عليه السيد
الصدر في شرح الوافية ايضا بانه لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا وانما الكلام في لزوم

جبرانه على المكلف وفي مقدار جبرانه وان كان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل مع الدليل الناقل واما مجرد احتمال ان يكون مندرجا تحت قوله لا ضرر ولا ضرار وقوله من اتلف فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل قوله ويرد عليه ان كان آه يعني ان تخصيص الاشتراط بعدم اندراج المورد في قاعدة الاضرار والاتلاف لا معنى له بل لا بد من اشتراط فقد الدليل الاجتهادي مطلقا وقد عرفت في كلام السيد الكاظمي ره توجيه هذا الايراد عليه ايضا ويمكن دفعه بان التخصيص بالذكر لاجل تمسك جمع من العلماء في بعض موارد الضرر والاتلاف باصل البرائة ولذا خصصهما بالذكر قوله ومجرد احتمال اندراج الواقعة آه هذا ايراد آخر على صاحب الوافية وقد عرفت ان السيدين السندين شارحي الوافية اوردا هذا ايضا عليه وبيان ورود هذا الايراد ان اصل البرائة يجري في مورد فقد النص واجماله بالمعنى الاعم من اجماله فيشمل المجمل بالذات وما له افراد واضحة وشك في البعض الآخر فيجري اصل البرائة كما في المقام وليس هذا شكا في المصداق ومن الشبهة الموضوعية وان كان ذلك لا ينافي الرجوع الى اصل البرائة وانما لا يكون كك لان كون المقام مصداقا للضرر معلوم والشك في الاندراج لاجل الانصراف الى الغير او لاجل احتمال كون المراد من قوله لا ضرر آه هو الحرمة لا غير قوله والمعلوم تعلقه بالضار آه يعني انه ان كان متعمدا فهو آثم معاقب وللحاكم ان يعزره كما في كل معصية والشك في ثبوت الضمان والاصل البرائة عنه وان لم يكن متعمدا فلا شيء حتى العقاب والاصل ايضا البرائة فلا معنى للترديد بين التعزير بمعنى انه نعلم اجمالا بثبوت احدهما مع انه لو سلم ذلك واغمض عن كون التعزير حق الحاكم فلا معنى لجعله طرفا للعلم الاجمالي الا بمعنى وجوب التمكين له انه يوجب الاحتياط بالجمع بين الامرين وهذا الايراد ايضا ذكره السيد الكاظمي ره مع ايرادات أخر وقد ذكره صاحب الفصول ايضا ويرد على صاحب الوافية ايضا انه لا معنى للصلح في التعزير الذي هو حق الله تبارك وتعالى ويمكن دفعه بان مقصوده الصلح في غيره لا بالنسبة اليه قوله كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل آه قال في الوافية وثالثها ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة ولا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان او

اقل في نفي الزايد بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصا لا معلوما بالاصل كما لا يخفى انتهى كلامه وانت خبير بان النص الدال على ماهية الصلوة مثلا بحيث يبين فيه جميع الاجزاء والشرايط غير موجود حتى صحيحة حماد بن عيسى لانها واردة في بيان الآداب والمستحبات وعلى تقدير وجوده في الصلوة او فيها وفي الحج وفي الوضوء ليس موجودا في جميع العبادات كما لا يخفى والرجوع الى عرف المتشرعة او الى الاجماع كما ذكره الوحيد قدس سره في الفوايد غير مفيد كما اوضح في القوانين فلا بد من الرجوع الى اصل البرائة كما هو المشهور بل قال في القوانين لا خلاف فيه بين الاوائل والاواخر وقد اختاره المصنف وغيره او الى اصل الاشتغال كما اختاره جمع آخر منهم بل نسبه بعضهم الى المشهور ايضا وقد عرفت الحال في باب الاقل والاكثر قوله وعدم العبرة بثبوت آه لانه يرجع الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك البدوي في الزايد فيرجع الى اصل البرائة قوله وقد قدمنا ما عندنا آه من الرجوع الى اصل البرائة عقلا ونقلا وانا استشكلنا اخيرا في الرجوع الى الدليل العقلي لكن الدليل النقلي تام عنده قوله فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح آه ذكر قدس سره في محكي الرسالة المعمولة لتحقيق هذه القاعدة بعد حكاية دعوى تواتر الاخبار عن الفخر في محكي الايضاح في باب الرهن انه لم يعثر عليه وذكر بعضهم انه وجدها في اواخر باب الرهن في مسئلة اقرار الراهن بعتق العبد المرهون قبل الرهن حيث قال واحتمال عدمه لامكان استلزامه الضرر بان يحيط بمال الراهن والضرر منفي بالحديث المتواتر ضعيف ولا وجه له عندي انتهى ولا احتياج الى اثبات التواتر لصحة سند بعضها واعتبار اسناد جملة منها فلا ينبغي تفصيل الكلام في السند قوله ان سمرة بن جندب كان له عذق بفتح العين وسكون الذال النخلة المثمرة قاله في القاموس واما حال سمرة بن جندب فقد روى في كتاب الرجال عن روضة الكافي ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كانت ناقة رسول الله ص القصوى اذا نزل عنها علق عليها زمامها قال فتخرج فتاتي المسلمين فيناولها الرجل الشيء ويناولها هذا الشيء فلا تلبث ان تشبع فادخلت راسها في خباء سمرة بن جندب فتناول عنزة فضرب بها على راسها فشجها فخرجت الى النبي ص وشكته وعن شرح ابن ابي الحديد على النهج ان معوية بذل له اربعمائة الف درهم على ان يروي ان قوله تعالى

ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا الى قوله والله لا يحب الفساد نزلت في حق علي ع
وان قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله آه نزل في حق ابن ملجم لعنه
الله تعالى فقبل وانه كان من شرطة ابن زياد وانه كان يحرض الناس على الخروج الى قتال
الحسين عليه السلام ثم انه بفتح السين وضم الميم ففي الصحاح سمرة بالفتح وضم الميم درخت
طلح سمر سمرات اسمر جمع ع الثالث جمع القلة وتصغيره اسيمير الى ان قال وتام مردى وفي
القاموس سمرة بن جنادة بن جندب ابن عمرو بن جندب وابن جندب بن هلال الى ان قال
صحابيون ثم ان سند الرواية التي نقلها المصنف ره هكذا ففي الكافي كتاب التجارة علي بن
محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبد الله بن مسكان
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق الى اخر ما نقله المصنف
ولا يخفى ان الحديث مرسل كما ترى وصرح به في مرآة العقول ايضا وجعل المصنف هذا
الحديث اصح ما في الباب سندا غريب نعم الحديث الرابع الذي نقله في الكافي بسنده عن
هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع قال فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك
هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس صحيح على المشهور كما ذكره في مرآة العقول وكذلك
الحديث الخامس الذي رواه فيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال كتبت الى ابي محمد ع
الى ان قال فوقع يتقي الله في ذلك ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن صحيح ايضا
كما ذكره فيه ثم ان المجلسي قدس سره قال فيه قال الصدوق في الفقيه بعد ايراد الرواية المذكورة
ليس هذا الحديث الذي ذكرته في اول الباب من انه قضى رسول الله ص في رجل باع نخلا و
استثنى نخلة فقضى بنخلة له بالمدخل اليها والمخرج منها لان ذلك فيمن اشترى النخلة مع الطريق
اليها وسمرة كانت له نخلة ولم يكن له الممر اليها انتهى ولا يخفى ما فيه اذ جواز الدخول والخروج لا
ينافي وجوب الاستيذان تعزيرا او دفعا للضرر عن المسلم انتهى كلامه قوله وفي رواية اخرى
موثقة ذكره في مرآة العقول انه موثق كالصحيح وفي الكافي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب
كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان
يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما تابى جاء

الانصاري الى رسول الله فشكى اليه وخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه
واله وخبره بقول الانصاري وما شكى وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى
ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة
فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه واله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها
اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ثم ان عدم فهم وجه الحكمة في امره صلى الله عليه واله لقلع النخلة
مع ان نفي الضرر لا يقتضيه بحسب فهمنا القاصر لا يمنع من الاستدلال بالحديث
غاية الامر ان يقال انه قضية في واقعة قوله وفي القاموس اقول فيه الضر ويضم ضد
النفع او بالفتح مصدر وبالضم اسم ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا والضر
سوء الحال كالضر والضرة والضرة والنقصان يدخل في الشيء الى ان قال والضرر الضيق
والضيق انتهى ويفهم منه ان ضره يتعدى بالباء ايضا كما ان اضر يتعدى بنفسه فيكون
مخالفا لما عن المصباح وفي معيار اللغة الضر الفاقة والفقر والهزال وسوء الحال وهو
بضم الضاد اسم وبفتح الضاد مصدر وقد ضره كمد واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا و
بالباء رباعيا وعن بعضهم كل ما كان من سوء حال وفقر وشدة في بدن فهو ضر بالضم
وما كان ضد النفع فهو بفتحها وفي التنزيل مسني الضر اي المرض الى ان قال الضرر
الضيق يقال في معاشه ضرر اي الضيق والضيق يقال مكان ضرر اي ضيق وعن بعضهم
مكان ذو ضرر اي ضيق وعن الكفعمي الضر بفتح الضاد خلاف النفع وبالضم الهزال وسوء
الحال وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار معنى قوله ص لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقص
شيئا من حقه وهو ضد النفع وقوله لا ضرار اي لا يضار جاره بمجازاة فينقصه بادخال الضرر
عليه فالضرار منهما معا والضرر فعل واحد انتهى ثم انه لم يعلم من كلمات اهل اللغة معنا
الضرار وهو للضرر وبمعنى ان يكون للمجازاة او من فعل الاثنين بل الظاهر من كثير منها كون
الضرار بمعنى الاضرار كالضرر الذي بمعناه فلا يرد من جهة لفظ الضرار اشكال كونه منافيا
للفظ الضرر من جهة دلالته على عدم تشريع ما يتوهم معه الضرر الحادث على ما يظهر من
المصنف مع منافاته بمعنى المجازاة لمثل قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وقوله جزاء سيئة سيئة مثلها وما دل عليه قاعدة الاتلاف وغيره

فيحتاج في التفصّي عنه الى التكلّف بل لعلّه لم يستعمل في القرآن والاخبار ما تضمّن
لفظ الضرار وما يشتق منه الّا بمعنى الاضرار من دون ملاحظة المجازاة والاشتراك
بين الاثنين كقوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وقوله تعالى ولا تضار والدة بولدها
ولا مولود له بولده وقوله تعالى من بعد وصيّة يوصى بها او دين غير مضار ولا يضار كاتب
ولا شهيد والّذين اتخذوا مسجدا ضرارا ولا تضاروهنّ لتضيقوا عليهنّ وغير ذلك وكذلك
قوله في الحديث انك رجل مضار وما اراك يا سمرة الا مضارا وقوله الجار
كالنفس غير مضار ولا اثم وقوله في رواية هارون بن حمزة الغنوى فليس له ذلك هذا
الضرار وقد اعطى حقه من الخمس وقوله في مكاتبة محمد بن الحسين ولا يضار اخيه المؤمن
فلا اشكال في ذلك اصلا قوله اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المعنى آه قد ذكر المصنف لقوله
لا ضرر ولا ضرار معنيين الاخبار والانشاء وقد ذكر في القوانين له ثلثة معان قال لا ريب
انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فامّا المراد من النفى
النهى يعنى يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفى هو الضرر الخالى عن الجبران فالقصاص
ضرر لكنّه مع الجبران لمسبوقيته بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصّة الحق والغرامة عن الغاصب
بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهى فلا دلالة فيها على الضمان
في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال امّا الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل
قاعدة الاتلاف وامّا على ابقائها على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا بد
على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوّز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران
فكلما رخص الشارع فيه من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كلّ ضرر
حصل من فعل المكلّف وان لم يرخص الشارع ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران اذ ليس
معنى الخبر حينئذ لا يبقى الضرر الحاصل من المكلّف على اى نحو كان بلا جبران وان فعله المكلف
بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلّق بمال الضار بمثل ما اضرّ او نحو ذلك ففى كلتا
الصورتين يجوز اجراء اصل البرائة في عدم الضّمان بل وعدم التعزير ايضا الى ان قال وقال
بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار
الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصّلح او ابراء المستضر تحصيلا

ليقين البرائة لاحتمال الزّيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من
الرّواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن
فيه لا وجه للزوم الصّلح وغيره مع الرّجوع الى اهل الخبرة لانه الحكم شرعا ثم انّ ظاهر استدلال
الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تبارك وتعالى
بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن من الزّكوة بنفى الضّرر وبخيار
الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما ح فيلزم منه اضرار عبده وهو من
اضرار العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرّواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه
ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرّواية وهو الاظهر بالنّسبة الى الرّواية
وبالنسبة الى العقل وعمل الأصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج انتهى
ما اردنا نقله ثم انه لا بد ان يكون مراده من المعنى الثالث للرّواية الذى اختاره هو نفى
وجود الضّرر والضّرار لا في حكم الله بمعنى انه تعالى لا يحكم لشيء يكون سببا للضرر
وموجبا للضرر والعباد ولا فيما يتعلّق بافعال العباد بان يجوّز لهم اضرارهم بانفسهم و
بغيرهم وهذا المعنى يرجع الى استعمال كلمة لا في نفى الجنس الذى هو المعنى الحقيقى لكلمة
لا وكون هذا المعنى اظهر بالنّسبة الى الرّواية من جهة ما ذكرنا وامّا كونه اظهر بالنّسبة
الى العقل فلمنافاة تشريع الحكم الضررى لكونه رؤفا رحيما او لوجوب اللّطف عليه تعالى
وسنشير الى تقريره ان شاء الله وامّا بالنسبة الى عمل الاصحاب فلما عرفت من استدلال
الاصحاب بالخبر على عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا في اخراج المؤن من الزّكوة وبخيار
الغبن في البيع وغير ذلك ثم ان المعنى الذى اختاره المحقق القمى المذكور قدس سره مخالف للمعنى
الاوّل الذى ذكره المصنّف واختاره بقوله واعلم ان المعنى بعد تعذّر الحقيقة ارادة عدم
تشريع الضّرر بمعنى ان الشّارع لم يشرع حكما آه لان المصنّف قد حصر الحكم المنفى بحكم الشارع
الذى يوجب الضّرر ويكون سببا لوقوعه في الضرر وليس في المعنى المذكور الحكم بحرمة
اضرار العباد بعضهم بعضا بخلاف المعنى الّذى ذكره المحقق القمى ولذا اورد بعض المحشين
على المحقق القمى بانه على تقدير لفظ في الاسلام ليس بخارج عن حقيقة قوله لا ضرر ولا
ضرار لانّ الاسلام هو الدين بدليل قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين

عبارة عن مجموع الاحكام الالهية اصولية وفروعية فيكون المراد نفي وجود ماهية الضرر والضرار في الاحكام الالهية وحاصل معناه نفي وجود الحكم الضرري وهو ما يؤدي اثباته او نفيه في شرع الاسلام الى ضرر العباد بحيث يسند الضرر اليه تعالى باعتبار كونه مسببا عن الاثبات او النفي الصادرين منه تعالى كما هو معنى قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الى اخر ما افاد اذ حاصل الاعتراض انه لا بد من الاقتصار على الشق الاول بمعنى ان يكون المراد انه تعالى لا يحكم بشيء يكون سببا وموجبا لتضرر العباد ولا معنى لضم حرمة اضرار العباد بعضهم ببعض الى الشق المزبور وايضا لا دلالة في كلام المحقق القمي ره على ان الحديث على المعنى الثالث يثبت الضمان ايضا بل يفهم من اصراره في الكلمات السابقة على عدم دلالة الحديث على ثبوت الضمان التزامه بعدم الدلالة عليه على هذا المعنى ايضا وقد صرح الفاضل النراقي في العوائد مع اختياره للمعنى الثالث المزبور او ما يقرب منه على ما سننقل عنه ان شاء الله بعدم دلالة الحديث على ثبوت الضمان قال البحث السادس قد اشرنا فيما سبق الى ان نفي الضرار والاضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل اخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرر فان عدم كون ما ارتكبه حكما شرعيا لا يدل على الضمان ولا على الجبران مطلقا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا اه واما كلام المصنف فيدل على دلالة الحديث على ثبوت الضمان حيث قال ومنه برائة ذمة الضار آه ومع هذا كله فقد ذكر بعضهم في مقام بيان الوجه الثالث في كلام المحقق القمي ره ان حاصل هذا المعنى ما ذكره بعض الاعلام حيث قال ان المعنى بعد تعذر الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما فسأوق عبارة المصنف بطريق الانتساب ثم ان ما ذكرنا من ان كلام المحقق القمي ره مبني على استعمال الكلام في الحقيقة انما هو على تقدير وجود في الاسلام في الحديث كما هو كذلك في روايات العامة وقد ارسله في محكي التذكرة والذكرى عن النبي صلى الله عليه وآله واما على تقدير عدم وجوده كما في روايات الخاصة فلا بد في الكلام من تقدير واضمار فتامل وقال الفاضل النراقي قدس سره في العوائد البحث الثالث في المدخل في بيان نفي الضرر والضرار الضرر والضرار ممنوع منه شرعا وتحقيق ذلك ان النفي

بمعنى النهي بقرينة ان اصل الضرر واقع انتهى اقول الحديث يحتمل معاني ثلثة احدها ما ذكره من حمل النفي على النهي ويكون المراد تحريم الضرر والضرار وثانيها ان تكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار مجوزا ومشروعا في دين الاسلام والحاصل ان الله تعالى لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضررا ولا ضرارا ومآل ذلك راجع الى الاول ايضا اذ مفاده تحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المراد نفي الضرر والضرار في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا ومحققا في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا او ضرارا فكلما كان فيه ضرر فليس منها وتحصله ان الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم بعضا فكلما كان متضمنا لضرر فهو ليس مما يرضى الله به وليس من احكامه ثم انه لا شك في ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الحمل على المعنى الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على المعنى الانشائي والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف وكل منهما خلاف الاصل مع ان قوله صلى الله عليه وآله في الاسلام كما في الحديث الاول لا يلايم مع المعنى الاول اصلا فيكون المعنى الثالث متعينا واما الضرر الواقع فهو لا يصلح قرينة للاول لان المراد من الضرر الواقع ان كان مطلق الضرر فيكون كل ولكن قرينة المقام وهو كون النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان احكام الدين والاسلام بالخصوص الرواية الاولى تدل على نفي الضرر والضرار في الاسلام من حيث هو اسلام وليس مثل هذا الضرر بواقع وان كان ما قيل من مثل القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب ونحوها مع منع كونها ضررا بل هي جابرة للضرر الواقع على الغير فجوازها ينافي المعنيين الاولين ايضا والتوجيه بالتخصيص مشترك هذا مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العباد بعضهم بعضا مع انا نرى الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الاعم من ذلك مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر او ظنه في الطريق تمسكا بنفي الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكر ان الموافق للاصل والاوفق بكلمات القوم هو المعنى الثالث وهو الحمل على نفي ماهية الضرر ووجوده في الاسلام ويلزمه ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا لم يكن من احكام الاسلام ولا تحقق الضرار في الاسلام والحكم اعم من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب ولا اباحة يستلزم ضرر شخص من الاشخاص

كلما كان كذلك لا يكون حكما من الشارع بل يستفاد من تلك الاحاديث ان عدم الضرر
وعدم كون المتضمن للضرر حكما شرعا حكم شرعي يجب اتباعه والاخذ به انتهى وانت خبير
بان المستفاد من كلماته في مقام تقرير المعنى الثالث وغيره عدم كون الحكم الذي يوجب الضرر
ويستلزمه ويكون سببا له من احكام الاسلام فقط فيستفاد منه كونه موافقا للمصنف ره
في حصر مدلول الخبر على ما ذكر والمستفاد من قوله مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العباد
بعضهم بعضا مع انا نرى الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الاعم اه يدل على كون مدلول
الخبر كلا الشقين فيكون موافقا للمحقق القمي فيكون كلماته متهافتة فتنبه وتدبر وذكر بعض
الافاضل انه بعد تعذر ارادة الحقيقة من اللفظ اختلفوا في المراد منه على وجوه
احدها ما ذكره المصنف من ان المراد نفي الضرر المشروع بمعنى عدم جعل الشارع حكما يلزم
منه ضرر على احد تكليفيا كان او وضعيا قال وهذا اظهر الوجوه في معنى الرواية اذ لا يرد عليه
سؤال لزوم المجازية في الظرف اعني قوله في الاسلام اذ لا بد من جعل لفظ في بمعنى السببية
لان المراد بالاسلام هو الاحكام الشرعية والضرر مرتب عليها ومسبب عنها لا مستقر فيها
حتى يتم معنى الظرفية الى ان قال وثانيها ما احتمله المصنف ره من اخذ النفي بمعنى النهي وهذا
المعنى محكي عن البدخشي وثالثها ان يكون النفي باقيا على ظاهره ويكون مدخوله مقيدا بالاذن
من الشارع والمعنى لا ضرر ماذون فيه شرعا ولا ضرار كذلك في الاسلام فكل فعل يكون
فيه ضرر على الغير يكون غير ماذون فيه شرعا فيكون حراما فيرجع هذا المعنى الى سابقه و
يرد عليهما ان حمل الجملة الخبرية على معنى الانشاء وكذا التقدير فيها خلاف الظاهر و
ثانيا ان حمل النفي على ارادة التحريم لا يتم في رواية الشفعة السابقة يعني رواية عقبة
بن خالد عن الصادق عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين
الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار وقال اذا باع احد الشريكين حصته
من المال المشترك فيه فالفعل الذي يمكن تعلق النهي به اما ايقاع العقد او ابقائه والاول
غير حرام بلا اشكال والثاني لا يعقل تعلق النهي به لان الابقاء هو فعل الله دون المكلف
مع ان حرمة الابقاء لا تستلزم ثبوت الشفعة وثالثا ان العلماء قد استدلوا بهذه القاعدة
في باب الخيارات من خيار الغبن والعيب ونحوهما ولا حرمة في البيع المغبون فيه ولا في

بيع المعيب كيف لا وقد يجهل المتبايعان بالغبن والعيب ولا معنى للتحريم حينئذ ورابعا ان
متعلق الحرمة هو افعال العباد دون الاحكام مع ان العلماء ربما يستدلون على الاعم منهما
ولذا ترى انهم يقولون بعدم وجوب الوضوء فيما اذا استلزم استعمال الماء الضرر واستشهدوا
الى هذه القاعدة وكذا في ساير المقامات وخامسا ان حمل النفي على ارادة النهي لا يناسبه
تقييده بقوله في الاسلام اذ الاسلام عبارة عن نفس احكامه تعالى فيصير المعنى حينئذ تحريم
فعل الضرر في الاحكام وهو مستهجن جدا ورابعها وهو ما يستفاد مما نقله المصنف عن
الفاضل التوني ان المراد نفي الضرر المجرد عن التدارك والجبران في الاسلام لا بدعوى
حذف قيد الجبران بل بدعوى كون الضرر المتدارك غير ضرر ادعاء كدعوى دخول الشجاع
في جنس الاسد على مذهب السكاكي فلا حذف حتى ينفى بالاصل الى ان قال ويرد عليه
اولا انه مجاز فلا يصار اليه بلا دليل وثانيا منع صحة التنزيل بمجرد حكم الشارع بالتدارك اذ
التنزيل انما يصح مع التدارك فعلا لا بمجرد الحكم به فتامل وثالثا ان الفقهاء ربما يستدلون
بقاعدة نفي الضرر في نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر في استعمال الماء او في الطريق
مع عدم تحقق الجبران في امثالهما على تقدير تحقق التكليف ورابعا ان لفظة في ظاهرة في
الظرفية وعلى هذا المعنى لا بد ان تجعل بمعنى السببية اي بسبب الاسلام انتهى ملخصا ويستفاد
من كلام المصنف في رد الوجه الثاني الذي مبناه على جعل لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهي وجه
حيث قال والاظهر بملاحظة نفس الفقرة وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى
الاول والمراد بالاول هو ظهور التركيب في النفي دون النهي والمراد بالثاني هو الاستدلال
به في الروايات وفهم لاثبات الشفعة والضمان وغير ذلك والمراد بالثالث هو استدلال
العلماء به في ثبوت خيار الغبن خيار الغبن والعيب وعدم جعل الشارع الحكم الضرري
كوجوب الوضوء والحج في مورد الضرر وغير ذلك وهذه الوجوه قد ادرجها بعض الافاضل
في كلامه على ما عرفت وذكر شيخنا قدس سره في الحاشية في تضعيف جعل النفي بمعنى النهي
نحوا مما ذكره قال ويدل على هذا المعنى يعني ما ذكره المصنف ره من انه تعالى لم يشرع حكما يلزم
منه الضرر سواء كان تكليفيا او وضعيا مضافا الى فهم الفقهاء وظهور امثالها من التراكيب
الواردة في ذلك يعني ما ذكره قبل ذلك من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله

ثم لا سهو في سهو ولا على كثير السهو في النافلة ومع حفظ الامام او المأموم وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان الى غير ذلك قوله عليه السلام في الاسلام على رواية العلامة وابن الاثير وعلى مؤمن فان الظرفية المذكورة تناسبه كونه مفسرا لاحكام الاسلام وشاد حالا لادلتها كما لا يخفى قال وبالجملة لا اشكال في ظهور الروايات في هذا المعنى وان كان اللازم حملها على الاخبار كما هو ظاهر القضية وقال بعد ذكر الوجه الثاني وهو حمل النفي بمعنى النهي وهذا المعنى مع كونه خلاف الظاهر ينافي ذكر القاعدة في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي فان الحكم بان المراد من النفي النهي وتحريم الاضرار وانه من المحرمات الشرعية لا يجامع القول باستفادة الحكم الوضعي كالضمان ونحوه وان لزمه بحكم العقل الفساد اذا تعلق بعبادة اذا اتحد معها وجودا كالوضوء الضرري الا انه لا تعلق له بدلالته على الحكم الوضعي هذا قلت واما جعل النفي بمعنى النهي فهو الذي احتمله المحقق القمي في كلامه او لا ثم جعل المعنى الثالث اظهر واحتمله السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية بل جعله اقرب قال بعد شرح ما يتعلق بكلام صاحب الوافية الذي حمل قوله لا ضرر ولا اضرار على نفي الضرر بلا جبران وقد يجوز ان يكون الغرض الاخبار بحرمة المضادة اي ان الضرر والضرار غير سائغ في هذه الشريعة وهذا كما تقول لا عصبة عندنا ولا قمار اي ليس ذلك من احكامنا تعريضا بمن يجيز وهذا هو الاقرب تعريضا بالجاهلية فان من احكامها وطرائقها المضادة كما عرفت فيهم من اضرار الرجال بيتامى النساء وذكور الذرية باناثهم وارباب المقتول باصحاب القاتل والاكابر بالسفلة وغير ذلك بل احتمل ان يكون مراد القوم هو ذلك قال بعد نفي دلالة قوله لا ضرر الخ على الضمان من تتبع كلام القوم عرف انهم لا يتعلقون بالخبر في نفي الضمان وكانهم انما عقلوا منه الاخبار بحرمة المضادة ولا ملازمة بينها وبين الضمان وانما عرف التعلق به بين متاخري المتأخرين آه واختار المعنى المذكور صاحب الجواهر على ما حكي قال فيه ان استفادة الضمان من القاعدة المزبورة متوقفة على الانجبار بفتوى الاصحاب اذ لا اقتضاء لها الا عدم مشروعية ما فيه الضرر والضرار في الاسلام على معنى النهي عن ايجاده وهو انما يقتضي حرمة ذلك لا الجبر بالضمان المتوقف على ارادة انتفاء وجوده في الدين المنزل على ارادة جبر ما يحصل منه فيه بالغرامة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة بل

يمكن دعوى ارادة ذلك حقيقة من النفي بلا تجوز الا ان ذلك كما ترى لا يصلح دليلا لذلك من دون انجبار بفتوى الاصحاب فضلا عن الفتوى بخلافه انتهى واختاره ايضا بعض المحققين من المعاصرين ولعلنا ننقل كلامه عن قريب قلت القول باستفادة التحريم من الخبر فقط سواء كان بجعل الخبر بمعنى الانشاء او بجعله بمعنى لا ضرر ولا ضرار مادونا فيه او مرخصا فيه او مجوزا او ما يؤدي مؤداه الراجع الى الاول في المعنى المحصل ولعل الثاني اظهر لا يخلو عن قوة لكثرة ورود مثل التركيب المذكور في نفي الوصف المناسب مثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور اي صحيحة ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد اي كاملة ولا نكاح الا بولي اي صحيحة او كاملة ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا عمل الا بنية ولا رضاع بعد فطام اي محرما او ناشر الحرمة لا عول عندنا ولا عصبة وغير ذلك بل جعل في القوانين مثل هذه التراكيب حقيقة في نفي الوصف وجعل نفي الذات حقيقة قديمة صرح بهذا التعبير في باب الصحيح والاعم فان قلت قد ورد التراكيب الاخر من قبيل ذلك ظاهرة او صريحة في نفي الحكم مثل قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يريد بكم العسر وقوله ثم لا سهو لكثير السهو او في نافلة او مع حفظ الامام الى غير ذلك قلت اما قوله تعالى ما جعل عليكم وتاليه انما يكون ظاهرا في نفي جعل الحكم الموجب للحرج من جهة لفظ الجعل واين هذا من خبر لا ضرر واما البواقي فلا يخفى انها لا تبلغ في الكثرة مبلغ التراكيب التي ذكرناها ولم نذكرها لانها في غاية الكثرة مضافا الى ان معنى قوله لا سهو مع الكثرة وامثاله عدم ثبوت حكم السهو من القضا او سجدتي السهو او كليهما مع الكثرة مثلا او عدم ثبوت حكم الشك وهو البناء على الاكثر ثم الجبر مثلا معها وليس معناه عدم ثبوت حكم موجب للسهو فاين يستفاد منها كون معنى الخبر عدم مشروعية حكم موجب للضرر كما ادعوه ومنه يظهر ان استدلال شيخنا قدس سره في الحاشية للمعنى الاول الذي اختاره تبعا للمصنف بمثل التراكيب المذكورة لا يسمن ولا يغني من جوع هذا ويدل على ما ذكرنا او يؤيده التعبير في الكتاب العزيز في الايات التي نقلناها بلفظ يدل على التحريم مثل قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ولا تضار والدة آه ولا تضاروهن آه فالظاهر ان المراد من الخبر هو المراد من ايات الكتاب العزيز ويدل على ذلك ايضا ما ذكره ابن الاثير في محكي النهاية في تفسير

الحديث حيث قال فعنى قوله ع لا ضرر اى لا يضر الرّجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضّرار فعال من الضّرار اى لا يجازيه على اضراره وهو صريح في ان المراد من الحديث النّهى عن اضرار الرّجل بالغير وهو من يستشهد مثل العلاّمة المجلسى في البحار بكلامه كثيرا في تفسير الاخبار وكذا ما نقل عن مصباح الكفعمى ره وقد عرفته ويدل دليل على ما ذكرنا ايضا دلالة الاخبار بتمامها المنقولة في الكافى وغيره على انّ المراد بالضّرر والضرار المنفى هو فعل المكلّف ما يوجب الضّرر على الغير وانّه حرام لا انّ المراد بالضرر والضّرار المنفى هو فعل المكلّف ما يوجب الضّرر على الغير كانّه حرام لا ان المراد به نفى حكم من الشّارع يوجب الضرر على الغير ففى رواية متعلقة بسمرة انك رجل مضار يعنى فاعل للضرر على الامضائى فدل على ذمه بذلك وانه فعل حراما وكذلك قوله ع ما اراك يا سمرة الا مضارا بل يكون قوله لا ضرر ولا ضرار بمنزلة الكبرى الكليّة حيث ذكره بعد ذلك يعنى انك فاعل للاضرار وكلّ اضرار حرام وكذلك ساير الاخبار مثل ما رواه المصنف في المكاسب ليس من المسلمين من غش مسلما او ضره او ماكره فانّه صريح في حرمة الغش والضّرر والمكر بالمسلم ومثل ما في رواية طلحة بن زيد انّ الجار كالنفس غير مضار ولا اثم يعنى كما انّ الانسان لا يضرّ نفسه ولا ينسبها الى الاثم والمعصية لا بدّ له ان لا يضرّ جاره ولا ينسبه الى المعصية ما وجد للحمل على الصّحة سبيلا ومثل قوله ع من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن حيث نسب الاضرار الى الانسان لا الى حكم الشّارع وان لم يدل صريحا على الحرمة ولعلّ المراد والله اعلم انه من حفر في طريق المسلمين بئرا او فعل ما يوجب تلف اموال المسلمين او نفوسهم فهو ضامن وكذلك قوله ع في رواية هرون بن حمزة الغنوى فان قال لا اريد الّا الراس والجلد فليس له ذلك هذا الضّرار ومعنى قوله فليس له ذلك يعنى يحرم عليه قوله لا اريد الّا الرّأس والجلد بعد رضاء شريكه بالخمس وقوله ع هذا الضرار يعنى ان قوله لا اريد الّا الراس والجلد اضرار بالشريك ولا ربط له بالحكم الشرعى بل الرّواية صريحة في خلاف المعنى الّذى ذكره المصنّف ره وكذلك مكاتبة محمد بن الحسين حيث وقع عليه السلام يتقى الله تعالى ويعمل ذلك بالمعروف ولا يضار لاخيه المؤمن صريحة في المعنى الّذى ذكرنا ومثلها رواية عقبة بن خالد قضى رسول الله بين اهل المدينة انه لا يمنع نفع البئر وبين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل

كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار صريحة في حرمة منع نفع البئر ومنع فضل الماء ثم انّ قوله صلعم بعد ذلك لا ضرر ولا ضرار منطبق على ذلك انطباق الكلّى على الفرد والكبرى الكلية على الصّغرى نعم قوله ع في رواية عقبة بن خالد قضى رسول الله بالشفعة بين الشّركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار يحتمل المعنى الذى ذكره المصنف وان احتمل ما ذكرنا ايضا بان يكون المراد انّ الضرر والضّرار لما كان حراما في الشّرع اوجب ذلك ثبوت الشفعة وثبوت المناسبة بينهما عنده صلعم لا يلزم ان تكون معلومة لنا ايضا كما ان امره صلعم بقلع الشجرة في حكاية سمرة ليس وجهه معلوما لنا ولذا قيل انه قضية في واقعة فقد ظهر بحمد الله من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره المصنّف وغيره لا مأخذ له والعجب منهم انه مع هذه الدلالة الظاهرة او الصّريحة الّتى للاخبار قد اختاروا المعنى المصنف الاوّل فلنرجع الى ما ذكروه في الاستدلال على غير المختار وردّ المختار فنقول يرد على ما اختاره المحقق القمّى وهو المعنى الثالث بان فيه استعمال اللفظ في المعنيين الاخبار والانشاء او تقدير لا دليل عليه والاصل عدمه مضافا الى ما ذكرنا من الادلة على تعيين المعنى المختار مضافا الى ان قوله صلعم في الاسلام يدل على الانحصار في الشّق الاوّل وهو ما ذكره المصنّف من عدم مشروعيّة الحكم الّذى يوجب الضّرر لا الاعمّ منه كما نقلنا عن بعض المحشين وان كان لنا فيه كلام سيجيئ واما قوله وهو الاظهر بالنسبة الى الرّواية فان اراد وجود القرينة في الرّوايات على المعنى المزبور فقد عرفت ان الرّوايات صريحة او ظاهرة في خلافه وان اراد انّ الاخذ بالحقيقة في كلمة لا او باقرب المجازات يقتضى ما ذكره ففيه ان ما ذكره ليس كذلك مضافا الى دلالة القراين الّتى ذكرناها على خلافه مع ان المعنى الثانى الّذى ذكرناه لا من تقدير نفى الصفة فيه ايضا اخبار عن عدم وجود الضّرر المجوّز وهو ان لم يكن اولى مما ذكره فلا شكّ انّ ما ذكره ليس باولى منه واما قوله ودلالة العقل ففيه ان دلالة العقل وحكمه بقبح اضرار الله تعالى بعباده بل لعله نوع من الظلم القبيح منه تعالى ومن كلّ احد لا تكون قرينة على كونه المراد من الرّواية مع ما ذكرنا من القرائن على خلافه غاية الامر كون قبح الاضرار كلية قاعدة عقلية مستقلة واما قوله وفهم الاصحاب ففيه ان فهم الجميع غير معلوم وفهم البعض لا حجية فيه واما قول الفاضل النراقى حيث ذكر ان مقتضى الحمل على الحقيقة هو الحمل على المعنى الثالث لانّ المعنى الاوّل يقتضى حمل الاخبار على الانشاء والمعنى

الثانى يقتضى حمل نفى الجنس الّذى هو حقيقة فى نفى الحقيقة على نفى الوصف وكل منهما خلاف
الاصل ففيه مضافا الى ماذكرنا من القرائن الكثيرة التى تدلّ على تعين احد المعنيين دون
الثالث ان الاصل انما يقتضى ماذكره اذا كان المراد نفى حكم من الشارع يوجب ضررا على المكلف
واما ماذكره بعد ذلك من الحمل على الاعمّ منه ومن تحريم الاضرار فلا يقتضيه الاصل
واما قوله ع فى الاسلام كما فى الحديث الاوّل لا يلائم مع المعنى الاوّل اصلا ففيه انه يلايم
المعنى الثانى وهو الحمل على نفى تجويز الضرر من الشارع وهو يكفينا مع ان لفظ فى الاسلام
ليس فى احاديث الخاصة كما لا يخفى على من لاحظ الكافى وغيره ونقل العلامة ذلك مرسلا
لا يفيد بعد ارساله وقوة احتمال كونه ماخوذا من كتب العامة واما ماذكره اخيرا من
استدلال العلماء به على المعنى الاعمّ فقد عرفت ما فيه واما ماذكره شيخنا قدس سره من
الاستدلال فى اثبات ماذكره المصنّف بالتراكيب الواردة مثل قوله ع لا سهو فى سهو وغيره
وبعض الفقهاء وظهور كلمة لا فى ذلك فقد ظهر مما ذكرنا جوابه وكذا الاستدلال بلفظ
فى الاسلام واما ما اورده بعض الافاضل على ما اخترناه من المعنى الثانى وهو النهى او المعنى
الثالث وهو تقدير مادونا فيه مثلا بعد لا ضرر ولا ضرار فما ذكره اولا من ان حمل النفى
او على النهى او التقدير كلاهما خلاف الاصل والظاهر فقد عرفت ظهوره فى ذلك بملاحظة
نظائرها من التراكيب والايات الواردة والقرائن الموجودة فى نفس الاخبار وغير ذلك
مما شرحناه وما ذكره ثانيا من انه ليس فى رواية الشفعة فعل يتعلق به التحريم لعدم حرمة
ايقاع العقد وابقائه ليس من فعل المكلّف بل من فعل الله مع ان تحريمه على تقدير تسليمه
لا يستلزم الاخذ بالشفعة ففيه انّ الحرام هو استقلال كلّ من البايع والمشترى فى التصرف
فى الثمن والمبيع مع عدم اذن الشريك الاخر بل منعه عن اخذ المبيع بالثمن الّذى اخذه من
المشترى ومنع المشترى من اخذه بالثمن الّذى اعطاه البايع وقد عرفت فى الرواية
ان منع اهل المدينة نفع البئر فى مشارب النخل واهل البادية فضل ماء من الاضرار المحرّم
وماذكره اخيرا قد عرفت الجواب عنه بان عدم فهمنا الاستلزام لا يستلزم عدم الاستلزام
عند الرسول ص والائمة عليهم السلم كما ان عدم فهمنا كيفية ترتب الامر بقلع الشجرة فى رواية
سمرة لا يستلزم عدم الارتباط فى الواقع ونظيرها كثير الوجود فى الاخبار الموجودة فى

علل الشرايع وغيره وما ذكره ثالثا من استدلال العلماء بهذه القاعدة فى باب الخيارات
مع انه مع جهل المتبايعين لا يتصور هناك حرمة ففيه ان التحريم مع العلم يكفى فى كونه سببا
للخيار بعد امكان الحاق غيره بعدم الفصل اولا نمنع فهموا منه ان الاضرار المحرم حكمة لا علة
للخيار فلا ينافى ثبوته مع عدمه كما انّ دفع ارياح الاباط حكمة لاستحباب غسل الجمعة فلا ينافى
ثبوته مع عدمه ايضا ومثل ذلك ايضا فى غاية الكثرة وما ذكره رابعا من انّ متعلق الحرمة هو افعال
العباد دون الاحكام مع انّ العلماء ربما يستدلون على الاعمّ منهما ولذا يقولون بعدم وجوب الوضوء
والحجّ فى موارد الضرر ولا معنى لحرمة ايجاب الوضوء والحج على الله تعالى ففيه ان استدلال البعض
لا يفيد واستدلال الجميع غير معلوم مع ان استدلالهم لو كان مفيدا كان اللازم للمعترض المذكور
اختيار قول الفاضل القمى والفاضل النراقى اخيرا من حمل الرّواية على المعنى الاعمّ فكيف اختار
مذهب المصنّف مع انه قد قصر الخبر على عدم تشريع الحكم الضررى وما ذكره اخيرا من انّه
لا معنى لحرمته آه فيه ان الحرمة بالنسبة الى الله تعالى بمعنى القبح العقلى وهو مما يتطرق فيه تعالى
كما انه يتطرق فيه الايجاب بمعنى الحسن العقلى فى التنزيل كتب على نفسه الرّحمة وقد ذكروا وجوب
اللطف على الله تعالى عقلا ووجوب قبول توبة العبد والمتكلّمون على الوجوب عليه تعالى فعل
الاصلح وغير ذلك واما ماذكره بعد ذلك من انّه يمكن دفع ما عدا الاوّل بحمل النهى على
الحرمة التشريعية دون الذاتية بان يراد بتحريم الضرر تحريم الالتزام بالحكم الّذى يترتب
عليه الضرر اه ففيه ان صريح القائل بحمل الخبر على النهى حرمة الاضرار لا الالتزام بالحكم
الموجب للضرر والحرمة الذاتية دون التشريعية والشرعيّة دون العقليّة والحمل على المعنيين
استعمال اللفظ فى اكثر من معنى وهو غير جايز والحمل على المعنى الاعم القدر المشترك لا دليل
عليه مع ان كلا الوجهين خلاف صريح كلام القائل فالتوجيه بما لا يرضى صاحبه به وما
ذكره خامسا من ان حمل النفى بمعنى النهى لا يناسبه قوله ص فى الاسلام فقد عرفت الجواب عنه
مع ان لنا ان نختار الوجه الثالث وهو ان يكون التقدير لا ضرر مجوز فى الاسلام بعد ملاحظة
رجوع النفى الى القيد فيرجع الحاصل الى انه ليس تجويز الضرر فى الاسلام ونفى احكامه مع
انه قد ذكر ان فى المعنى الاوّل الذى اختاره تبعا للمصنّف ايضا تجوزا من جهة انه لا بد فيه
من جعل كلمة فى بمعنى الباء السببيّة لانّ المراد بالاسلام هو الاحكام الشرعيّة والضرر

مترتب عليها ومسبب عنها الا انه مستقر فيها فليلتزم مثل خلاف الظاهر المذكور في المعنى
المزبور ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما في قول المصنف قدس سره بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما
يلزم منه ضرر على احد اذ قد عرفت ان نظائره من التراكيب الواردة في المقامات الكثيرة والقرائن
الموجودة في نفس الاخبار وغيرها مما ذكر يعينان الحمل على المعنى الثاني او الثالث الراجع
اليه مضافا الى عدم موافقة احد له فيما اعلم وكلام الفاضل النراقي وان كان موافقا له في
صدر كلامه الا ان ذيل كلامه صريح في الحمل على الاعم وقد عرفت ان المحقق الكاظمي احتمل
ان يكون مراد القوم هو الحمل على النهي فقط مع ان الحمل على المعنى المزبور ان كان بملاحظة
قيد في الاسلام على ما يستفاد من كلام شيخنا قدس سره وغيره من تأييد المعنى المزبور بوجوده
فلا شك في انه على تقدير وجوده يكون النفي محمولا على حقيقته اذ يكون حاصل المعنى
عدم وجود الحكم الموجب للضرر في احكام الاسلام وعدم كونه داخلا فيها وقد اشرنا الى
ذلك سابقا ومنه يظهر عدم ورود ما ذكره بعض الافاضل من المناقشة في المعنى الذي
ذكره المصنف وقد عرفتها عنقريب وان كان مع قطع النظر عن القيد المزبور فلا معين له
للاحتمال الرواية الحمل على المعنى الاعم الذي اختاره المحقق القمي في القوانين والفاضل النراقي
في العوائد وان كان المعين هو ملاحظة قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يخفى
ان لفظ الجعل وقوله تعالى في الدين يكونان معينين لمعنى عدم مشروعية الاحكام الموجبة
للحرج مع عدمهما في الرواية كما هو المفروض فما المعين وسيأتي بيان ساير ما يتوجه على المصنف
ره عنقريب انشاء الله قوله ومنه برائة ذمة الضار اه لا يخفى ان الحكم الوضعي ليس بمجعول عنده
وعدم وجوب رد المثل والقيمة ليس حكما شرعيا كما مر مرارا وعلى تقدير المجعولية يمكن ان
يقال ان برائة الذمة ليس حكما وضعيا مع ان المصنف قد صرح عنقريب في رد الفاضل التوني
بان المعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير والا فلا يعلم وجوب شيء عليه اه
فما ذكره هنا مناف له هذا مع انك قد عرفت عن المحقق الفاضل النراقي مع اختياره للمعنى الاعم
عدم دلالة الرواية على الضمان بل لا بد له من دليل اخر بل قد عرفت عن المحقق الكاظمي ادعاء
الاجماع على عدم الضمان في مثل امساك الدابة المرسلة وعرفت منه ايضا ان من تتبع كلام
القوم عرف في انهم لا يثبتون الضمان بقاعدة الضرر وكانهم انما عقلوا من الاخبار الحكم

المضادة دلالة ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان وانما عرف التعلق به بين متاخري المتاخرين
وعرفت ما ذكره في القوانين من عدم دلالة الرواية على الضمان وما ذكره في محكي الجواهر من
ان استفادة الضمان من الرواية متوقفة على الانجبار بفتوى الاصحاب بل ذكر بعضهم انه لم
يتمسك احد بقاعدة الضرر في اثبات الضمان سوى ما يظهر من بعض كلمات صاحب الرياض
ويؤيده حصرهم اسباب الضمان في اليد والاتلاف والتسبيب قوله بناء على ان الضرار اه
قد عرفت دلالة كلام القاموس والمصباح وموارد استعمال الضرار وما هو من مادته على
ان الضرار بمعنى الضرر وان التكرار للتاكيد فالبناء المذكور على غير اساس وقد ذكر في
القوانين العوائد ان القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب لا يكون ضررا بل هي
جابرة للضرر الواقع وقد عرفت ما في القوانين من انه يمكن ان يقال ان مقاصة الحق والغرامة
عن الغاصب ليست بضرر قوله للاستدلال به في كثير من رواياته اه ان اراد من الحكم
الوضعي الفساد فقط نعم ان مقتضى كلام القائلين هو الحرمة فقط يرد عليه ان في بعض الروايات
الواردة كرواية عقبة بن خالد المتضمنة لقوله ع قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء
في الارضين والمساكن دلالة على الصحة وعدم اللزوم لمكان ثبوت حق الشفعة ولعله اراد
خبر سمرة لكن ليس فيه عبادة او معاملة يتطرق فيها الفساد وقلع الشجرة قد عرفت انه قضية
في واقعة مع ان اضرار الشخص بالنفس لا يتصور فيه الفساد او اراد مثل قوله ع من اضر بطريق
المسلمين اه وليس فيه الفساد بل الضمان مع انه ليس بعام مضافا الى ان الضمان مستند الى
التسبيب الى الاتلاف كما عرفت في معناه وان اراد من الحكم الوضعي الاعم منه ومن الضمان وعن
غيرهما على ما يستفاد من حاشية شيخنا ره فهو اوضح فسادا اذ يرد عليه مضافا الى تصريح القائلين
بالقول المزبور الى عدم الضمان كما عرفت عن الجواهر وغيره عدم دلالة الروايات الا على تحريم
الاضرار دون الضمان وغيره والرواية المزبورة مضافا الى كونها خاصة لا تدل الا على
الضمان في صورة الاتلاف كما عرفت وعلى تقدير تسليم دلالتها على الضمان في موضع النزاع لا
دلالة فيها على ساير الاحكام الوضعية مع ان استدلال كثير من العلماء بالخبر لثبوت خيار الغبن
والعيب ونحوهما في البيع بناء في دلالته على الفساد قوله وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه
النهي عن الاضرار وان كان ارشاديا نعم انه خلاف الظاهر وخلاف مراد القوم القائلين بالوجه

الثانى لا يدلّ على التحريم فلا يفيد ق قوله زائدا على التحريم الفساد مع انه لا يتمشى في بعض موارد الاضرار المنهىّ عنه كما اذا قطع انسان يده فانه لا يتصور فيه الفساد على ما اشرنا اليه وتنظيره بالامر بالوفاء بالعقود ليس على ما ينبغى فان الامر فيه مولوى لا ارشادى ولا ذمه الصحة من جهة حكم العقل بانّ الشارع لا يامر بالوفاء بالفاسد من العقود والشروط او من جهة فهم العرف فانهم يفهمون من مثل هذا الامر الصّحة بل اذا لم يكن امر مثل احلّ الله البيع فيهم منه الصّحة وان كان مولويا كما هو الظاهر بل المتعين فتنظيره وان كان في محله من جهة كون كليهما مولويّا الا ان دلالة الامر بل الحلية على الصّحة لا تلازم دلالة النهى المولوى على الفساد فيكون القياس مع الفارق نعم اذا كان المأتى عبادة متوقفة على قصد القربة فلا بد من الالتزام فيها بالفساد اذا كانت ضررية ولذا حكموا ببطلان الصّوم والوضوء ونحوهما اذا كانت ضررية واما اذا كانت معاملة بالمعنى الاعمّ فلا وجه للفساد بناء على عدم دلالة النّهى فيها على الفساد والحاصل وضوح الفرق بين المعنيين من وجوه اذ المعنى الثانى مبنى على النّهى والانشاء والمعنى الاوّل على النفى والاخبار وبناء المعنى الثانى على حرمة الاضرار وبناء المعنى الاوّل على نفى تشريع حكم يوجب الضّرر ودلالة المعنى الاوّل على الفساد والضّمان وغيرهما على زعم المصنف وعدم دلالة المعنى الثانى على شيئ منها الا بالدليل الخارجى على ما عرفت وكون الحكومة الناشية من النظر الى ادلة الاحكام الشرعيّة مبنية على المعنى الاوّل دون المعنى الثانى ومن العجيب بعد ذلك حكم المصنّف قدّس سره برجوع المعنى الثانى الى المعنى الاوّل وامّا ماذكره بعض الافاضل من كون التحريم تشريعيا وانه يتاتى في الوجه الاوّل ايضا وان ارجاع المصنف المعنى الثانى الى الاول من جهة ذلك فقد عرفت ضعفه في الغاية قوله بملاحظة نفس الفقرة من جهة ظهور التركيب في النفى لا النّهى عن الاضرار بالنفس او بالغير لكن قد عرفت ظهور الرّوايات او صراحتها في النهى عن الاضرار الذى هو فعل المكلّف مضافا الى الادلة الاخرى على ذلك قوله ونظائرها بمعنى قوله تعالى ما جعل عليكم في الدّين من حرج ومثل قوله لا سهو في سهو وغير ذلك لكن قد عرفت ان ملاحظة التراكيب الواردة في امثال المقام تعين المعنى الثانى دون الاوّل وان التراكيب المذكورة لا ربط لها بالمقام قوله وموارد ذكرها في الروايات حيث قد دلت على ثبوت الشفعة ولزوم الامر بقلع الشجرة والضّمان وغيرها و

هذه انما تناسب المعنى الاوّل لا الثانى وقد عرفت ان ثبوت الشفعة تدلّ على الصّحة لا الفساد الذى هو لازم المعنى الاوّل على ما زعم وان حكمة الامر بقلع الشجرة غير معلومة لنا وانه لا ينافى كون المراد بالحديث النهى عن الاضرار وعدم دلالة الحديث على الضّمان من حيث الضّرر بل من حيث التسبب للاتلاف قوله وفهم العلماء وقد عرفت ان فهم بعض العلماء لا يفيد شيئا وفهم الجميع غير معلوم بل معلوم العدم مع ان فهم العلماء لا يعين المعنى الاول اذ قد عرفت من صاحب القوانين والعوائد ان العلماء فهموا من الخبر الاعم من عدم تشريع حكم يوجب الضرر فيشمل حرمة الاضرار بالنفس وبالغير الذى هو مدلول المعنى الثانى مع انك قد عرفت ان العلماء قديمهم وحديثهم الا بعض متاخرى المتاخرين لم يفهموا من الخبر ثبوت الضّمان فكيف يكون فهم العلماء دليلا على المعنى الاول الذى يلزمه الضمان على ما ذكر المصنف مع ان كثيرا من العلماء قد استدلوا بالخبر على ثبوت الخيار الذى يستلزم الصّحة فكيف يكون فهمهم دليلا على المعنى الاوّل الذى يستفاد منه الفساد على ما يستفاد من كلماته في المقام مع ان القائل بالمعنى الذى ذكره المصنّف قليل او غير موجود قبله فكيف يمكن ان يصير فهم العلماء دليلا على ما اختاره فلا بد من التزام احد الامرين اما عدم الاقتصار على ما ذكره من خصوص عدم تشريع الحكم الضررى وجعله اعم واما من عدم الالتزام بما ذكره من اللوازم وان كان الالتزام به لا يدفع المفاسد باجمعها ثم ان جعل المعنى الثانى اظهر بملاحظة ما ذكره ينافى ارجاعه المعنى الثانى الى الاوّل ولعله على تقدير المغايرة قوله ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الخ حكومة القاعدة على العمومات بناء على ما ذهب اليه المصنّف من المعنى الذى ذكره لحديث لا ضرر ولا ضرار واضحة بناء على وجود لفظة في الاسلام في الرواية فانها تدل على عدم وجود الحكم الضررى في احكام الاسلام فهى ناظرة الى ادلة التكاليف ومفسرة وشارحة لها فلا يمكن ان تقدم الادلة على القاعدة الا اذا كانت اخص كما ان الامر كذلك في جميع موارد الحاكم والمحكوم ولعل الامر كذلك على تقدير عدم وجود لفظ الاسلام فتدبر واما على ما اخترناه في معنى القاعدة فيمكن القول بالحكومة بناء على المعنى الثانى بان يكون المراد نفى الضرر والجور على تقدير وجود لفظ الاسلام للنظر والتفسير والشرح المعتبر في الحكومة واما بناء على المعنى الاوّل

وهو انشاء التحريم فيمكن ان يقال بتقدمها على الادلة من جهة ورودها في مقام الامتنان مع انه يمكن القول بتقدم القاعدة على الادلة المثبتة للاحكام العبادية من جهة ان دلالتها بالاطلاق مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك ودلالة القاعدة بالعموم من جهة ان المراد منها حرمة كل ضرر واضرار مع ان النهي يدل على الفساد في العبادات فتقدم عليها من هذه الجهة ايضا واما بالنسبة الى المعاملات مع قطع النظر عما ذكر من ورود القاعدة في معرض الامتنان الموجب لتقديم عمومها على عمومها فيمكن ان يقال بعدم التنافي بينهما فلا معارضة اذ حرمة عقد او ايقاع لا ينافي لزوم ترتب الاثار عليها كما انه لا تنافي بين القاعدة وبين الصحة بمعنى ترتب الاثر وان لم يكن لازما ولذا استدل بعض العلماء بالقاعدة على ثبوت الخيار وذكر في الرواية ثبوت حق الشفعة من جهة القاعدة مع ملازمتها للصحة بمعنى ترتب الاثر ثم ان الفرق بين الالتزام بحكومة القاعدة وبين الحكم بالتقدم من جهة الامتنان واضح اذ على الاول لا يمكن تقديم المحكوم على الحاكم ولو كان في غاية القوة وعلى التقدير الثاني يمكن القول بتقدم بعض العمومات على القاعدة لو كان اقوى منها من بعض الجهات كما لا يخفى ثم انه قد استدل على ما ذكره المصنف من الحكومة باستدلال النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام بتقدم القاعدة على بعض العمومات كما في قصة سمرة ومسئلة الشفعة وغيرها وكذلك استدلال جمع من الفقهاء على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر في مقابل اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم وما يظهر من غير واحد آه كصاحب القوانين والرياض والكفاية والعوائد قال في القوانين والثالث ان قاعدة الضرر مثل اصل البرائة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل اذ هي من الادلة وعلى الثاني هل يخصص بها الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه قال بعد جملة كلام له لعلنا سننقلها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كان من باب الاصل لما عارضت الدليل انتهى وقال في العوائد ان نفي الضرر اصل من الاصول كساير الاصول والقواعد الممهدة ودليل شرعي يستدل به في موارده فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان يدل دليل اخر على ثبوت حكم

شرعي يلزم منه ضرر فيعمل فيه بمقتضى التعارض والترجيح وقال في موضع اخر ان من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل اخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز التصرف في المال مثل قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم تعارض العموم من وجه فقد يرجح ادلة نفي الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني انتهى كلامه واما عبارة الرياض والكفاية فسياتي من المصنف نقلهما ومن العجيب بعد ذلك ما زعمه بعض المحشين من النسبة الى صاحب القوانين والعوائد كون القاعدة من باب الاصول بحيث لا يعارض الدليل اصلا مع ان كلامهما صريح في انها من الادلة الاجتهادية قوله فالاول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب آه فان ما دل على الطهارة بالاستصحاب مثلا يدل على ترتيب جميع اثار الواقع فيكون ناظرا الى مثل قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ودالا على ان اثر الطهارة الواقعية وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا معها مترتب على الطهارة الاستصحابية فيجوز الدخول معها ايضا في الصلوة وتصح صلوته ايضا فيكون المراد من قوله عليه السلام بطهور الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية وكذلك اذا كانت الطهارة ثابتة بالبينة بل هي اولى بالحكومة لكونها من الامارات دون الاصول ولا يخفى ان اصل الطهارة ايضا كذلك ولعله خصه باستصحاب الطهارة لان لسانه لسان ترتيب اثار الواقع وان كان من الاصول التعبدية على التحقيق وقد ناقش فيما ذكره المصنف ره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية نظرا الى ان الاستصحاب مثلا ليس في مرتبة قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فانه مما يثبت شرطية الطهارة للصلوة في الواقع فكيف يمكن جعل الاستصحاب المثبت للطهارة في مرحلة الظاهر شارحا لها ومبينا للمراد منها بحيث يكون المراد من الادلة الواقعية الاعم من الواقع والظاهر فالذي يقتضيه التحقيق البناء على كون مؤدى الامارة المعتبرة والاصل مستصحبا نفس الواقع الاولي بحسب الاثار والاحكام فليس هنا تخصيص لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر ولا تصرف في موضوع الخطاب الواقعي بتعميمه لما يشمل مفاد الاصل والامارة اصلا وانما هنا حكم اخر في الظاهر لوجوب البناء على كون مؤدى الامارة عين الواقع ما دامت قائمة واين هذا من الحكومة قوله ان كان الاخر اقوى منه لا يخفى ان القوة

قد تكون داخلية بان تكون احد الدليلين نصا او اظهر وقد تكون خارجية وما يكون قرينية بحكم العقل انما هو في الثاني دون الاول اذ قرينيتها انما هو بحكم العرف ولذا قال في التعادل والترجيح ان احدهما اذا كان اظهر يكون التعارض بينه وبين الظاهر موجودا و الترجيح بحكم العرف نعم في النص والظاهر لا تعارض اصلا ومما ذكرنا يظهر ان ما يستفاد من كلام المصنف من الاقتصار على المرجحات الخارجية ليس على ما ينبغي ولعل ذكر العقل انما هو من باب المثال والمراد به الاعم من العرف قوله وسيأتي لذلك توضيح في باب تعارض الاستصحابين هذا المطلب قد ذكره المصنف مفصلا في باب التعادل والترجيح ولعله انما لم يحول الى ذلك الباب ايضا لانه لم يكن قصده حين كتابة هذا الموضع الى تحقيق حال التعادل والترجيح كما قيل قوله ان مصلحة الحكم الضرري المجعول آه هذا اشارة الى ما ذكره الفاضل النراقي في العوائد بعد ان حقق ان الضرر هو اخراج ما في يد شخص من الاعيان والمنافع بلا عوض فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والعوض والنفع اعم من ان يكون دينيا او دنيويا في الدنيا او في الاخرة قال في البحث السادس بقي هيهنا امر آخر هو ان الضرر كما مر هو ما لم يكن بازائه عوض والعوض كما اشرنا اليه يعم الاخروي ايضا والعوض الدنيوي مما يمكن درك وجوده او انتفائه بخلاف الاخروي وعلى هذا كيف يمكن فهم ان الضرر الذي تتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا قال ودفعه ان الضرر هو الذي لم يكن بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بحكم الاصل فان قيل هذا انما ينفع لو لم يكن الحكم الذي يتضمن الضرر داخلا في عموم دليل شرعي واما اذا كان داخلا فيه كما اذا كان من باب الاوامر وامثاله فيثبت العوض ويلزم عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجوا واذا دخل الوقت صلوا يدل بعمومه على الامر بالحج والصلوة في كل وقت حصل الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا و الامر يدل على العوض فلا يكون ضررا قلنا الامر يتعلق بالحج والصلوة ولازمه تحقق الاجر المقابل لماهية الحج والصلوة المتحقق في حال عدم الضرر ايضا واما حصول اجر في مقابل الضرر وعوض فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض

وعدم كونه ضررا كما في قوله تعالى اذا اصابتكم المصائب فزكوا وامثاله انتهى ومقصود الفاضل النراقي كما هو واضح انه اذا كان الدليل الدال على التكليف مطلقا يكون معارضا لقاعدة الضرر فلا بد من التماس الترجيح في الحكم بتقديم لا ضرر على الدليل او تقديم الدليل على قاعدة لا ضرر ومن هذه الجهة لا يعلم بتدارك الضرر وحصول العوض والاجر فلا طريق الى الحكم بكون الضرر لاجل العوض والاجر ويدل على ذلك قوله نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضررا وقوله مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بحكم الاصل ويدل على ذلك سائر كلماته مما نقلنا عنه ومما لم ننقل عنه والحاصل ان مقصوده ان القول بان ما بازائه نفع ديني او دنيوي وعوض واجر كذلك ليس ضررا لا يستلزم عدم معارضة دليل لقاعدة الضرر نظرا الى كشفه عن نفع ديني او دنيوي اذ الاصل عدم تحقق ذلك والغرض ان كونه ضررا في الظاهر مقطوع به ومقابلته بالنفع محتملة فيما لم يقم دليل قوي محكم دال على ثبوته فاذا تعارض مثلا دليل دال على ثبوت ضرر مع دليل نفيه بالعموم من وجه لا يعلم من ذلك تخصيص احد الدليلين بالاخر حتى يعلم انه ليس من الضرر فلا بد من دليل راجح مخصص لذلك حتى تعرف انه خارج عن هذا الموضوع فظهر من جميع ذلك بحمد الله تعالى ان ما اورده عليه المصنف من ان الدفع آه ناشئ من التوهم غير وارد عليه نعم يمكن ان يورد عليه بان ما يقابل بالنفع الاخروي ضرر عرفا فلعله من جهة ضعف النفوس وعدم اليقين الكامل بما اعد في الاخرة من الاجر الاجيل مع انه على تقدير التسليم نقول ان دفع العوض يوجب التدارك لا المحكوم بدفع العوض و وجوب دفعه فانه يصدق عليه الضرر عرفا كذا اورد عليه قوله كان للتوهم المذكور مجال اذ مع عدم القول بالحكومة والورود في مقام الامتنان يتقدم دليل التكاليف المعارض لقاعدة الضرر عليها كثيرا من جهة وجود المرجح فيه دونها فيحكم بخروج مادة الاجتماع التي هي مورد التعارض عن القاعدة ودخولها في الدليل وشموله لمورد الضرر ايضا فلا محالة يكشف عن التدارك والعوض الدنيوي او الاخروي ومعها لا يصدق الضرر على ما عرفت عن الفاضل النراقي فالمراد من المجال للتوهم المذكور هو في بعض الموارد اما على تقدير الحكومة فلا مجال للتوهم المزبور اصلا لعدم امكان تقدم المحكوم على الحاكم واما على تقدير الامتنان فقد يتقدم الدليل على القاعدة اذا كان في غاية القوة ولما كان ذلك من الموارد النادرة لم يلتفت

اليه المصنف واورد عليه شيخنا قدس سره في الحاشية قال ومنه يظهر تطرق المناقشة الى ما افاده في الكتاب من انه لو لم يكن اخبار الباب ظاهرة في الحكومة على عمومات التكليف لكان له وجه فانه بعد الاغماض عن الحكومة كيف يمكن جمع المعنى المزبور يعني المعنى الذي ذكره الفاضل التوني من ان المقصود من الخبر نفي الضرر بلا جبران مع موارد الاخبار كالواردة في قضية سمرة وغيرها فلا بد على هذا المعنى من اختصاص الروايات بباب الضمان والخيارات ونحو ذلك فلا تعرض لها لتحريم الاضرار بالنفس او بالغير فلا بد له من التماس دليل اخر من عقل او نقل او كتاب او سنة كما انه على الوجه الثاني يختص باثبات التحريم للاضرار من غير ان يكون له تعرض لاثبات الوضع على ما عرفت بيانه فلا بد من التماس دليل اخر فالمعنى الجامع للمقامين المنطبق على موارد تمسكهم بالاصل المذكور هو الوجه الاول هذا انتهى وانت خبير بان التوهم المذكور للفاضل النراقي في العوائد كما عرفت وهو ممن اختار المعنى الاعم كما عرفت ايضا والوجه المذكور الذي اشار اليه شيخنا قدس سره هو الوجه الثالث الذي نقله عن الفاضل التوني واين مذهب احدهما عن الاخر مع ما في جعله المعنى الاول الذي ذكره المصنف جامعا للمقامين من النظر لان المعنى الجامع للمقامين ما اختاره الفاضل القمي في القوانين والفاضل النراقي في العوائد اخيرا على ما عرفت شرح ذلك مفصلا لا ما اختاره المصنف ره قوله هي كثرة التخصيصات فيها اه قد تفصى بعض المحققين من المحشين عن تخصيص الاكثر باختياره ما ذكرنا في معنى الرواية من جعل الخبر بمعنى النهي قال مضافا الى انه اسلم حيث لا يرد عليه تخصيص كثير او اكثر ولا محيص عنه في المعنى الاخر الا بالتكلف اذ عليه لا يعم الضرر الناشي من قبل التكاليف فيحتاج الى التزام التخصيص بالنسبة اليه كما في ذلك المعنى فتامل جيدا انتهى وقد تفصى في العوائد عن ذلك بان ما يكون بازائه نفع وعوض واجر دنيوي او اخروي لا يكون ضررا اصلا وقد عرفت مما نقلنا من كلامه شرح القول فيه وذكر في القوانين في مقام التفصي عنه ما حاصله ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكاليف الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة المتعارف من اوساط الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر الى اخر ما افاده وفيه ان الحديث عام وتقييده بذلك فرع الدليل عليه مضافا الى ما اورده عليه في العوائد فراجع قوله خصوصا على تفسير الضرر بادخال

المكروه اذ عليه يكون دائرة التخصيص اوسع قوله بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر اه فان تخصيص الاكثر اذا كان مستهجنا قبيحا فلا بد من جعله كاشفا عن ارادة معنى لا يلزم منه ذلك التخصيص القبيح كالحمل على ما ذكرنا من التنزيل على تحريم الاضرار بالغير مع قطع النظر عن الشواهد التي ذكرنا عليه ولذا ذكر بعض من وافقنا عليه انه لو لم يكن في هذا المعنى المزبور الا سلامته من تخصيص الاكثر وبين معنى اخر لا يستلزم ذلك فالمقصود انا لو سلمنا تطرق احتمال ارادة هذا المعنى ايضا لا يكون في المقام ما يكون مرجحا له بعد احتمال ارادة معنى اخر فيكون الخبر من المجملات فلا يصح الاستدلال به لهذا المعنى فان قلت ان المرجح له استدلال الفقهاء قلنا ان استدلالهم لا يكون مرجحا له لاحتمال ان يكون نظرهم الى معنى اخر لا نعلمه او الى المعنى الذي اخترناه خصوصا مع ملاحظة ان المعنى المذكور في كمال المنافات للعام الوارد في مقام الامتنان وتحديد القاعدة اذ العام الكذائي يكون ابيا عن التخصيص فكيف بالتخصيص الاكثر فان قلت ان المعنى الذي اخترته لا يجتمع مع الحكومة واستدلالهم انما يناسب ذلك قلت على تقدير التسليم ان استدلالهم كاشف عن التعميم ولو كان من جهة الورود في مقام الامتنان وتحديد الضابط قوله وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اه يمكن ان يقال بعدم استهجان تخصيص الاكثر مطلقا خصوصا ان كان بالاستثناء كيف وقد نسبت جوازه السيد الاجل العلامة الطباطبائي في فوائده الى الاكثر قال المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم بن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوي اه وهو احد الوجهين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم من سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين قوله وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان اه العام اذا كان افراديا يعتبر القلة والكثرة بالنسبة اليها وان كان اصنافيا يعتبر القلة والكثرة بالنسبة اليها فاذا كان المخرج صنفا واحدا والباقي صنفا يجوز وكذا ان كان الباقي مساويا للخارج بان يكون صنفا والخارج صنفا اخر فلا يضر في الثاني كثرة افراد المخرج وهذا احد الوجهين في قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين مع الاية الاخرى المذكورة

عنقريب والظاهر ان المصنف اراد ما ذكرنا من قوله اذا كان بعنوان واحد ومما ذكرنا يظهر عدم ورود بعض الاشكالات التى اوردها بعضهم عليه الا ان ورود العام فى المقام فى مقام الامتنان وتحديد الضابط برهن ما ذكره المصنف قدس سره فى هذا المقام وما احتملنا من عدم الاستهجان مطلقا والله العالم قوله خصوصا اذا كان المخصص آه علم المخاطب بالمخصص حين الخطاب غير معلوم بل الظاهر عدمه كما هو مقتضى النظر الى رواية سمرة وغيره مع ان علم المخاطب ليس له كثير مدخلية فى الاستهجان وعدمه قوله كما فى المؤمنون عند شروطهم ان كان المراد بالشرط هو مطلق الالزام والالتزام كما عن الصحاح فالخارج هو الشروط الابتدائية وغيرها وهو فى غاية الكثرة وان كان المراد به الالزام والالتزام فى البيع ونحوه فالخارج عن العموم هو الشروط المخالفة لمقتضى العقد والمخالفة للكتاب والسنة وغير ذلك قوله حكمة لا يعتبر اطرادها كما فى مثل الموارد المذكورة قوله ففى بعض المقامات يعتبرون اطرادها كما فى العبادات من الوضوء والغسل وامثالهما قوله مع ان الظاهر من الرواية آه وجه الظهور كون اللفظ حقيقة فى الضرر الشخصى فلا بد ان يؤخذ به حتى يظهر خلافه قوله الا ان يستظهر منها آه لعل الاستظهار من جهة استدلال الامام عليه السلام بالخبر لثبوت الشفعة مع عدم الضرر فى جميع الموارد او من جهة ملاحظة ان اغلب علل الشرع حكمة لا علل حقيقية بحيث يكون الحكم دائرا مدارها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فلا بد من التزام استعمال لفظ الضرر فى عموم المجاز كما قيل لكون المناط فى بعض الموارد الضرر الشخصى كما عرفت قوله فتأمل قد يقال فى وجهه ان العقد فى باب الشفعة ليس متزلزلا اذ ملكية المشترى تامة ولذا يجوز له بيع ما اشتراه غاية الامر ان للشفيع اخذ المبيع من المشترى الثانى ورد الثمن اليه وهو كما ترى ويمكن ان يكون وجهه ان ما ذكره لا يصلح لتقديم ضرر المغبون والشفيع وغيرهما فبتعارض الضررين فلا بد فى الحكم بتقديم ضررهم من وجه آخر وهو التمسك بالشهرة والاجماع وغيرهما وقيل فى وجه التقديم ان ضررهم اقوى قوله يرجع الى الاصول والقواعد الى اصل البرائة فى غالب الموارد والى غيره فى غيره قوله الى قاعدة نفى الحرج يمكن جعل قاعدة نفى الحرج مرجحا ويمكن جعلها مرجعا ويمكن الترجيح فى الفرض المزبور بحديث الرفع او الرجوع اليه لانه ايضا كقاعدة لا ضرر

ولا حرج حاكم على ادلة التكاليف قوله وقد ذكرنا توضيح ذلك آه قال فى المكاسب فى المسألة المزبورة انما الاشكال فى ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال وهتك الاعراض وغير ذلك من العظائم هل يباح ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات ومن ان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر ولا يجوز دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير ادون فضلا عن ان يكون اعظم وان شئت قلت ان حديث دفع الاكراه ودفع الاضرار مسوق للامتنان على الامة ولا حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الاضرار بالبعض الآخر فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بالغير لم يجز ووجب تحمل الضرر هذا لكن الاقوى الاول لعموم دليل نفى الاكراه لجميع المحرمات حتى الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم وعموم نفى الحرج فان الزام الغير بتحمل الضرر وترك ما اكره عليه حرج وقوله انما جعلت التقية ليحقن بها الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقية حيث دل على ان حد التقية بلوغ الدم فلتشرع لما عداه واما ما ذكر من استفادة كون نفى الاكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر وحدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه الى آخر ما افاد قوله ويمكن الرجوع الى قاعدة نفى الحرج يعنى فى مورد يكون فى احد الطرفين حرج بلا ضرر وفى الطرف الآخر ضرر بلا حرج قوله اما الحكومة عليه ابتداء فتصوير حكومة قاعدة الحرج على قاعدة الضرر فى غاية الاشكال بناء على ما قررناه من حكومة كل منهما على ادلة الاحكام نعم الامر فى الحكومة لقاعدة الحرج من جهة ذكر لفظ فى الدين صريحا فى دليلها اظهر منها لقاعدة الضرر بناء على ما قررنا من عدم وجود لفظ الاسلام فى روايات الخاصة وان امكن تصوير حكومة قاعدة الضرر على الادلة على تقدير عدم وجوده ايضا بناء على المعنى الذى اختاره المصنف كما اشرنا اليه سابقا لكنه غير ما ذكره من حكومة قاعدة نفى الحرج على قاعدة نفى الضرر على تقدير تسليم حكومة كل واحدة منها فهم بناء على ما ذكرنا من كون الخبر محمولا على النهى او النفى الراجع اليه وان تقديمه لاجل وروده

في مقام الامتنان او لغيره حكومة قاعدة نفي الحرج عليها في غاية الظهور قوله واما التعارضهما والرجوع الى الاصول لا بد ان يكون المراد بالاصول هو الاعم من القواعد والعمومات فلا بد ان يرجع الى مثل عموم الناس مسلطون وعلى تقدير عدمه وعدم ساير الادلة يرجع الى الاصول العملية مثل اصل البرائة او يكون المراد بالاصول هي الاصول العملية مع فرض الكلام فيما اذا عدمت الادلة الاجتهادية والمال واحد ولا يخفى ان الرجوع الى مثل الناس مسلطون او اصل البرائة ليس رجوعا الى قاعدة نفي الحرج وان كان مفاد الرجوعين بالمال واحدا وهو تقديم المالك ولعل المصنف قدس سره اراد ذلك حيث ادرج الشقين في الرجوع الى قاعدة نفي الحرج قوله ولعل هذا آه يعني تقديم المالك من جهة الرجوع الى عموم الناس مسلطون والى قاعدة نفي الحرج والى قاعدة نفي الحرج الاصول التي مفادها جواز تصرف المالك في ملكه ما يشاء بان يكون مرادهم جميع ذلك ويمكن ان يكون مرادهم بعض ما ذكر من الوجوه لكن ستعرف عن صاحب الرياض ومفتاح الكرامة التقدم من جهة عمل الاصحاب والاجماع ايضا قوله نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية آه قال في الكفاية المعروف من مذهب الاصحاب بان ما ذكر في الحريم للبئر والعين والحائط والدار مخصوص بما اذا كان الاحياء في الموات فيختص الحريم بالموات واما الاملاك فلا يعتبر الحريم فيها لان الاملاك متعارضة وكل واحد من الملاك مسلط على ماله له التصرف فيه كيف شاء واراد قالوا فله ان يحفر بئرا في ملكه بالوعة وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاول وان كان ذلك مكروه قالوا حتى لو حفر في ملكه بالوعة وفسد بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان عليه ومثله ما لو اعد داره المحفوف بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او حانوت حدادا او قصارة لان له التصرف في ملكه كيف شاء ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة عن قريب من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في الملك المضار وفي المسالك نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو بمرور اصلها اليه والضرب المؤدي الى ضرر الحائط انتهى وسيأتي ان المحقق الثاني في جامع المقاصد تردد ايضا في بعض صور المسئلة قوله قال في الكفاية ويشكل جواز آه قال في

مفتاح الكرامة عند شرح قول المصنف ولا حريم في الاملاك في الاملاك لتعارضها و لكل واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء ولو تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حمام على خلاف العادة فلا منع كما في المبسوط والمهذب والغنية والسرائر والتذكرة والتحرير وجامع المقاصد والمسالك ونحوه ما في الشرايع والروضة والمفاتيح و الكفاية وفي الاخير انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي المبسوط والغنية والسرائر انه لا خلاف في انه لا يمنع من جميع ذلك وقيل بعدم المنع في التذكرة بما اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما قصده قال فلو فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان جاره فاظهر الوجهين عند الشافعية الجواز كما اذا كان يدق الشيء في داره دقا عنيفا فينزعج منه الحيطان او حبس الماء في ملكه بحيث تنتشر منه النداوة الى حيطان جاره ثم قال والاقوى ان لارباب الاملاك التصرف في املاكهم كيف شاؤا وتردد في جامع المقاصد في المنع وفي الضمان اذا فعل وكان يغلب على الظن ذلك ووقع خلل في حيطان جاره وقال في الكفاية يشكل جواز ذلك بما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا اي كما اذا حفر في ملكه بالوعة وفسد بها بئر الجار وكما لو اعد حانوته في صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مطبخة للآجر او مدبغة آه وقد ظهر بما نقلنا من كلام صاحب الكفاية ان الامثلة مقدمة على قوله ويشكل وبما نقلنا عن مفتاح الكرامة ان قوله اي كما اذا حفر آه من كلام مر ذكره بيانا لكلام صاحب الكفاية وان ذكر كلمة اي لا بد منه فظهر ان لفظ اي في كلام المصنف لا بد منه ايضا وان سقوطه من قلمه سهوا او من قلم الناسخ وان قوله انتهى قوله واعترض عليه متبعا للرياض ولنقل اولا كلام صاحب الرياض ثم ننقل كلام صاحب مفتاح الكرامة المعترض على صاحب الكفاية مشيرا الى كلام صاحب الكفاية بما مر في محله ايضا تبعا له فنقول قال في الرياض بعد نقل كلام صاحب الكفاية كما نقلنا وفيه نظر فان حديث نفي الضرر المستفيض معارض بمثله من الحديث الدال على ثبوت السلطنة على الاطلاق لرب الاموال وهو ايضا معمول به بين الفريقين والتعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه والترجيح للثاني بالاصل وعمل الاصحاب كما اعترف به ولا سيما اذا استلزم منع المالك عن التصرف ضررا عليه اشد من ضرر الجار او مساويا او اقل بحيث لم يتفاحش معه ضرره وينبغي القطع في هذه الصورة

بما عليه الاصحاب واما فيما عداها فالظاهر ذلك ايضا لما ذكر وان كان الاحوط عدم
الاضرار على الاطلاق واما الاخبار الدالة على نفي الاضرار في ملك المضار فمع قصور
سند بعضها وعدم مكافاته لما مضى يمكن حملها على ما اذا قصد المالك بالتصرف الاضرار
دون دفع الحاجة كما يشعر به بعض تلك الاخبار ثم على تقدير تسليم ترجيح نفي الضرر لا وجه
لتخصيصه بصورة تفاحش الضرر مع عمومه وشموله للغير انتهى وفي مفتاح الكرامة بعد
نقل ما نقلنا عنه ونحن نقول لا معنى للتامل والاستشكال بعد اطباق الاصحاب عليه تحصيلا
ونقلا وللاصل والخبر المعمول عليه بين المسلمين وهو الناس مسلطون على اموالهم بل هو متواتر
واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم مكافئتها لهذه الادلة تحمل على ما اذا كان
لا غرض له الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك سلمنا لكن التعارض بينها وبين الخبر
المشهور تعارض العموم والخصوص من وجه والترجيح للخبر المشهور لاعتضاده بالاصل و
الاجماع وبانه قد يستلزم ذلك ضررا على المالك اشد من ضرر الجار او مساويا او اقل
والضرر لا يزال بالضرر وسلمنا ترجيح اخبار الاضرار لكن يجب العمل بها على عمومها ولا وجه
لتخصيصها بما اذا كان فاحشا انتهى ان قول المصنف نقلا عنه والترجيح للمشهور يعني الخبر المشهور
وليس المقصود فتوى المشهور مع انه قد وقع التصريح بلفظ الخبر في كلامه والقرينة مع ذلك
قوله بعد اطباق الاصحاب نقلا وتحصيلا عليه وعلى هذا فيكون المراد بالاجماع هو الاعم
من المنقول والمحصل قوله كما دل عليه خبر سمرة بن جندب في مفتاح الكرامة بعد ذلك متوالا
ونقلا حيث قال له صلى الله عليه وآله وسلم انك رجل مضار وامر بقلع نخلته والرمي بها اليه
وعليه بنوا الضمان فيما اذا اجج نارا في ملكه مع ظن الاضرار بجاره وزيادة على حاجته او
من دون حاجته قوله لدفع ضرر يصيبه قال بعد ذلك ان تركها وبعض ما نحن فيه من
هذا القبيل قوله في مثل ذلك قال بعد ذلك على المشهور قوله وعليه بنوا جواز تولي الولاية
من قبل الجائر قال بعد ذلك اذا خاف على اخيه المسلم ضررا في نفسه او ماله الذي
يضر بحاله قالوا فانه يجوز له ان يتولى ويباشر مظالم الظالم جميعها غير القتل وقالوا اذا خاف
على اخيه المسلم ضررا في نفسه او عرضه جاز له ان يتولى للجائر وكذلك اذا خاف الضرر
على ماله واما اذا خاف على مال نفسه الذي يضر بحاله فانه يجوز له كما تقدم والحاصل

ان اخبار الاضرار يعمل بها فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر
لان الضرر لا يزال بالضرر ونقول ان دفع الضرر عن نفسه الذي بها تعبد الله سبحانه ويتقي
بها دفع لوجوب واجب ان عظم وجائز ان خف انتهى كلامه رفع مقامه قوله اما العدم ثبوت
الترجيح بقلة الضرر الخ بادعاء ان الاصحاب لا يفرقون في موارد جريان الناس مسلطون بين
كون ضرر المالك اقل او اكثر او مساويا ويكشف عن ذلك ما سيجيء من اتفاقهم على انه يجوز
للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر
الغير وانت خبير بان اتفاقهم في مسئلة المكره لا يكشف عن اتفاقهم مطلقا في جميع الصور
مع ان الضرر في المسئلة المذكورة متوجه اولا وبالذات الى الغير بمقتضى ارادة المكره
بالكسر فوجوب تحمل المالك الضرر مناف للامتنان بخلاف غيرها من الصور ومن هذا يعلم
ان العبارة لا تخلو عن مسامحة وارجاع قوله كما سيجيء الى قوله فهل يرجع ابتداء الى القواعد
الاخر او بعد الترجيح وجهان بل قولان حيث يظهر منه عدم ثبوت الترجيح فيه مع عدم
كون التعارض فيه بين ضرر المالك وغيره في المقام اولى لا يخلو عن بعد والله العالم قوله
واما في غير ذلك يعني في غير مورد جريان الناس مسلطون على اموالهم

مبحث الاستصحاب

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
اجمعين قوله وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا والمناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي
عند الاصوليين واضحة على تقدير جعله بمعنى حكم الشارع بالبقاء وانشائه له اذ فيه جعل
الزمان الثاني مصاحبا للزمان الاول في الحكم او جعل الحكم في الزمان الثاني مصاحبا له في
الزمان الاول بل لا يبعد ان يكون فيه النقل بالمعنى المعروف وهو النقل من العام الى الخاص
اذ هو نوع خاص من مطلق جعل الشيء مصاحبا فما ذكره شيخنا المحقق قدس سره من انه
ليس من قبيل النقل من العام الى الخاص مردود انه ليس من فعل المكلف الخ لعله لا يخلو عن
نظر اذ ليس المعتبر في المعنى اللغوي اخذ المكلف الشيء مصاحبا بل هو اعم منه والمراد من
المصاحبة ايضا الاعم من الصوري والمعنوي كما صرح به بعضهم قوله عند الاصوليين
عرف بتعاريف الظاهر ان التعاريف رسمية او اسمية يكون المقصود منها التميز عن غيره

من الاصول وافادة بعض خواصه واثاره لا افادة بيان الذاتيات مع ان اللفظ المذكور ليس في الاخبار حتى يهتم في بيان معناه وكونه جامعا ومانعا قوله اسدها واخصرها ابقاء ما كان اه في هذا التعريف اشكالات الاول ان الابقاء ظاهر في فعل المكلف او غير ظاهر في الحكم فلا وجه لارادته منه في مقام التعريف الثاني انه على تقدير ظهوره في الحكم فهو اما ان يكون حقيقة في الادراك مجازا في الانشاء او بالعكس او مشترك لفظي بينهما فاستعماله في حكم العقل بمعنى الادراك وحكم الشرع بمعنى الانشاء استعمال في المعنيين او في الحقيقة والمجاز كليهما وكلاهما غير جايز او مجاز لا يجوز ارتكابه في التعاريف مع عدم القرينة وعلى تقدير الالتزام بالجواز حقيقة على تقدير الاشتراك لا يجوز الالتزام به في الحدود الا على تقدير القول بكون اللفظ ظاهرا في الجميع عند التجرد عن القرائن وهو قول مرغوب عنه ومنه يعلم عدم امكان حمل اللفظ على عموم المجاز الخارج عن محل النزاع لعدم كون اللفظ ظاهرا فيه ايضا الثالث ان المفهوم من كلامه اعتبار قيد لكونه كان في التعريف فالاخلال به والاكتفاء باشعار الوصف غير سايغ في التعريف الرابع ان اعتبار قيد لكونه كان او ما هو بمعناه لا يصح على مذهب بعض القائلين بكونه من باب العقل كالسيد الصدر والمحقق القمي في القوانين اذ الحكم بالبقاء عندهما لاجل الغلبة لا لوجوده في السابق الا ان يقال ان العلة المذكورة من قبيل العلة المادية والغلبة من قبيل العلة الفاعلية فتامل الخامس ان القيد المذكور لا يصح على مذهب المصنف وغيره من ان حكم الشرع بالبقاء اذا الحكم المزبور مستند الى المصلحة الموجبة له لا الى الوجود السابق لان احكام الشرع على مذهب العدلية تابعة للمصالح والمفاسد واقعية كانت او ظاهرية نعم في بعض الاخبار قوله لانك كنت على يقين من وضوئك آه لكن لا بد من حمله على التقريب اذ حمله على العلة وكونه ناظرا الى الظن كما ترى ولذا استبعد في القوانين مع انه خالف لمذهب المصنف وغيره من جهة ان الاستصحاب عندهم حجة تعبدا من باب الاخبار لا من باب الظن ولذا يمكن ان يورد على صاحب القوانين بانه تمسك في باب حجية الاستصحاب بالعقل وبالاخبار مع اختلاف مفاديهما بما لا معنى له السادس انه لا بد من ذكر قيد في الظاهر اذ الاستصحاب هو الحكم بالبقاء في مرحلة الظاهر

السابع انه لا يصح تعريف الاستصحاب بالحكم العقلي الظني اعني ادراك العقل للبقاء ظنا كما سيجيء لان الادراك اما انفعال او من مقولة الكيف والمقولات العشر متباينة لا يجوز حمل احداها على الاخرى منها فلا يجوز حمل الادراك على الاستصحاب الذي هو من مقولة الفعل هذا على تقدير الالتزام بالنقل المعروف من المعنى اللغوي الذي هو من مقولة الفعل الى المعنى الاصطلاحي وان اريد بالاستصحاب المعرف معنى يجامع المعرف لزم النقل المرجوح الثامن ان المستفاد من الاخبار حرمة النقض ووجوب الابقاء والنقض والابقاء فيهما من افعال المكلفين فان كان الاستصحاب هو الابقاء الذي تعلق به الوجوب الشرعي فلا بد من تعريف الاستصحاب على تقديرها بالابقاء الذي هو فعل المكلف فلا معنى لجعله بمعنى الحكم بالبقاء كما ذكره قدس سره وان كان الاستصحاب هو الحكم الشرعي المتعلق بالابقاء فلا بد من تعريفه بالحكم بالابقاء لا ما ذكره التاسع ان قوله فيخرج ابقاء الحكم لاجل علته او دليله لا يتاتى على مذهب كثير من القائلين بكونه بالعقل حيث انهم استدلوا على البقاء بان المقتضي موجود والمانع غير معلوم فيعمل المقتضي عمله وان ما ثبت دام وان العلة المحدثة علة مبقية ومقتضاها كون منشأ البقاء هو بقاء علة الحكم السابق لا مجرد الوجود السابق فلا يصح تعليل البقاء به كما هو المستفاد من التعريف وعلى ما ذكرنا من عدم كون التعريف حقيقيا يندفع اكثر الايرادات المذكورة قوله بانه اثبات حكم في زمان لوجوده آه الظاهر ان مرادهم من الاثبات ما هو من فعل المكلف ومنشأه حكم العقل بالبقاء وجعل الاثبات بمعنى الحكم بالثبوت في الزمان الثاني سواء كان شرعيا او عقليا ليرجع الى التعريف السابق كما ذكره قدس سره كما ترى مضافا الى كونه مخالفا لطريقتهم اذ الاستصحاب عند القوم كما سيصرح به من الامارات والادلة العقلية والتعريف لا بد ان ينطبق على مذهبهم فلا داعي الى ذلك مع كونه خلاف الظاهر وان كان ولا بد فلا بد من جعل الاثبات بمعنى حكم العقل بالثبوت لا حكم الشرع ولا الاعم لما ذكرنا من لابدية تطبيق الاستصحاب على مذهبهم ومن التامل فيما ذكرنا يظهر سلامة هذا التعريف عن كثير من الايرادات السابقة بل عن اكثرها ولا يخفى ان الاقتصار على الحكم في هذا التعريف من جهة ان المقصود بالاصالة هو الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية الكلية ومما ذكرنا يظهر ان هذا التعريف اسد من التعريف الاول نعم لو جعل

الاثبات بمعنى ادراك العقل للثبوت في الزمان الثاني ظنا يتوجه اليه بعض الايرادات المذكورة لكن لا ضرورة الى الحمل عليه مع كونه خلاف الظاهر ايضا ولو ثبت كون مصطلح الفقهاء و الاصوليين في باب الاستصحاب هو الحكم بالبقاء لا فعل المكلف توجه حمله على حكم العقل لا الاعم لما ذكرنا عنقريب قوله وازيف التعاريف تعريفه آه هذا التعريف اورده المحقق القمي في القوانين وقد اورد عليه بوجوه الاول ماذكره المصنف من انه تعريف لمحل الاستصحاب لا لنفسه الثاني ان الاستصحاب مصدر متعد فلو نقل اليه لزم النقل الى المرجوح مضافا الى اختلاف المشتق والمشتق منه اذ المشتقات منه يلاحظ فيها معنى الابقاء والاصل التوافق الثالث انه لا ينعكس لظهوره في وقوع الشك في الزمن اللاحق فيخرج مالو اجتمع الشك واليقين في ان واحد والرابع انه لا يطرد لدخول الشك الساري فيه الخامس انه يقال ان الاستصحاب حجة ولا يصح ان يقال كون حكم او وصف حجة و الجواب ان مراده بالاستصحاب هو المستصحب فمراده قدس سره تعريف المستصحب ويعرف الاستصحاب بمعرفته محله وقد صرح قدس سره بهذا التوجيه في حاشيته منه على هو بالى رح فيندفع عنه الايرادات كلها غير الثالث والجواب عنه انه مبني على الغالب والرابع ايضا يندفع بان الشك الساري ليس شكا في البقاء بل في الحدوث نعم يرد على التوجيه المذكور ان المناسب عدم ذكر لفظ كون بل ينبغي عليه ان يقال حكم او وصف آه وقد وجه التعريف المذكور بوجوه اخر الاول ماذكره المصنف ره في الكتاب وفيه اولا ماذكره المصنف ره في الكتاب وفيه اولا من ان التوجيه المذكور لا ينطبق على ماذكره المحقق القمي في اول كتابه وثانيا ان التوجيه المذكور غير وجيه لان الظن بالبقاء ليس مستندا الى الوجود السابق عنده بل الى الغلبة وثالثا لا دخل للشك في البقاء في حصول الحكم المذكور ورابعا بانه لا يصح قوله وليس الدليل الا ما افاد العلم او الظن اذ الدليل قد يكون نفس الظن سيما على القول بحجية الظن المطلق كما هو مذهبه قدس سره فنفس الادراك الظني دليل على الحكم عنده وهذه الوجوه مما ذكره شيخنا قدس سره في مجلس البحث وذكر قدس سره في الحاشية وجوها اخر ايضا لتزييف الوجه المذكور اقول ويرد على التوجيه المذكور ايضا انه لا ينطبق على ماذكره قدس سره في باب الاستصحاب بعد التعريف المذكور قال

المراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل مظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن و نحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين بالشك بسبب الاخبار الاتية فلا يضر بنا تساوي الطرفين بل كان البقاء مرجوحا ايضا انتهى كلامه والتوجيه الثاني ان الكون المذكور تام ومعناه الثبوت و قوله في الان اللاحق متعلق به فيكون مفاد التعريف المذكور ثبوت الشيء المتيقن في السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والثبوت والاثبات واحدان بالذات متغايران بالاعتبار فيرجع الى اثبات الشيء في الزمان اللاحق وهذا التوجيه مما نقله الاستاد في مجلس البحث عن المصنف ره في اثناء درسه ولا يخفى ما في التوجيه المذكور من التكلف وارتكاب خلاف الظاهر من جهات والتوجيه الثالث ان يكون قوله مشكوك البقاء بمعنى مظنون البقاء مع كون لفظ الكون ناقصا ويكون قوله يقيني الحصول مجرورا على انه صفة لحكم او وصف ويكون قوله مشكوك البقاء بالنصب خبرا للكون فيرجع الى كونه مظنون البقاء وفيه مضافا الى التكلف الواضح انه مخالف لصريح ماذكره من ان الشك اعم من الظن ثم انه قد اورد الاستاد قدس سره على ماذكره المحقق القمي في اول كتابه من انه ان اخذ من العقل فهو داخل فيه وان اخذ من السنة فهو داخل فيها بانه على تقدير اخذه من السنة ليس داخلا فيها لان السنة هو قول المعصوم ع او فعله او تقريره والاستصحاب على تقدير اخذه منها يكون مدلول السنة لا انه يكون منها ويمكن دفعه بان مقصود المحقق القمي ره هو الرد على بعضهم حيث جعل الاستصحاب دليلا خامسا بانه ليس كذلك بل هو داخل اما في العقل او في السنة لا بمعنى صدقها عليه موضوعا بل بمعنى ان الاستصحاب مثل سائر القواعد المستفادة من السنة مثل قاعدة الحرج والضرر وغيرهما حيث لم يتوهم احد بانها ادلة على الحكم عليحدة غير الادلة الاربعة فلا اشكال قوله فان كان الحد هو خصوص المستفاد آه لكن فرق بين ماذكر المحقق القمي وبين ماذكره العضدي قد اعتبر عدم الظن بالخلاف اما لاجل حجية الاستصحاب عنده من باب الظن الشخصي او من باب الظن النوعي المقيد بعدم الظن الشخصي على خلافه بخلاف المحقق القمي فانه قد عبر بالشك بالبقاء و المراد منه عنده الاعم من التساوي الطرفين والظن بالخلاف والظن بالوفاق وايضا قد ذكر

العضدي الحكم فقط المحقق القمي الحكم والوصف كليهما ثم لا يخفى ان الاستصحاب عندهم اما فعل المكلف كما استظهرنا من تعريفاتهم له بالابقاء والاثبات ونحو ذلك على ما سلف واما حكم العقل بالبقاء ظنا واما حكم الشرع بالبقاء والصغرى المذكورة ليست شيئا من ذلك فلا يمكن حمل كلامه على كون التعريف خصوص الصغرى مع انه يكون ذكر الكبرى على هذا بلا فائدة بل لا بد من الاقتصار على ذكر الصغرى فقط كما فعله المحقق القمي قده فان قلت قول العضدي بعد ذلك وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته الظن قرينة على ان الاستصحاب هو الصغرى وان حجية الظن لو كان مسلمة عندهم وايضا قرينة على ان النزاع في حصول الادراك العقلي ظنا وان النزاع ليس في حكم الشرع قلت كون عبارته قرينة على الثاني مسلمة ولذا ليس في كلامهم التمسك بالاخبار اصلا واما كونها قرينة على الاول فلا فيمكن حمل عبارته على ان النزاع في الكبرى المزبورة وان الملازمة بين الوجود في السابق والبقاء في اللاحق حاصلة في الخارج ظنا ام لا وهذا النزاع وان كان كبرويا بالمعنى المزبور لكنه صغروي بمعنى اخر على ما سيجيئ ايضا وهو ان يكون النزاع في اصل وجود الادراك العقلي الظني وبعبارة اخرى هل الظن بالبقاء موجود في مورد كان حكم في السابق وشك في بقائه بعدم انه والكبرى ح هل الظن المزبور حجة ام لا نعم في تعبيره بقوله لافادته الظن وعدمها بعدم افادته الظن نوع مسامحة ومن هذا تبين ان ما ذكره بعض المحققين في الحاشية من ان العبارة المذكورة قرينة على ان الاستصحاب عنده هو الصغرى فينطبق على تعريف المحقق القمي ليس بسديد ويمكن حمل كلامه ايضا على ان الاستصحاب عنده هو مجموع الصغرى والكبرى لكنه لا يخلو عن بعد لان الصغرى المزبورة هي محل الاستصحاب ومورده على ما عرفت من كلام صاحب المعالم وغاية المأمول ومن جميع ما ذكر ظهر ان ما فعله المصنف من جعل احتمال الحد هو خصوص الصغرى في قبال هذين الاحتمالين خصوصا الاول منهما وذكره اولا ليس على ما ينبغي مع ان الكبرى لا تنطبق على تعاريف المشهور لانها اثبات الحكم في الزمان الثاني لا ما ذكر قوله وكان صاحب الوافية استظهره منه والدليل على كون الاستصحاب عنده هو مجموع المقدمتين تعبيره بالتمسك بثبوت ما ثبت آه اذ هو ظاهر في ذلك لان الدليل على النتيجة هو مجموع المقدمتين لا واحدة منهما لكن استظهاره من كلام العضدي ذلك

لا يخلو عن تامل مع ان كلام الفاضل التوني يخالف كلام العضدي من جهة التعبير في الصغرى بلم يعلم عدمه في كلامه وبلم يظن عدمه في كلام العضدي والتعبير في الكبرى بقوله فهو باق وفي كلام العضدي بقوله فهو مظنون البقاء فافهم ثم لا يخفى ان كلام صاحب الوافية انما ينطبق على تعريف المشهور لا ما ذكره قدس سره قوله ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء احتراز عن القسم الاخر وهو مدلول الامارات فانه ليس ثابتا للشيء بوصف انه مشكوك وان كانت حجيتها ثابتة لغير العالم بالحكم بيان ذلك ان مدلول اخبار البراءة ولا تنقض هو ثبوت الحلية وحرمة النقض عند الشك في الواقع بمعنى خلاف اليقين من غير ان يكون لها نظر الى الواقع وان يكون حجية لاجل النظر اليه لو فرض النظر اليه فقد اخذ في موضوعهما مثل الشك وعدم العلم بالواقع بخلاف مؤدى الامارات فانه ناظر الى الحكم الواقعي الثابت للموضوع اللابشرط من العلم والجهل لكن المستفاد من الامارات لما كان ظنيا من حيث السند والدلالة او احدهما وفي الظن احتمال المخالفة للواقع والاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل لا جرم لا يكون المدلول المذكور حكما فعليا للمكلف الا بملاحظة حجية الظن المذكور بالدليل الدال عليها ومن المعلوم عدم حجية الظن المذكور بل عدم وجوده الا مع عدم العلم بالواقع فبهذه الملاحظة يكون مؤدى الامارات حكما فعليا ظاهريا للمكلف فظهر الفرق بين مثل قوله لا تنقض مثلا ومؤدى الامارات فان الحكم الظاهري المستفاد من الرواية ثابت في الموضوع المشكوك بخلاف مدلول الامارات فانه ليس ثابتا اولا للموضوع المشكوك بل للموضوع الواقعي اللابشرط غاية الامر انه لا يصير حكما ظاهريا فعليا الا بملاحظة عدم العلم بالواقع كما دريت وقد يقال في مقام الفرق بين القسمين ان الحكم الظاهري الثابت في الاصول ثابت في موضوع الشك وعدم العلم تعبدا من دون ان يكون فيه نظر الى الواقع ظنا وعلى تقدير نظره يكون نظره ملغى وليس ثبوته بالملاحظة المزبورة بخلاف الامارات فانها ناظرة الى الواقع ويكون حجيتها لاجل النظر الى الواقع اما شخصا او نوعا على اختلاف انواعها والاقوال فيها فحاصل الفرق ان الاحكام الظاهرية المستفادة من الاصول ثابتة في موضوع الشك بمعنى خلاف اليقين والاحكام المستفادة من الامارات ثابتة في موضوع الشك بمعنى خلاف اليقين والاحكام الظن بالواقع لا في مطلق الشك بالمعنى المزبور فان قلت ليس ظواهر الكتاب

والاخبار حجة من باب الطريقية المحضة او مع الموضوعية في الجملة فكيف يكون الحكم
الاستصحابي الثابت من اخبار لا تنقض مثلا من باب التعبد والموضوعية والمصلحة فقط
قلت لا ضرر في ذلك اذ المراد بالواقع هو الاعم من الاولي والثانوي فسواء ثبت من الادلة
المزبورة حكم واقعي اولي او ثانوي تكون الادلة طرقا اليها فاذا كانت ادلة الاستصحاب
ظنية بحسب الصدور او بحسب الدلالة او كليهما يكون الحكم الظاهري المستفاد منها
ظنيا فيكون اخبار الاستصحاب مثل سائر الادلة القطعية او الظنية المفيدة للقطع او الظن
بواحد من الحكمين المزبورين ولا تخرج الادلة عن الطريقية بسبب اختلاف مفاد اتها فان
قلت اذا كان شيء ناظرا الى الواقع ولم يكن حجيته لاجل الطريقية اليه هل هو من الاصول
او الامارات قلت بل هو من الاصول كالاستصحاب على تقدير كونه مفيدا للظن ولكن
لم يكن حجيته لاجل الظن بل للاخبار ومثله اليد على احتمال واصل الصحة وغيره على قول
فالمراد من الامارة ان يكون كلا الامرين معتبرا فيها فان تخلف احدهما لم يكن امارة بل
اصلا وما ذكرنا في اول الحاشية من عدم نظر اخبار الاستصحاب الى الظن انما هو لبيان الواقع
من عدم افادته الظن وعدم نظر الاخبار اليه لا لانه اذا كان مفيدا للظن مع كون حجيته لاجل
التعبد يكون خارجا عن الاصل فتبصر حتى تعرف قوله نعم ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته
قال في العدة واستدل من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الشيطان
ياتي احدكم فلا ينصرفن فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن الا ان
يسمع صوتا او يجد ريحا قال بعد ذلك واعترض ذلك من نفى القول به آه ومما نقلنا يظهر
ان الشيخ قدس سره لم ينتصر للقائل بل نقل انتصار الناصر مع ان الرواية التي نقلها المصنف
مخالفة لما في العدة والظاهر انه نقلها بالمعنى قوله ومن العجب انه انتصر بهذا الخبر الضعيف
آه قد عرفت ان الشيخ لم ينتصر بالخبر المذكور والظاهر ان المنتصر هو بعض العامة نعم التعجب
بحاله من جهة عدم تمسك الشيخ وسائر القدماء بل المتاخرين بالاخبار المعروفة للاستصحاب
مع ان الاخبار قد وصل الينا بتوسطهم فان قلنا بعدم اطلاعهم عليها فهو في غاية
البعد وان قلنا بعدم تماميتها من حيث السند او الدلالة فلا بد لهم نحو من ان يذكروها
ويبينوا عدم تماميتها قوله نعم ربما يظهر من الحلي آه وقد سبقه الى ذلك السيد قدس

سره في مسائل خلافه على ما حكي في مسئلة وجدان المني في الثوب المشترك بعد اختيار
عدم وجوب الغسل عليه قال ويدل على صحة مذهبنا انه يجوز ان يكون من غيره فلا يقين
معه بما يوجب الغسل وهو على يقين بتقدم برائة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج
عن ذلك اليقين الا بيقين مثله آه ولعل عدم ذكر المصنف كلامه مع كونه مقدما على
ابن ادريس عدم عثوره على كلامه او انه من باب اصل البرائة الذي يكون حجة الاستصحاب
عندهم وكون حجيته بخصوصه اجماعية كما سياتي في كلام المصنف الاشارة الى ذلك فلا
ينافي عدم حجية الاستصحاب عند السيد قوله وهذه العبارة الظاهر انها ماخوذة آه
سياتي بعد نقل كلام الشهيد في الذكرى حيث عبر بمثل هذه العبارة ان اخذها من
الاخبار محل تامل مع انها لو كانت ماخوذة من الاخبار لاشاروا اليها في كتبهم مع ان
اخبار الاحاد ليست حجة عند السيد وابن ادريس فكيف يستندان الى الاخبار مع تصريح
السيد بعدم حجية الاستصحاب قوله باعتبار انه حكم عقلي يتوصل به آه العقل قد يحكم حكما
انشائيا قطعيا وقد يدرك الحكم الشرعي ادراكا قطعيا او ظنيا اما ابتداء واما بعد ادراك الملازمة
على وجه تنقح لديك والتوصل الى الحكم الشرعي في القسم الاول انما هو من جهة قاعدة الملازمة
بين حكم العقل وحكم الشرع فان كان اثبات الملازمة والكبرى الكلية من جهة الادراك العقلي
القطعي وان كان حكمه الصغروي انشائيا على الوجه الذي صورناه فيما علقناه على اوائل الكتاب
في مبحث القطع فيكون التوصل اليه بمعونة الحكم الادراكي للعقل وان كان من جهة الاخبار الدالة
على حجية العقل فيكون التوصل بمعونة الشرع والتوصل الى الحكم الشرعي في القسم الثاني اما
بالشرع او بالعقل على تقدير على تقدير كون القطع حجة شرعا او عقلا كما يراه صاحب الفصول
واخوه او بنفسه على مذهب المصنف ره من كونه حجة كذلك وعلى الثالث فالمراد بالحكم
المتوصل اليه اما الحكم الواقعي او الحكم الظاهري لا معنى للاول اذ بمجرد الادراك الظني للحكم
الواقعي مع عدم قيام الدليل على حجيته او قيام الدليل على عدم حجيته لا يصير الشيء دليلا ظنيا
كالقياس والاستحسان فانهما ليسا دليلين عقليين عند نافيهما الثاني وهو لا يتصور الا
مع قيام دليل على حجيته عقلا كان او نقلا ومما ذكرنا تبين استحكام ما ذكرنا في بعض الحواشي
السابقة من ان الحكم المتوصل اليه اعم من الواقعي والظاهري وظهر ايضا كيفية دليلية

الاستصحاب على تقدير كونه من باب العقل ولا يخفى ان ما ذكر موقوف على كون المستصحب حكما شرعيا لا موضوعا خارجيا ويدلّ على ذلك مع وضوحه وكون المقصود بالاصالة هو الاستصحاب الحكمي على ما صرّح به في اوّل الكتاب بقوله واعلم انّ المكلّف اذا التفت الى حكم شرعي وما ذكره في اوّل اصل البرائة بقوله هنا الى حكم شرعي الظاهر في الحكم الكلّي الالهي وقوله بواسطة خطاب الشارع واعلم ان المراد بقوله يتوصّل به الى حكم شرعي ليس هو التوصّل بالفعل بل يمكن التوصّل لان المعتبر في مطلق الدّليل هو ذلك فاذا كان المطلق معتبرا في المقيد فالمعتبر فيه ايضا معتبر في المقيّد وذلك في كمال الوضوح وانما ترك التقييد كذلك لذلك ثم انّ الدليل العقلي المستقل هو ان يكون الصغرى والكبرى المؤدّيتين الى النتيجة كلتاهما من العقل ويقابله الدليل العقلي الغير المستقل وهو ما يكون احدى المقدّمتين فيه عقلية والاخرى شرعيّة او وجدانية والمراد منهما في مصطلح الاصوليين هو قسم خاصّ منهما فالاوّل ان يكون ما يتوصّل به الى الحكم الشرعي بجميع المقدّمات عقلية مثل قولنا الظلم قبيح وكل قبيح حرام شرعا على تقدير ثبوت الملازمة بالعقل على ما اشرنا اليه عنقريب غاية الامر انّ احد الحكمين انشائي والاخر ادراكي والثاني ان تكون احدى المقدمتين شرعية مثلا والاخرى عقلية مثل وجوب مقدمة الواجب على تقدير كون النزاع في ادراك العقل للملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدماته فقولك الصلوة واجبة شرعية وقولك كل واجب يجب مقدمته عقلية ومثل استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده على التقريب المذكور ومثل الاستلزامات الاخر والمفاهيم على تقدير ثبوت الملزوم بالشرع وثبوت الملازمة بالعقل كما ينادي اليه بعض ادلّتهم مثل ان التعليق لا بدّ له من فائدة ولا فائدة له الّا الانتفاء عند الانتفاء او لانه اظهر الفوائد واما اذا كانت الدلالة بالتضمن او بالالتزام العرفي الذي هو البيّن بالمعنى الاخصّ في المقام كما كشف عنه التبادر وغيره وهو الحق فلا تكون امثلة للمقام ومن هذا يظهر النظر في قول المصنّف حيث ذكر المفاهيم من امثلة العقليات الغير المستقلة مع انها خصوصا مفهوم الموافقة لا مجال لتوهّم كونها من العقل وذكر شيخنا المحقق قدّس سره في مقام التقريب ما هذا لفظه وهكذا الامر في باب المفهوم فانّ حكم العقل في موارده انما هو على الوجه الكلّي وهو ان الارتباط بين الشيئين اذا كان على

وجه السببية التامة لزمها انتفاء التالي من انتفاء المقدّم واما انّ التعليق بالشرط او الغاية او الوصف مثلا يدل على الارتباط المذكور فلا دخل للعقل فيه لكنه ممّا يتوقف عليه اخذ النتيجة انتهى وهو يقتضي كون الحكم بالانتفاء عند الانتفاء من احكام العقل الغير المستقلّ مطلقا سواء قلنا بكون الدلالة من باب البيّن بالمعنى الاخصّ او الاعم او الغير البيّن وهو ينافي ما ذكره قبل هذا الكلام حيث قال ومثله العقل الغير المستقل بالاستلزامات كوجوب المقدّمة وحرمة الضد والمفاهيم بناء على كون الدّلالة من الالتزام الغير البيّن او البيّن بالمعنى الاعمّ لا البيّن بالمعنى الاخصّ فانه على التقدير المذكور من مداليل اللفظ عند الاصوليين ولذا عنونها غير واحد في باب الالفاظ وان كان على التقدير الاوّل ايضا من دلالة اللفظ عند المنطقي المخالف للاصطلاح في دلالة اللفظ مع الاصولي الى اخر ما افاده ومثل الظن الحاصل بالاستصحاب فانّ صغرى القياس امّا شرعية ان كان المستصحب حكما شرعيا او وجدانية ان كانت غيرها كحيوة زيد ورطوبة ثوبه وغيرهما على ما اشرنا اليه عنقريب ولا فرق في هذا القسم بين ان تكون الكبرى عقلية والصغرى غيرها وبين العكس ويمكن التمثيل بالمثال الاوّل الذي ذكرنا للعقل المستقل على تقدير كون الكبرى ثابتة بحكم الاخبار وان كان الحق انها بحكم العقل الادراكي القطعي وان الاخبار مؤكّدة له وهل الدليل العقلي في القسم الاوّل هو الحكم الصغروي الانشائي او الكبروي الادراكي او المجموع الحق هو الاخر لانّ التوصّل الى النتيجة انما هو بمجموع المقدمتين وح فيبقى الاشكال في القسم الاوّل الثاني الذي يكون لكلّ من العقل وغيره مدخلية في الاستنتاج ويمكن ان يقال بجريان الاصطلاح في مثله بالدليل العقلي وان كان لغيره مدخلية فتامّل وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعضهم من ان الدّليل العقلي في الاوّل الصّغرى فقط وفي الثاني الكبرى ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان المراد بالاستقلال هو كونه كذلك في الاستنتاج وبازائه عدم الاستقلال وليس المراد عدم كونه مستقلا في حكمه كيف وكلّ حاكم مستقل في حكمه شرعا كان او عقلا وما ذكره ردّ على بعض المتاخرين حيث جعل الاستصحاب من قبيل حكم العقل المستقل قوله انه حكم عقلي يتوصّل به الى حكم شرعي بواسطة خطاب

الشارع هذا على تقدير كون المستصحب حكما شرعيا فتكون الصّغرى شرعيّة والكبرى
عقلية ظنيّة وهي ان كلّ ما ثبت دام وعلى تقدير كون محط البحث هو وجود الحكم العقلي
الظنّي فيكون البحث صغرويّا بمعنى اخر لا بالمعنى المزبور كما هو محل النّزاع عند العامة ولذا
قال العضدي وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدمه وذلك
لان حجية الظن مسلّمة عندهم والخاصة ايضا عنونوا محل النزاع على النهج الّذي قرّروه
في كتبهم وان كان يمكن كون النزاع في الحجية على تقدير افادة الظنّ ايضا عندهم كما
سنشير اليه فتكون النزاع كبرويا وعلى تقدير كون النزاع كبرويا لا بدّ من ترتيب قياس
اخر على تقدير حجيته فيقال هذا ما ظن بالاستصحاب بقاء وجوبه لاحقا فهو واجب شرعا
كذلك فعلم ممّا ذكرنا ان ترتب القياس على النحو الّذي ذكره المصنّف ممّا لا اعتبار عليه
مع انّ المراد بالتوصّل ليس هو التوصّل الفعلي بل ما يمكن ان يتوصّل به لانّ المعتبر في
مطلق الدّليل ذلك على ما اشرنا اليه عن قريب وقد عرفت من العضدي انه ذكر في مقام
ترتيب القياس ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلّما كان فهو مظنون البقاء
وهو مطابق لما ذكره المصنّف ره قوله دليلا على الحكم الشرعي يعني الفرعي لا الاصولي غالبا

قوله نظير القياس والاستقراء لكن النزاع فيهما كبروي على المشهور وان امكن النّزاع
الصّغروي فيهما ايضا بناء على ما ذكره المحقق القمّي قدّس سره في مقام الاجوبة عن اشكال
خروج القياس على ما سلف بخلاف النزاع في الاستصحاب فانه يمكن على الوجهين عندنا
وان كان النزاع عند العامة منحصرا في الصغروي على ما دريت من كلام العضدي قوله نعم يشكل

ذلك بما ذكره المحقق القمّي ره آه لم ار ذلك في القوانين مع شدة التتبع نعم ذكر ذلك
في حاشيتها ثم ان النّزاع ان كان صغرويّا بمعنى كون النزاع في اصل وجود حكم العقل كما هو
الظاهر في باب الاستصحاب وما يضاهيه كما يدلّ عليه قولهم ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم في مقام الردّ وغير ذلك فتكون المسئلة من المبادي التصديقية على كلا التقديرين
والقولين اذ البحث عن وجود الموضوع ليس بحثا عن حاله حتّى يكون من المسائل لان حقيقة
العلم ثبوت الاعراض الذاتية للشيء ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لم يعلم ثبوته
لا يعلم ثبوت شيء له او لانّ المطلوب المبين من العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه

ولاشك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبيّنا فيه والّا لزم توقفه
على نفسه او لانّ الوجود انّما يلحق بموضوعه لامر مباين وما يلحق الشيء لامر مباين خارج عن
المسائل وبعض هذه الوجوه التي ذكرها بعضهم وان كان محلّا للنظر كما تبيّن في محلّه ولكن
بعضها تام واف بالمقصود وهل حكم العقل في باب التحسين والتقبيح العقليين في قبال الاشاعرة
المنكرين له والبحث عن ذلك من المبادي التصديقية نظرا الى ان البحث في اصل وجود حكم
العقل فيكون من المبادي لا المسائل ام لا التحقيق عدم كون المسئلة المزبورة من المبادي التصديقية
لان الاشاعرة لا ينكرون الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة والملائمة والمنافرة والكمال
والنقص وغير ذلك بل ينكرون الحسن والقبح العقلي بمعنى كون فاعله ممّا يثاب ويعاقب و
يمدح ويذم وبالجملة انهم لا ينكرون ادراك العقل وانما ينكرون انشائه فهم انما ينكرون
الحكم بالمعنى المزبور لا الادراك العقلي مع كونها من اوضح البديهيات وعليه مبنى
كتبهم واستدلالاتهم العقلية والنقلية ولذا يصرحون بان ادلّة الاحكام اربعة منها
العقل الّا ان يقال كما انّ البحث عن اصل وجود الموضوع من المبادي كذلك البحث عن الوجود
الخاص له واما مسئلة الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته وحرمة ضدّه
بان يكون البحث فيهما راجعا الى ان العقل هل يدرك الملازمة ام لا فلا شك انها من
المبادي التصديقية من دون تردد في ذلك واما مسئلة الملازمة بين حكم العقل والشرع
في قبال الاخباريين فان كان راجعا الى ان العقل هل يدرك بطريق القطع الملازمة بينهما
ام لا فيكون من المبادي التصديقية وان كان من جهة حجية ادراك العقل المزبور
كما يترائى من بعض كلمات الاخباريين فيكون متفرعا على النزاع بين المحقق القمي وصاحب
الفصول وكذا ان كان النزاع فيما نحن فيه كبرويا وان كان النزاع فيما نحن فيه بحسب الصغرى
والكبرى كليهما فيختلف الجهات باعتبار اختلاف الحيثيات وهنا امران لا يخلو التنبيه
عليهما من فائدة الاول ان الموضوع في مسائل العلم قد يكون عين موضوع العلم وقد يكون
جزئه وقد يكون جزئيا له وقد يكون من عوارضه الذاتية والتصديق بوجود الموضوع
على غير الوجه الاخير يكون من المبادي فيكون اما مبيّنا في ذاته او مبيّنا في علم اخر
فوقه او تحته او مباينا له فيكون من مسائله وعلى الوجه الاخير لا بد ان يكون مبيّنا في العلم

نفسه ان لم يكن بيّنا في نفسه الثاني ان اجزاء العلوم ثلثة المبادى والموضوعات والمسائل والمبادى امّا تصورية وهي حدود الموضوعات واجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية لها وامّا تصديقية وهي المقدّمات التي تحتاج اليها المسائل وهي قد تكون بيّنة وقد تكون مبيّنة في علم آخر فيكون من مسائله وقد تكون مبنيّة في ذلك العلم والمراد بالموضوعات هو التصديق بوجود الموضوع وهو الّذي يكون جزء للعلم وامّا اثبات ذلك التصديق وبيانه فلا يكون من ذلك العلم بل امّا ان يكون بديهيّا او مبيّنا في علم آخر فيكون من مسائله ايضا والمراد بالعلم هناك الفنّ ويطلق العلم بمعنى آخر على نفس المسائل جميعها او القدر المعتد به منها او العلم بها او به وامّا تصوّر العلم والتّصديق بموضوعيّة الموضوع وبيان الحاجة فانّها مقدّمات للشروع مطلقا او على بصيرة في العلم فهي خارجة عن العلم بالمعنيين جميعا فتبصّر في ذلك قوله ولعلّه موافق اه لان مسئلة حجيّة الكتاب والاستصحاب وغيرهما انّما وضعت لاستنباط الاحكام الفرعيّة هكذا افيد ولكن لا يخفى ان قوامها عن ادلتها ولو لم يكن ظاهرا في اعتبار الوصف العنواني لا يكون ظاهرا في الذوات قطعا وامّا ما قالوا في تعريف الدليل فان كان المعتبر فيه هو الامكان على ما اشرنا اليه سابقا فيمكن حمله على كل واحد من المذهبين لكن يكون الصدق بمذهب المحقق القمّي وان كان المعتبر فيه فعلية التوصّل فالصدقيّة بمذهب المحقق القمّي ره واضحة قوله عن احوال طريق الخبر لعلّه اراد بها مثل مسائل التعادل والترجيح وغيرهما وما يتعلق بالصدور وهو المراد بقولهم ان خبر الواحد حجّة يعني يحكم بصدوره وثبت اثاره امر لا وامّا ما يتعلّق باحوال الرّواة الواقعة في سند الخبر فليس من مسائل الاصول بل من مسائل علم الرّجال وما يبحث فيه اصناف الخبر واقسامه المثبتة فهو من علم الدّراية وان كان قد يذكر في كتب الاصول استطرادا قوله من القواعد الفرعيّة آه الّا ان هذه القواعد قواعد واقعيّة بخلاف قاعدة اصل البرائة ونظائرها فانها قواعد ظاهريّة على تقدير كون مفاد البرائة اثبات الاباحة لا نفي العقاب فقط قوله مسئلة اصوليّة يجري فيها الاستصحاب كالاستصحاب الجاري في باب الالفاظ كاستصحاب العموم والاطلاق وبقاء المعنى اللغوي وعدم المعارض للدّليل الشّرعي على راى القوم من كونها من قبيل الاستصحاب

حقيقة وكاستصحاب حجيّة العام المخصّص والمطلق المقيد في الباقي بناء على جريانه قوله نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّة آه قد يعرف كون الشيء من المسائل بتدوين اهل الفن وقد يعرف بخواص العلم وقد يعرف بتعريف العلم وقد يعرف بموضوعه وقد يعرف بتصريح مهرة الفن والرّجوع الى الموضوع اقوى الموازين ولذا ذكروا ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قوله وقد جعل بعض السّادة آه هو السيّد العلّامة الطّباطبائي ره في فوائده في الاصول قوله رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل آه والظاهر ان المراد بالاصل هو اصل البرائة وان المراد بعمومات الحلّ هو مثل قوله تعالى احلّ لكم الطّيبات خلق لكم ما في الارض جميعا وامثالهما وفيه اشكال اذ الاصل لا يعارض الدّليل والفقاهي لا يعارض الاجتهادي ولو كان الاوّل خاصا والثاني عاما ويمكن ان يكون مراده قدّس سره هو مثل قوله كل شيء لك حلال ولا ينافي الحكم بالتخصيص كونه حاكما عليه عندنا لان الحكومة ايضا تخصيص بلسان التفسير وهذا التوجيه سيأتي من المصنّف ره في ذيل الامر العاشر من التنبيهات لكن كلام بحر العلوم قدّس سره في فوائده صريح في خلافه حيث قال ان الخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان كتابا وسيأتي في الباب المزبور نقل كلامه برمّته وشطر من الكلام في ذلك انشاء الله العزيز قوله فلا اشكال في كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه آه اما كونه حكما فرعيا فلانه متعلق بعمل المكلّف بلا واسطة والبحث فيه راجع الى انه هل يجب الحكم بالابقاء ام لا في الشبهات الموضوعيّة وهذا الحكم كلّي يكون وظيفة الشارع بيانه لان ما ليس وظيفة الشارع بيانه هو اجراء الاستصحاب في الموارد الجزئيّة والشبهات الموضوعيّة المترتبة عليها احكام جزئيّة واما ان تكليف المكلّف في الشبهات الموضوعيّة ماذا وانه يجب عليه الابقاء ام لا فهو حكم كلي فرعي لا بد ان يتمسك فيه ببيان الشّارع وبعد بيان الشارع بان الحكم فيها كلية وجوب الابقاء يرجع هذا الحكم الكلي الى الجزئيات فيجب الحكم به فيها فهذا الحكم الجزئي وان كان مستفادا من الشّارع ايضا الا ان بيان الشّارع لم يتعلق به اوّلا وبالذّات بل ثانيا وبواسطة بيان الحكم الكلّي وامّا كون مسئلة الاستصحاب داخلا في الفقه على تقدير كون التكلم فيه من باب الظنّ الحاصل منه حجة ام لا فلان البحث فيه وان كان عن الحجيّة الّا انه ليس كل بحث عن الحجيّة من الاصول وداخلا في المسئلة

الاصولية بل اذا كان البحث عن حجية شيئ هو دليل على الحكم الشرعي الفرعي الكلي الذي شان الشارع بيانه والظن في المقام ليس ناظرا او دليلا على الحكم الشرعي الفرعي الكلي بل ناظرا الى الموضوعات الجزئية التي تترتب عليها احكام جزئية وليس شان الشارع بيانها على ما ذكر فلا يشمله تعريف علم الاصول فقد ثبت الفرق بين استصحاب الحكم الشرعي واستصحاب الموضوع حيث ان الاول داخل في علم الاصول على تقدير العقل بخلاف الثاني ولا يقدح الواسطة في كون الاستصحاب الموضوعي داخلا في الفقه فانه ليس كل واسطة ما نعا بل الواسطة في استنباط الحكم الشرعي الكلي على ما عرفت عنقريب ولا تاتي الشبهة الاتية من مسائل الاصول لعدم وجود خاصيتها في المسئلة اذ يعمل المقلد بالاستصحاب بعد افتاء المجتهد بحجيته في الشبهات الموضوعية لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية اجماعا على ما سلف بخلاف الشبهة الحكمية هذا على تقدير كون البحث عن حجية الظن الاستصحابي واما على تقدير كون البحث عن افادته للظن وعدمها فتكون المسئلة من المبادي التصديقية للمسائل الفرعية واما على تقدير كون البحث من جهة التعبد في الشبهات الموضوعية فكونه داخلا في المسئلة الفرعية واضح انشاء الله قوله من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال آه لان الشك في اللغة هو خلاف اليقين فيشمل الظن ايضا وان كان على الخلاف واما ما احتمله المحقق القمي ره من تنزيل الاخبار على الظن ايضا فظاهر العقل والنقل فضعفه ظاهر اذ لا نظر للاخبار الى الظن وقد صرح قدس سره ايضا في القوانين بان حمل الاخبار على الظن مشكل قوله فالمعهود من طريقة الفقهاء آه لا يخفى انه ان كان حجية الظن الاستصحابي لاجل دليل الانسداد او ما يجري مجراه فلا بد ان ينزل على الظن الشخصي والظاهر انه ان قيل بها لاجل الغلبة يكون ايضا كذلك وان كان التحقيق عدم حجية الظن الحاصل منها ايضا مع قطع النظر عن دليل الانسداد وان كان لاجل بناء العقلاء او حكم العرف فلا بد ان ينزل على الظن النوعي ويكون الظن المذكور من الظنون الخاصة والظاهر ان المحقق البهائي يقول به بناء على الثاني وح فيشكل مصيره الى الظن الشخصي الا ان ينزل بناء العقلاء عليه وهو بعيد فيفهم وجهه من التامل في نظائره من ظواهر الالفاظ وغيرها فان حجيتها غير منحصرة بصورة الظن الشخصي وليعلم انه على تقدير كونه

من باب الظن ودليلا اجتهاديا فهو بالنسبة الى سائر الادلة ولو كانت من باب العموم والاطلاق تعليقي موخر عنها ذاتا ولا ضير في ذلك الا ترى ان المطلق والعام تعليقيان بالنسبة الى المقيد والخاص وما ذكرناه هو المستفاد من طريقة العلماء في الفقه وسياتي من المصنف قدس سره انه لا تامل لاحد في ذلك وان كان في بعض كلمات بعضهم كالرياض حيث يقول كثيرا يخصص الدليل بالاصل وغيره ما يوهم المخالفة قوله كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية آه قال في الجواهر فيمن تيقن بالحدث وشك في الوضوء ان الظن الغير المعتبر كالشك في عدم جواز النقض به قال ونسبه بعضهم الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل قد يظهر من شارح الدروس دعوى الاجماع عليه صريحا ويشهد له التامل في كلماتهم اذ لم يعرف فيه مخالف من المتقدمين والمتاخرين سوى ما عساه يفهم من البهائي في الحبل المتين على ان الشهيد في كلامه يعطي بعدم المخالفة هنا اذا ارتفاع الاستصحاب لا ينافي الوجوب لان الاية وتيقن الشغل كافية فيه انتهى قلت قال شارح الدروس واعلم ان ظاهر الاصحاب ان الظن ايضا حكمه حكم الشك وهو ظاهر بالنسبة الى الحكم الاول اي اذا تعلق بالحدث بظهور دلالة الرواية المذكورة عليه مع تاييدها باصالة البرائة انتهى ومما ذكرنا ظهر ان ما استظهره المصنف من كلام شارح الدروس من ارتضائه لما ذكره المحقق البهائي قدس سره حيث قال ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسئلة آه غير جيد بل لا بد من تاويل العبارة المذكورة بان يقال بان ما ذكره المحقق البهائي مما يمكن ان يقال به على تقدير كون الاستصحاب من باب الظن واما على تقدير كونه من باب التعبد فالقول به غير معقول هذا مضافا الى ما سياتي منه اي من المصنف في مقام ذكر حجج القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا ان القول بحجية الاستصحاب من باب الظن الشخصي مخالف للاجماع ظاهرا فتدبر قوله والشك في نقيضه آه والمراد بالشك هنا هو الاحتمال المرجوح والمراد بالنقيض هو زوال الحالة السابقة والمراد من الاحتمال الضعيف هو الوهم ومن الاحتمال القوي هو الظن بالبقاء قوله في بعض الموارد يعني في الاستصحابات النافية للتكليف قوله فاخراج الظن منها يعني استخراج الظن من الروايات وتخصيصها بصورة افادتها الظن بالبقاء كما زعمه الشيخ البهائي مما لا وجه له وليس المراد بالاخراج هو معناه الظاهر

وبالظنّ الظنّ بالخلاف لانه يخرج الشك ايضا على زعم الشيخ البهائي لانه قد حصر الاستصحاب بصورة الظنّ بالبقاء فقط وفي النسخة التي عندي من شرح الدروس فاخراج الظنّ عنه ويكون الضمير راجعا الى الاستصحاب ويكون الاخراج بالمعنى المذكور قوله من الشهيد في الذكرى في باب الوضوء منها قوله فيؤول الى اجتماع الظنّ والشك بعد اجراء استصحاب بقاء ما كان المفيد للظن قوله كما هو مطرد في العبادات فاذا اجتمع الظنّ والوهم فيها في الركعات بل الافعال لا يعتنى بالوهم بل يعمل بالظنّ فيها كما تقرر في الفقه قوله ومراده من الشك مجرد الاحتمال قد ذكر ذلك في شرح الدروس ايضا قال بعد نقل عبارة الذكرى على طبق ما نقله المصنف فيه نظر لان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الآخر كذلك ينافي الظنّ به فالمراد من اليقين الى الظنّ لا يغني شيئا اللهم الا ان يراد بالشك الوهم قال وما ذكره المصنف وجه دفع لكن ينبغي ان يسقط قوله فيؤول الى اجتماع الظنّ والشك انتهى وقال بعد ذلك ومما ذكرنا ظهر انه قد قصّر صاحب المدارك في هذا المقام حيث قال المراد بالحدث نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى قوله فتأمل وجهه عدم معلومية فهمه كون المناط في الاستصحاب من باب الاخبار هو الظن اذ اخذ العبارة المذكورة من الاخبار غير معلوم وليس في كلامه دلالة على ذلك ولم يتمسك بالروايات في باب حجية الاستصحاب في كتبه هذا ولا يخفى ان تأمله في ذلك مع قوله في اول الباب ان الظاهر ان العبارة المذكورة ماخوذة من الاخبار عند نقل عبارة ابن ادريس لا يخلو عن تناقض وسياتي منه قدس سره في باب ما يعتبر في الاستصحاب عند تحقيق الشك الساري ان هذا التعبير من المحلى لا يلزم ان يكون استفادة من الاخبار فايته امر بالتامل عند الاستظهار المذكور في السابق ايضا قوله بالعلم او الظن المعتبر لكن يكون المستصحب في صورة الاحراز بالظن المعتبر هو الحكم الظاهري المقطوع به من جهة ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فهو داخل في الاستصحاب حقيقة لا حكما كما افاده شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية قوله فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي اذ لا بد فيه من ان يكون الشك في البقاء المستلزم للقطع بوجود المتيقن السابق في حال الشك ومع الشك الساري

لا يكون كذلك فلا يكون من قبيل الاستصحاب قطعا وسيجيء شطر من الكلام في ذلك في مقام نقل رواية الخصال لحجية الاستصحاب وفي اواخر هذا الباب عند التكلم في امكان منه ولا مثل لا تنقض للاستصحاب وقاعدة الشك الساري وعدمه وذكر شيخنا قدس سره في مجلس البحث وفي الحاشية ان صاحب الفصول خالف في ذلك فجعل الشك الساري من اقسام الاستصحاب لكنه قال انه ليس بحجة ولا بد من نقل كلامه في الفصول حتى يتضح حال النسبة قال فيه في مقام تعريف الاستصحاب بعد ذكر انه عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر قد يستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العمل المقطوع به امر معلوم حال الشك وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخير انتهى وهذا الكلام هو الذي استفاد منه كون قاعدة الشك الساري يكون ايضا من الاستصحاب لكنه ليس بحجة وقد صرح بذلك في الحاشية وانت خبير بان الحكم بكونه استصحابا من جهة ان الحكم الظاهري المراد به عنده هو الفعلي يكون مقطوعا به في حال الشك ويكون الشك في بقائه لا نفس المتيقن السابق الذي تعلق الشك بوجوده في ذلك الزمان فتسميته استصحابا من جهة كون الشك في بقاء الحكم الظاهري الثابت سابقا وذلك مما يكاد يكون صريح عبارته واصرح منه ما ذكره في اواخر مبحث الاستصحاب حيث قال وكذا ما تخيل بعضهم يعني انه لا وجه له من ان عموم اخبار الباب يتناول ما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا لانه ان اريد تناولها له باعتبار كونها يقينا بالشيء ففيه ان الظاهر من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مرّ توضيحه في مسئلة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم يقتضيه مطلقا بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد ذلك وزوال اليقين لزوال المقتضي انتهى فانظر كيف صرح بانه ليس استصحابا من جهة ثبوت المتيقن السابق بعد حصول الشك الساري وانه انما يكون استصحابا من جهة ثبوت الحكم الظاهري المتعلق بالمتيقن السابق

والقطع بثبوته في زمان الشك وانه ليس بحجة من جهة انه ليس شكا في الواقع بل في بقاء
اقتضاء المقتضي وان كان في عبارته نوع مسامحة ولعله يشير الى ان يكون ما نقله شيخنا قدس سره
عن فقيه عصره في كشف الغطاء من ان الاقوى جريان الاستصحاب في القسمين
الاولين من الشك الساري من قبيل ذلك ايضا وان الحكم بجريانه من جهة حجية الاستصحاب
عنده مطلقا والله العالم قوله وان توهم بعضهم جريان عموم آه فزعم ان لا تنقض يثبت
قاعدتين الاستصحاب وقاعدة الشك الساري وسيجيء رد ذلك البعض في كلام المصنف
وسطر من الكلام في ذلك انشاء الله تعالى قوله فلو شك في زمان سابق آه كما اذا تيقن
بعدالة زيد يوم الجمعة وشك في عدالته في يوم الخميس قوله وقد يطلق عليه الاستصحاب
القهقري وليس من ذلك استصحاب عدم النقل لانه حادث مسبوق بالعدم والاصل
عدمه فهو استصحاب حقيقة عند البعض قوله ثم المعتبر هو الشك الفعلي وجهه ظهور قوله
لا تنقض اليقين بالشك في اليقين والشك الفعليين وقد صرح بذلك صاحب الفصول
ايضا في مقام رد المحقق السبزواري فان قلت ان الاحكام الظاهرية كالاحكام الواقعية من
ثابتة في الموضوعات اللابشرطية ضرورة عدم امكان اخذ العلم في موضوعاتها للزوم
الدور ايضا كالاحكام الواقعية كما عرفت منا مرارا ومن المصنف ايضا فيما سبق في الجاهل العامل
بالاصل قبل الفحص قلت عدم اعتبار العلم بالحكم في موضوع الحكم الظاهري لا ينافي اعتبار اليقين
والشك الفعلي فيه كما هو ظاهر وقد ذكر بعض المحققين في هذا المقام ان الوظيفة المقررة
للجاهل بالحكم او الموضوع تارة على نحو يكون هو المطلوب والمرغوب في هذا الحال كالواقع
في سائر الاحوال كالصلوة بلا سورة في حال الغفلة والجهر والاخفات والاتمام في موضع
الجهل بوجوب القصر والجهر فيكون مناط المثوبة والعقوبة والاجزاء وعدمه هي الوظيفة
المقررة واخرى على نحو يكون الواقع هو المطلوب في هذا الحال دونها الا ان جعلها في حال
الجهل انما يكون لاجل تنجز الواقع عند موافقتها له وعذرا عنه في صورة مخالفتها كما هو الحال
في مؤدى الطرق والامارات فان كانت على الوجه الاول يمكن ان يكون لها ما للواقع في
المراتب الاربع اولها المقتضي له والثاني انشائه والخطاب به واقعا ثالثها البعث والزجر به
فعلا ورابعها التنجز واستحقاق العقوبة على مخالفتها عقلا فيكون الاتي بها في حال الغفلة

مؤتيا بما هو تكليفه فعلا وان كان معذورا على تقدير الاخلال لعدم تنجزه في هذا الحال
وبالجملة يترتب على الحكم بها ما يترتب على الحكم في المرتبة الثالثة وان لم يصل الى الرابعة و
ولم يتنجز لفقد شرائطه وان كانت على النحو الثاني فلا يكاد يكون بعد مرتبة انشائه والخطاب
به الا مرتبة التنجز فلو اتى بها غفلة لم يترتب عليها شيء والاستصحاب من قبيل الثاني
فاذا لم يكن هناك يقين ولا شك فعلي لا يعمه خطاب اصلا غير خطاب الواقع بل اذا جهل
بحكمه في حال الشك الفعلي اللاحق لا يكون فعلا محكوما بالاستصحاب وان عمه
الخطاب انتهى الملخص منه وفيه ان الحكم الظاهري ليس الا نحوا واحدا وهو كونه موجبا
لتنجز الواقع عند الموافقة وللعذر عند المخالفة ويكون المطلوب الحقيقي هو الواقع في
جميع اقسامه غاية الامر ورود الدليل في بعض الموارد على ارتفاع بعض اثاره مثل
العقاب عند القصور وسقوط القضاء عند الموافقة للحكم الظاهري وسقوط الاعادة
بعد انكشاف الخلاف في الوقت وسقوطهما او احدهما عند موافقة الحكم الظاهري
ولو مع الغفلة ومثل هذا الدليل يمكن وروده في القسم الثاني ايضا كما ورد في القسم
الاول وما ذكره في القسم الاول من انه كالحكم الواقعي في سائر الاحوال فيكون هو مناط
الثواب والعقاب والاجزاء وعدمه وكون الموافقة له مع الغفلة ايضا موجبة للاجزاء
فيه مع انه مخالف لما صرح به فيما سبق من ان الجاهل بالجهر والاخفات غير معذور
من حيث المؤاخذة ان التخلص من ورطة التصويب في غاية الاشكال مع الالتزام المزبور
مع انه مستلزم للحكم بعدم صحة عبادة الجاهل المركب الحاضر المعتقد بوجوب الاتمام
مثلا على المسافر لو اتى غفلة بالتمام المطابق للواقع ولا اظن احدا يلتزم به قوله وصلى
بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة فهو من جهة جريان الاستصحاب في حقه قبل الغفلة
والدخول في العمل معها مأمور بتحصيل الطهارة ويكون محكوما بكونه محدثا فهو مثل
ما لو علم بكونه محدثا واقعا فلا مجال لاحتمال صحة الصلوة مع جريان الاستصحاب المذكور
بل لو لم نقل بحجية الاستصحاب او لم يعلم الحالة السابقة مع القول بها نقول بلزوم تحصيل
الطهارة من جهة قاعدة الاشتغال فيكون المورد من موارد تقديم الاستصحاب وقاعدة
الاشتغال على قاعدة الشك بعد الفراغ لجريانهما قبل حدوث موضوعها وفي الحقيقة

لا تعارض ولا تقديم نعم لو علم بعد الصلوة بكونها متطهرة قبل الدخول فيها غفلة فلا
اشكال في صحة صلوتها ومخالفة الحكم الظاهري مع موافقة الحكم الواقعي لا تضر اصلا لان
المناط الحقيقي هو الواقع بل لو قلنا بان مخالفة الحكم الظاهري يوجب العقاب لا يمكن القول
به هنا لفرض غفلته حين الدخول في الصلوة هذا اذا لم يحتمل الوضوء الجديد بعد الفراغ
من الصلوة فان احتمل بعده الوضوء الجديد بعد الشك الحاصل له قبل الصلوة يجري
في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ كما نبه عليه شيخنا قدس سره وغيره بحكومة القاعدة على
الاستصحاب وقاعدة الاشتغال وهذا الاحتمال لا يجدي شيئا لو حدث بعد الشك وقبل
الدخول في الصلوة ولا يكون مصححا لقاعدة الشك بعد الفراغ لان مجراه الشك الحادث
بعده لا الحادث قبله قوله يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة استصحاب عدم
الطهارة مثل استصحاب الطهارة فكما ان الثاني يوجب جواز الدخول في الصلوة وصحتها
ويترتب عليه عدم وجوب الاعادة ولا يكون الاصل المزبور مثبتا ويدل على صحة الاستدلال
بالاستصحاب المزبور روايتا زرارة بل الاولى منهما واردة في الاستصحاب المزبور
وان لم يكن فيها تصريح بجواز الدخول في الصلوة وصحتها لكنه مما يستفاد منه كذلك الاول
يوجب عدم جواز الدخول فيها وفسادها ويترتب عليها وجوب الاعادة وان كان حكما
عقليا ومثل ذلك احراز وجود الشروط او الموانع بالاستصحاب في سائر الموارد ولم يتوهم
احد كون الاستصحاب فيها مثبتا وتوهم كون الاستصحابين المذكورين المزبورين مثبتين
من جهة ان عدم وجوب الاعادة ووجوبها مترتبين على موافقة المأتي به للمأمور به ومخالفته
وهما غير شرعيين بل امران خارجيان او كون الاستصحاب الاول مثبتا من جهة ان
الحكم بوجوب الاعادة وبطلان الصلوة مع العلم بوقوعها في الحدث ليس من جهة حكم
الشارع به بل من جهة حكم العقل به من حيث ان الشرط وان كان شرعيا الا ان انتفاء المشروط
بانتفاء شرطه من اللوازم العقلية فاذا لا يجدي استصحاب الحدث للحكم ببطلان الصلوة
ووجوب اعادتها في الفرض مدفوع بان الحكم بالبطلان وعدمه من لوازم عدم جوازه
وهما حكمان شرعيان ويدل على جريانهما رواتيا زرارة كما ذكرنا خصوصا مع ملاحظة قول
السائل او يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء بداهة ان وجوب الوضوء انما هو للصلوة

وامثالها فلا بد ان يكون عدم وجوب الوضوء لارادة الصلوة وامثالها ومع ملاحظة
عدم الفرق بين الوضوء وطهارة البدن واللباس من شرائط الصلوة مثلا الذين صرح
بجريان الاستصحاب فيهما وبين غيرهما من الشرائط بل قد صرح في الرواية الثانية بعدم
اعادة الصلوة فالقول بعدم ترتب وجوب الاعادة وعدمه على الاستصحابين من
جهة عدم كونهما مترتبين على المستصحب بلا واسطة بل لا بد من الوسايط المزبورة
يشبه ان يكون من الاجتهاد في مقابل النص كتوهم عدم امكان ترتبهما عليهما الا من جهة كونهما
عقليين والمترتب على الاستصحاب اللوازم الشرعية لا اللوازم العقلية والعادية وان
ترتبهما على المستصحب بلا واسطة لعدم خروجها عن الاصل المثبت بذلك مضافا الى ان
الاحكام العقلية والعادية تترتب على المستصحب اذا كان حكما شرعيا او يترتب عليه حكم شرعي
فيحرز به موضوعها الا ترى ان وجوب الاطاعة حكم عقلي يترتب على الوجوب او الندب
مطلقا ولو كانا ظاهريين فاذا احرز بالاستصحاب الوجوب الظاهري او الندب كذلك
يترتب عليه وجوب الاطاعة وسيجيء تصريح المصنف بذلك هذا مع امكان ان يقال
ان وجوب الاعادة مثلا في المقام ليس حكما عقليا من مراتب وجوب الاطاعة بل هو المستفاد
من مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس آه بعد ملاحظة ان المطلوب هو الصلوة
الصحيحة فيكون حكما شرعيا بل وكذلك القضاء سواء كان بالامر الاول او بالامر الجديد
مع الغض عن جميع ذلك يمكن ان يقال ان الوسايط المذكورة من الوسايط الخفية فلا يقدح وجودها
في جريان الاستصحاب فتامل قوله لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ حكومة القاعدة
على الاستصحاب انما تكون على تقدير كون القاعدة من الامارات وعلى تقدير كونها من
الاصول يكون تقديمها عليه من جهة كونها اخص منه كما سياتي التصريح بذلك من المصنف
قوله وسمي عند بعضهم يعني وسمي المستصحب وهو عدم اشتغال الذمة بالبرائة الاصلية و
استصحابه باصالة النفي ففي العبارة ادنى مسامحة قوله وبنائهم هذه المسئلة على كفاية
العلة المحدثة للابقاء اذ لفظ الاحداث والابقاء ظاهران في الوجودي قوله وما ستظهر
قدس سره لا يخلو عن خفاء قد نقل الاستاد قدس سره عن المصنف قدس سره في مجلس البحث
ان مراده على ان الشك في الاعدام شك في الرافع وسيجيء منه في مقام التفصيل بين الوجودي

والعدمي مصرحيه بذلك وسيجيئ في مقام الاستدلال على مختاره من حجية الاستصحاب في الرافع التصريح بظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليها وجعله دليلا اولا لما اختاره ولم ينقل الخلاف الا عن الغزالي وقد اقر في هذا المقام ان الشك في الاعدام ايضا داخل في محل النزاع وسياتي منه التصريح في مواضع بان الشك في الرافع ايضا داخل في حريم النزاع و سيجيئ في مقام بيان حجية القول التاسع التأمل في كون الشك في الاعدام راجعا الى الشك في الرافع دائما وفيهم من جميع ذلك كونه قدس سره متحيرا في ذلك والله اعلم قوله اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها آه ظاهر هذا الكلام كون هذا جوابا واحدا وهو ان تصريحات كثير مانع عن ادعاء الاجماع ولكن نقل عنه في مجلس البحث انه كان يريد فيه ان يجعل هذا الكلام جوابين احدهما عدم الجدوى للاجماع هنا من حيث رجوع الكلام في المسئلة الى الصغرى ومن المعلوم ان الاتفاق فيه مما لا يكشف عن قول المعصوم ثم ثانيهما المنع من تحققه بملاحظة ما سيجيئ من نقل الخلاف ولا يخفى ان هذين الوجهين كما يكونان قادحين في نقل اجماع استاده كذلك يكونان قادحين في نقل اجماعه على حجية الاستصحاب في الشك في الرافع الا ان ينزل اجماع استاده على كون النزاع صغرويا واجماعه على كون النزاع كبرويا وهو كما ترى قوله وان كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال اه ظاهره ان شارح الشرح قد قال بذلك معتقدا وان الظاهر من كلامه ذلك وليس كذلك و لا بد من نقل كلامهم حتى يتضح الحال قال ابن الحاجب في مختصره الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء لنا ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما الى اخره قال الشارح وهو العضدي اقول معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته

بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقائه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا الخ و في شرح الشرح قوله فلا يثبت به حكم شرعي كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والى ان التعميم بقوله سواء كان نفيا اصليا او حكما شرعيا انما هو في صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعميم متعلق بهما جميعا وما ذكره المحقق من التخصيص تحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالي في مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسئلتين احدهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودي او عدمي عقلي او شرعي الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم والاخرى في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وجعلهما ههنا مسئلة واحدة انتهى فظهر من ذلك ان شارح الشرح استظهر ذلك من كلام العضدي وذكر ان ما ذكره العضدي خطاء وسيجيئ من المصنف قدس سره في مقام نقل ادلة الاقوال التصريح بما ذكرنا وان شارح الشرح استظهر ذلك من العضدي فكان اللازم على المصنف هنا سوق العبارة بنحو لا يخل بالمقصود وسيجيئ منا شطر من الكلام في ذلك وان كلام العضدي على تقدير صدقه لا يدل على ان الاستصحاب العدمي بمعنى كون المستصحب امرا عدميا خارج عن محل النزاع بل يدل على نفي احد قسمي الاستصحاب العدمي فانتظر قوله واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ آه لا يخفى ان الاصول في باب الالفاظ حجة من باب بناء العقلاء واهل العرف عليها وحجيتها لاجل افادة الظن النوعي وليس من الاستصحاب المعروف المبني على التعبد عندنا ولذا كانت الاصول المثبتة حجة فيها بل لا ينفك الاصل اللفظي عن كونه مثبتا كما قيل قوله لكن الذي يظهر من الجميع حتى من المنكر مطلقا آه وهو الذي يعطيه كلامه في الفوائد العتيقة ايضا حيث قال ان الاستصحاب على ثلثة اقسام الاول في متعلق الحكم الشرعي وهو الذي يثبت اللغات وامثالها والثاني في نفس الحكم الشرعي

بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي ناقض للوضوء ام لا
والثالث عكس الثاني مثل انا نعلم ان البول ناقض للوضوء لكن لا نعلم تحققه فنقول الاصل عدمه
وهو متطهر وقد وقع الخلاف في حجية الاستصحاب والمشهور بين الفقهاء حجيته مطلقا ومنهم
من انكر مطلقا لكن نراهم يتمسكون بالقسم الاول وان كان كلامهم في مقام الانكار مطلقا انتهى
قوله فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتي آه مثل قولهم انه لو لم يمكن الاستصحاب حجة
لم يمكن استفادة الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة عدم القرينة والمعارض
والمخصص والمقيد والناسخ كما سيجيء ويجيء عنقريب عن المنية استدلال المثبتين بنحو ما ذكر
قوله وبانه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضي لا الرافع قال شيخنا قدس سره
وجهه ظاهر لان المفروض في الشك في الرافع القطع بوجود المقتضي والمؤثر للبقاء وان الشك
في وجود ما يرفعه فالقول باحتياج الباقي الى المؤثر لا يمنع من اعتبار الاستصحاب فيه فتأمل
وقال بعضهم وذلك لانه مع احراز المقتضي والموثر لا يتفاوت الحال بين ان يقال بالاستغناء
وعدمه وفيه ان المراد من المؤثر في مسئلة الاستغناء عن المؤثر هو العلة التامة ولا ريب ان
عدم الرافع بالنسبة الى بقاء الشيء من اجزائها كعدم المانع بالنسبة الى حدوثه فلا يقتضي اختصاص
النزاع بالشك في المقتضي ثم ان مراد المصنف كما هو واضح انه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك
في المقتضي لا الرافع مع ان الشك في الرافع ايضا محل النزاع وهذا احد المواضع التي صرح المصنف
فيها بكون الشك في الرافع ايضا محل النزاع وهو ينافي ادعاء الاجماع على حجيته فيه في مقام
بيان مختاره واستدلاله عليه كما اشرنا اليه عنقريب وسيأتي ايضا قوله بل الاولوية الاولوية
غير ظاهرة قوله وتعريفهم له يغني عن الاثبات والابقاء وغيرهما قوله هو من الادلة الشرعية
للاحكام لان الاعدام ليست احكاما شرعية والا لزادت على الخمسة قوله بل لعله صريح في
ذلك فانه قسم الاستصحاب الى الوجودي والعدمي ثم ذكر القول بالحجية مطلقا والعدم
مطلقا فيستفاد منه ان القول بالعدم مطلقا بالنسبة الى الوجودي والعدمي كليهما ويزيده
وضوحا ذكره التفصيل بين العدمي والوجودي على ما نقل قوله لزم ترجيح بينة النافي وذلك
لاعتضاد قول النافي غالبا بالاستصحاب ومنه استصحاب البرائة الاصلية عندهم قوله
لتطرق احتمالات فيها لا تندفع الا بالاستصحاب كاحتمال القرينة والسهو والنسيان

وغيرها قوله الا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي آه فاذا لم يجر استصحاب الحيوة فيجري
استصحاب عدم الموت واذا لم يجر بقاء الليل والنهار فيجري استصحاب عدم النهار والليل وفي
من المعلوم ان الظن باحد المتلازمين يستلزم الظن بالاخر والاصول المثبتة وغيرها سواء
على تقدير كون الاستصحاب من باب الظن كما سياتي منه قوله اختلافهم في ان النافي يحتاج
الى دليل آه الظاهر ان مراده ان اختلافهم في المسئلة المذكورة مبني على اختلافهم في حجية
الاستصحاب العدمي فمن قال ان النافي يحتاج الى دليل فهو ممن لا يقول بحجية الاستصحاب
ومن قال بانه لا يحتاج الى دليل فهو ممن يقول بحجية الاستصحاب اذ مع وجوده وكونه حجة
لا يحتاج الى دليل اخر وفيه نظر لان الاختلاف المذكور ليس مبنيا على الاختلاف المذكور
فان العلامة القائل بحجية الاستصحاب مطلقا والغزالي المفصل بين استصحاب حال الاجماع
وغيره والسيد المرتضى من المنكرين مطلقا يقولون بان النافي يحتاج الى دليل كما نسبه اليهما
العلامة في النهاية وقال انه الحق فعلم ان القولين المذكورين ليسا دائرين مدار حجية
الاستصحاب وعدمها بل يتاتيان على كلا القولين وادلتهما مذكورة في محلها فلننقل
كلام العلامة في النهاية حتى يتضح الحال قال قدس سره فيها اختلف الناس في ان النافي
يحتاج الى دليل ام لا فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال اخرون لا بد له من دليل
وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو الحق وفصل اخرون بين
العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي
مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفي علمه او ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل
لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه على ذلك كما لا يطالب على دعواه عدم الالم والجوع
وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب ببرهان لانه ان كان صادقا في دعواه
الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل ايضا وان ادعى العلم بنفيه لا بالضرورة فلا بد
له من طريق يفضي اليه اذ حصول علم غير ضروري من غير طريق مفض اليه محال واذا وجب
ان يكون من طريق وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي
الاثبات وبالجملة فان الممكن متساوي الطرفين فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح هو
الدليل ولا فرق بين طرفيه في ذلك بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل

ين مدعي الوحدانية وقدم الله تعالى مع ان حاصل دعوى الوحدانية عدم الشريك
وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث وقد نبه الله تعالى في قوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يدعي كافر نفي الثواب
ونفي الصانع ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل من النافي لم
يعجز المثبت عن تعبير مقصوده الاثباتي بالنفي فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل
انه قادر ليس بعاجز احتجوا بوجهين الاول لا دليل على منكر الدين لانه ناف ولا على
من انكر نبوة من لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال
الثاني الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل على برائة الذمة والجواب من الاول من
وجوه الاول نفي الدليل على المنكر لا لكونه نافيا ولا لدلالة العقل بل بحكم الشرع وهو
قوله على المدعي البينة واليمين على من انكر ولا يجوز قياس غيره عليه الثاني المدعى عليه يدعي
علم الضروري ببرائة ذمته وقد يعجز الخلق كلهم عن معرفته الثالث النافي في مجلس الحكم
عليه دليل وهو اليمين والجواب عن الثاني بمنع التعذر فان النزاع ان كان في العقليات
يمكن ان يدل على نفيها بان اثباتها ينتهي الى محال كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا آه نعم قال قدس سره في اخر كلامه واعلم ان الدليل المساعد على النفي اما نص
وارد من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم
الدليل المعتبر او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولا يخفى على المتامل عدم
دلالته على ما اداه المصنف ره فتامل جيدا قوله نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن
الحنفية قد ذكرنا ان شارح الشرح لم ينقل هذا التفصيل عن الحنفية بل استظهر من
كلام العضدي الشارح للمختصر ذلك بل قد سمعت انه قد استظهر من كلام ابن الحاجب
المصنف للمختصر خلافه وان الحنفية منكرون للاستصحاب مطلقا حتى في العدمي بل
ستسمع انه على تقدير صدق النسبة اليهم العضدي لا يدل كلامهم على التفصيل بين
العدمي والوجودي بالمعنى الذي هو محل النزاع في المقام بل بمعنى اخر فانتظر قوله حكاها
الفاضل القمي في القوانين قال الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس فالاصل والعكس في كلامه غير الاصل والعكس في كلام المصنف وان كان

المال واحدا قوله من اغلاط من تاخر عن المفيد قد نقل في المعالم عن المفيد انه قال بحجية
الاستصحاب وعن السيد المرتضى انه من المنكرين مطلقا والمستفاد من كلام الشيخ في العدة
عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المعروف بل بمعنى عدم الدليل دليل العدم ونسب المحدث
المذكور في فوائده المكية عن المفيد والعلامة وكثير جواز الاستصحاب في نفس احكام الله تعالى
كما سيجيئ نقله من المصنف فما ذكره المحدث المزبور موهم او ظاهر في خلاف الواقع حتى عنده
قوله والاصل في ذلك عندهم ان الشبهة في الحكم الكلي آه قد ذكر قدس سره سابقا كلمات
الاخباريين وظهر ان اكثر كلماتهم صريحة في ان المرجع في الشبهة الوجوبية مطلقا هي اصل
البرائة دون الاحتياط فما ذكره بعنوان الضابطة لمذهبهم غير صحيح قوله قولين متعاكسين ليس
على ما ينبغي يمكن ان يقال ان مراد المحقق القمي من الحكم الشرعي هو الاعم من الجزئي والكلي
والقائل بحجيته فيه مطلقا دون الامور الخارجية هو المستفاد مما ذكره المصنف بقوله فان كان
ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري آه وسياتي من الفوائد العتيقة
ما يستفاد منه ذلك ايضا والقائل بحجيته في الامور الخارجية فقط دون الحكم بالمعنى الاعم
هو بعض الحنفية او جميعهم قال العضدي والحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي وقد تنبه
لما ذكرنا صاحب الفصول قال ومع ذلك فليس في عبارة العضدي ما يدل على نفي الحنفية
لحجية الاستصحاب في غير الاحكام وقبله السيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية قال فالظاهر
ان اقاويل العامة فيه ثلثة القول بالحجية على الاطلاق وهو المحكي عن المزني والصيرفي واكثر
اصحاب الشافعي والقول بعدم الحجية وهو الذي حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء ومن اصحاب ابي
حنيفة وغيرهم واكثر المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون في استصحاب
حكم الاجماع فان قيل مراد المصنف ره من عدم وجود القائل به عدم وجوده من الامامية
قلت ليس كلامهم مقصورا على نقل كلمات الخاصة فقط وقد سمعت ما ذكره الشيخ قدس
سره وما نقله العلامة في النهاية على ما حكيناه عنه سابقا وقد نقل العلامة وغيره القول
بالتفصيل بين استصحاب حال الاجماع وغيره عن الغزالي مع انه من علماء العامة بحسب
الظاهر هذا مع انا سننقل عن مفتاح الكرامة ما يظهر منه اختياره القول الحنفية نقل
ذلك في مقام بيان حجية القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ويمكن ان يكون الحكم الجزئي

مسكوتا عنه في الاصل والعكس فلابنا في كونه داخلا في الحكم الشرعي في الاصل وفي الامور الخارجية في العكس لمناسبته لكليهما او يكون المراد من نفس الحكم الشرعي في القول الثالث هو الاعم من الحكم الجزئي ومن الامور الخارجية في القول الرابع هو الاعم والتعبير بالعكس بعد وضوح المقصود مما لا ينبغي الاشكال فيه قال في القوانين حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية هو منع حجية الظن او منع الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ للحكم الشرعي بالعرض هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري في شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به فاجاب عن ذلك وقال في عداد كلماته بل قال المحدث الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة بعد ما ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرناها اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس وغروبها وتجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه انتهى كلامه رفع مقامه فانظر الى صراحة كلامه في مقام النقل والتحصيل فيما ذكرنا وح فلا مساغ لاشكال المصنف ره اصلا قوله و استظهره السبزواري آه لا ادري من اين اخذ المصنف استظهار السبزواري حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا وعدم حجيته في الامور الخارجية مع ان هذا التفصيل هو الذي جعله في مقام نقل الاقوال قولا رابعا ولم ينسبه الى السبزواري هناك بل نسب القول العاشر اليه مع ان المستفاد مما سينقله من عبارة السبزواري في الذخيرة هو حجية الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط الذي هو راجع الى الشبهة الموضوعية فيستفاد منها حجية الاستصحاب في الشك في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية على ما ستعرف ومع ذلك فما ذكره مخالف لما ذكره الوحيد البهبهاني قدس سره في فوائده العتيقة قال قدس سره الاستصحاب على

ثلثة اقسام الاول في متعلق الحكم الشرعي وهو الذي يثبت اللغات وامثالها والثاني في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لموضوع معلوم مثل المذي الذي لا نعلم انه ناقض للوضوء ام لا والثالث عكس الثاني مثل انا نعلم ان البول ناقض للوضوء لكن لا نعلم تحققه فنقول الاصل عدمه وهو متطهر وقد وقع الخلاف في حجية الاستصحاب والمشهور بين الفقهاء حجيته مطلقا ومنهم من انكرها مطلقا لكن تراهم يتمسكون بالقسم الاول وان كان كلامهم في مقام الانكار مطلقا وكذا دليلهم ومنهم من انكر حجية القسم الثاني خاصة وهو الظاهر من كلام صاحب الذخيرة وصريح الاخباريين ثم ان هنا استصحاب آخر انكره بعض القائلين بحجيته هو من قبيل الاول في كونه متعلق الحكم الا انه لا يثبت به سند ولا دلالة ولا متن بل هو مثل رطوبة ثوب نشر على الشمس النجس فوجد يابسا مطروحا على العذرة بان يقال الاصل بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة للنجاسة ولا يخفى ان مثل هذا ليس بحجة لانه معارض باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع رطبا فتامل انتهى ولا يخفى مخالفته لما استظهره من السبزواري بل سيأتي عن المناهج نسبته الى جمع نسبتهم الى السبزواري كونه موافقا للاخباريين لكن سيأتي في مقام نقل حجة القول الرابع من المصنف ان المحقق القمي استظهر القول الرابع من السبزواري وهو ايضا لم يصادف محزه اذ المحقق القمي قد ذكر عبارة المحقق السبزواري في الذخيرة بطولها ثم قال بعد نقلها وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده ويظهر منه ذلك في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا وما ذكره قدس سره موافق لما فهمنا من عبارته وسيجيء ايضا سطر من الكلام في ذلك قوله وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري حيث قال وبعضهم الى حجية القسم الاول فان اطلاقه يشمل القسمين من الحكم وان كان تمثيله مختصا بالحكم الجزئي ويستفاد القول المذكور مما نقلنا عن الوحيد البهبهاني في الفوائد ايضا حيث قال ثم ان هنا استصحاب آخر انكره بعض القائلين بحجيته هو من قبيل الاول آه بل ربما مال الى القول المذكور وان امر بالتامل اخيرا ويستفاد القول المزبور ايضا مما ذكره الوحيد في محكي الرسالة الاستصحابية قوله وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين وقد سمعت عبارة المصنف المحدث الحر العاملي في كتاب

فصول المهمة الصريحة في عدم حجية الاستصحاب في الحكم الكلي وحجيتها في الاحكام الجزئية
والامور الخارجية وستسمع عبارة المحدث الاسترابادي المصرحة بعدم حجية الاستصحاب
في الحكم الكلي الا في عدم النسخ وحجيته في الامور الخارجية والاحكام الجزئية بل
جعل حجية الاستصحاب فيهما من ضروريات الدين قوله وهو الذي ربما يستظهر مما
حكاه شارح الوافية آه هذا هو القول السادس الذي سيذكره عند نقل الاقوال لعل
وجه الاستظهار ما يفهم من الحاشية المزبورة من اختياره حجية الاستصحاب في الشك
في وجود المزيل على تقدير ثبوت الحكم الى غاية ويكون الشبهة فيه موضوعية مع ملاحظة
تصريحه بعدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية فيها فينحصر الاستصحاب المعتبر
عنده في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية لكن لا في مطلق الحكم الجزئي
وان لم يستمر الى غاية دح فاستفادة حجية الاستصحاب في مطلق الحكم الجزئي من الحاشية
لا تخلو عن اشكال ولذا لم يسند المصنف القول المذكور الى المحقق الخوانساري فيما سيأتي
بل اسند القول الحادي عشر اليه وقال في مقام نقل حجة القول السادس على تقدير وجود
القائل به مع سبق التامل فيه وسيجيء بعض الكلام في ذلك ايضا انشاء الله قوله مع انه
تقسيم لاحد قسميه وهو الحكم الشرعي قوله الا ان في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم
بالدليل العقلي تاملا يعني في تحقق الاستصحاب موضوعا في الحكم الشرعي المستند الى
الحكم العقلي بان يكون الحاكم بالحكم الانشائي هو العقل ويستكشف منه الحكم الشرعي
بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع تامل وقد ذكر شيخنا ان ظاهر العبارة بل صريحها
كون الكلام في الحكم الشرعي المتوصل اليه من الحكم العقلي لا في نفس الحكم العقلي لبداهة
ذلك بادنى تامل فلا ينبغي صرف عنان الكلام اليه قلت ولما حكي عن المصنف في
مجلس البحث من ان المقصود من العبارة هو ما ذكر ولان المصنف قد ذكر في مقام البيان
ان الشك في الاحكام العقلية راجع الى الشك في الموضوع ولم يبين وجها اخر مع تعدد وجوه
عدم جريان الاستصحاب موضوعا في نفس الاحكام العقلية كما سنشير اليه عن قريب فيكون
المقصود من حكم العقل والاحكام العقلية المذكورة في العبارة هو الحكم الشرعي والاحكام
الشرعية المستندة الى الحكم العقلي والاحكام العقلية والدليل على عدم جريان الاستصحاب

في نفس الحكم العقلي مع وضوحه امور الاول ان العقل بل كل حاكم لا يحكم بشيء الا بعد
وجود جميع الاجزاء والشرائط وارتفاع جميع الموانع فاذا وجد موضوعه مع جميع ما يعتبر
فيه يحكم ومع انتفاء واحد مما يعتبر فيه لا يحكم قطعا فوجود الحكم في الزمان الثاني ليس
مشكوكا حتى يجري الاستصحاب لعدم وجوده بالوجدان ولا يحتمل وجوده كذلك وهذا
هو السر في عدم جريان الاستصحاب في الوجدانيات فاذا كان العلم مثلا موجودا في السابق
مع عدم وجوده في اللاحق لا يمكن استصحابه ولاجل ذلك لا يجري الاستصحاب في اصول
الدين حيث ان المطلوب فيها الاذعان والاعتقاد كما سيجيء في الامر التاسع من تنبيهات
هذا المقصد الوجه الثاني ان الشك في المعلول لا بد ان يستند الى الشك في العلة
التامة اذ من المحال ان تكون العلة محرزة ومع ذلك يشك في المعلول والعلة في القضايا
العقلية منطبقة على الموضوع بل متحدة معه فلو فرض الشك في حكم العقل لكان من جهة
الشك في الموضوع وهو لا بد ان يكون محرزا في باب الاستصحاب كما سيجيء والوجه الثالث
ان معنى الاستصحاب على القول الحق من حجيته من باب الاخبار هو جعل الاثار الشرعية بلا
واسطة من قبل الشارع وترتيب الاثار كذلك من قبل المكلف فان كان المقصود من الاستصحاب
ترتيب الاثر العقلي فهو غير جائز لما ذكرنا وان كان المراد ترتيب الحكم الشرعي المستند
الى الحكم العقلي فهو ايضا كذلك سواء قلنا بثبوت الملازمة بحكم العقل الادراكي كما هو الحق
او قلنا بثبوتها من جهة الاخبار الدالة على حجية العقل وانه الرسول الباطن اما على الاول
فظاهر لعدم كون اللزوم شرعيا وان كان اللازم شرعيا واما على الثاني فلعدم معلومية
كون الحكم الشرعي لازما للحكم العقلي ومعلولا له لان الحكم العقلي كاشف عن حكم الشرع لا انه
علة له ومثبت لعدم معقولية كون حكم الشرع تابعا بحسب الوجود بل لا بد ان يكون مقدما
في الوجود غاية الامر كونهما معلولين لعلة ثالثة ومن المعلوم الذي يصرح به المصنف ان
المقصود بالاستصحاب ترتيب اللوازم لا ترتيب الملزومات ولا ترتيب ما هو ملازم مع
المستصحب لملزوم ثالث ومما ذكرنا يعلم عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي التابع للحكم
الشرعي مع عدم فائدة في التكلم في جريانه وعدمه بعد اثبات جواز الاستصحاب في الحكم
الشرعي المتبوع واما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فالتحقيق فيه عدم جريان الاستصحاب

موضوع عام مع قطع النظر عن الاعتبار والعدم لانّ موضوع حكم العقل والشرع متحد في الفرض والموضوع يكون علة للمحمول فيرجع الشك دائما الى الشك في الموضوع والموضوع لا بدّ ان يكون محرزا في باب الاستصحاب على ما ذكرنا وسيجيء فالمعتمد هو الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرنا في عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي لكن الفرق بينهما ان حصول الشك في السابق فرضي وفي المقام تحقيقي لكون الحاكم في المقام غير العقل فمع تغيّر ما في الموضوع يمكن ان يقع الشك في بقاء حكمه لاحتمال بقاء الموضوع عنده ولا يتاتى فيه الوجه الاوّل لما ذكرنا ولا الوجه الثالث لفرض كون المستصحب هو نفس الحكم الشرعي فتبين مما ذكرنا عدم امكان جريان الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي المستند وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه انّ العقل ربما يحكم بشيء في موضوع كلي مثل لزوم شرب المسهل للصفراء ويعلم اجمالا بتحقق المفهوم الكلي المزبور في ضمن فرد كالمعجون المركب من عشرة اجزاء ولعدم علمه بخواص الاجزاء تفصيلا يحتمل عنده عدم مدخلية بعض الاجزاء مع العلم بعدم كونه مخلا بالمقصود فاذا فقد الجزء المذكور الذي يحتمل مدخليته وعدم مدخليته او وجد ما يحتمل مدخلية عدمه وعدمها يحتمل بقاء الحكم الشرعي الواقعي المستند الى العقل المزبور لاحتمال وجود المناط الذي هو علة لحكم الشارع ولما كان الميزان لاحراز الموضوع هو العرف فيمكن احرازه به في زمان الشك فيستصحب بقائه وان لم يجر استصحاب الحكم العقلي المستند اليه للعلم بعدمه بالوجدان مع الشك في المناط ومن المعلوم انّ الاستصحاب انّما يجري مع الشك في وجود الحكم في الزمان الثاني وهو موجود في الحكم الشرعي الواقعي دون العقلي ومثله ما اذا علم تفصيلا بوجود الموضوع الكلي للحكم العقلي في ضمن شيء شخصي جزئي ثم شك في بقاء المناط في اللاحق كما اذا حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المضر وكان شيء مضرا في السابق وشك في بقاء الاضرار فيه في اللاحق فيجري استصحاب الحكم الشرعي لاحتمال وجوده ولا يجري استصحاب الحكم العقلي لعدم احتمال وجوده مع الشك في وجود المناط وهذا مما يمكن ان يتوهم في المقام لكنه فاسد لانّ الحكم العقلي وكذا الحكم الشرعي المستند اليه لم يكن مترتبا على المضر الشخصي على الفرض بل على شرب المضر الكلي مثلا وترتبه على الموضوع الخارجي من جهة انطباق الموضوع الكلي عليه فاذا لوحظ الحكم المترتب حكما عقليا فلا بدّ في ترتبه عليه من العلم بانطباق الكلي عليه وان

لوحظ حكما شرعيا فهو يترتب عليه امّا بالعلم او بالظن المعتبر وامّا بالاستصحاب مثلا لما كان انطباق الكلي على المناط والموضوع في حكم العقل والشرع على الموضوع الشخصي الموجود في الخارج معلوما في السابق كان انطباق الحكم الكلي على الحكم الجزئي معلوما فيه ايضا ولما لم يكن الانطباق المذكور في اللاحق معلوما ولا مظنونا بالظن المعتبر ولا بالاستصحاب فلا يحكم بثبوت الحكم المترتب على الموضوع الكلي للموضوع الشخصي امّا انتفاء الاوّل والثاني فظاهر وامّا انتفاء الثالث بالنسبة الى الحكم العقلي فظاهر ايضا لعدم الشك في بقائه وامّا بالنسبة الى الحكم الشرعي فان لوحظ الحكم الكلي الذي موضوعه ترتب المضر الكلي فالحكم له مقطوع البقاء ولا ينفع في الانطباق وان لوحظ الحكم الجزئي الثابت للمايع المضر المخصوص فوجود موضوعه في اللاحق مشكوك فكيف يمكن استصحاب حكمه فان قلت اذا قال الشارع صدق العادل وكان زيد عادلا في السابق وشك في بقاء عدالته في اللاحق يحكم بوجوب تصديقه من جهة الاستصحاب ولا يقدح فيه كون الحكم بوجوب التصديق مترتبا على العادل الكلي قلت الحكم بوجوب تصديقه من جهة استصحاب بقاء العدالة فيحكم من جهة استصحابه بانطباق العادل الكلي على الموضوع الشخصي في الظاهر ومعناه ترتيب اثره الشرعي وهو وجوب تصديق العادل على زيد وليس المناط في وجوب التصديق المزبور استصحاب الحكم الكلي الثابت للموضوع الكلي لانّ اثباته له معلوم ولا معنى للاستصحاب مع العلم بالثبوت وامّا الحكم الشرعي الجزئي فلا يمكن استصحابه ايضا للشك في وجود موضوعه في اللاحق ولا يمكن قياس المقام على ما ذكر لفرض استصحاب نفس العدالة هناك والمفروض في المقام استصحاب الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي لا استصحاب بقاء الاضرار مع الشك فيه فان في امكان اجراء الاستصحاب فيه وعدم امكانه مقام اخر وسياتي بيانه في الكتاب في الامر الثالث من تنبيهات هذا المبحث انشاء الله تعالى هذا كله فيما اذا كان وجود موضوع حكم العقل والشرع في ضمن فرد في السابق معلوما بالمصداق بالتفصيل وامّا اذا كان معلوما بالاجمال كما في مثال شرب المسهل الموجود كذلك في ضمن المعجون المركب من عشرة اجزاء على ما سلف فيمكن سوق الكلام فيه على نحو ما سبق ولكن لا باس بذكره توضيحا لما سلف فيقال بانه مع انتفاء ما يحتمل مدخلية وجوده او وجود ما يحتمل مدخلية عدمه وان امكن احراز الموضوع بالعرف لكن لا يمكن استصحاب الحكم العقلي

المترتب على الموضوع الكلي وهو شرب المسهل للصفراء لان ثبوته له معلوم ولا يمكن اثبات وجوده في الخارج في ضمن المعجون المركب من التسعة الاجزاء لان الكبرى لا تثبت الصغرى ولا يمكن استصحابه من جهة الشك في وجود الكلي في ضمن المذكور لعدم العلم بكونه فردا له فمع عدم العلم يكون الحكم العقلي منتفيا فكيف يمكن استصحابه واما الحكم الشرعي الكلي الثابت في الموضوع الكلي فليس وجوده مشكوكا حتى يمكن استصحابه واما الحكم الشرعي الجزئي وان كان مشكوكا لكن لا يمكن استصحابه ايضا للشك في بقاء موضوعه وبالجملة ما لم يعلم واقعا او بالطريق المعتبر او بالاصل انطباق الموضوع الكلي على الموجود الخارجي لا يمكن تنظيم قياس بطريق الشكل الاول ولا تنفع الحكم ببقاء المعجون السابق عرفا في امكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند لفرض العلم التفصيلي بالمناط والموضوع للحكم العقلي والشرعي وكونه كليا لا جزئيا لعدم نظر العقل الى الجزئيات ولا فرق في ذلك بين ما اذا لم يكن هناك قضية شرعية بان كان موضوع حكم الشرع والعقل لبيّا وبين ما اذا كان هناك قضية شرعية مستندة الى الحكم العقلي ومؤكدة له فانه وان امكن احراز موضوعه بالعرف في الثاني لكن لا عبرة به لعدم كون مناطه الحقيقي وموضوعه كذلك الذي هو علة للحكم العقلي والشرعي مشكوكا فمع الشك فيه لا يمكن الاستصحاب وبالجملة مع العلم التفصيلي بالمناط يكون الموضوع للحكم الشرعي ايضا هو المناط المزبور ولا يمكن حصول الشك في الحكم الا من جهة الشك فيه واحراز موضوعه في القضية الشرعية عرفا لا ينفع شيئا واما احتمال ان يكون موضوع حكم العقل هو لزوم شرب المعجون المركب من عشرة اجزاء من جهة العلم باشتمالها على ما له دخل وان لم يعلم تفصيلا و لم يميز بين ما له الدخل وما ليس له الدخل من غير ان يعلم مناطه الواقعي الذي هو علة للحكم الشرعي فاذا انتفى بعض ما احتمل دخله لا يجري الاستصحاب في الحكم العقلي لعدم الشك فيه للعلم بانتفائه ولكن لا باس باستصحاب الحكم الشرعي لفرض الشك فيه لاحتمال بقاء مناط حكمه فليس بشيء لانه مع عدم تطرقه فيما اذا كان الموضوع فيه لبيا صرفا بان لا يكون هناك قضية شرعية مضافا الى ان موضوع حكم العقل لا بد ان يكون كليا ثابتا في موضوع كلي فلا يكون ثابتا في الموارد الجزئية الا مع العلم بانطباق الكلي على الفرد على ما عرفت توضيحه

نقول انه لا يمكن ان يحكم العقل بشيء مع عدم العلم بمناطه وموضوعه وعلة حكمه والعلة الواقعية مع عدم علم العقل بها كيف يمكن ان يصير منشأ لحكمه الانشائي المستقل المستتبع للحكم الشرعي على طبقه فاذا لم يكن الغرض معلوما فكيف يعلم اجمالا او يحتمل مدخلية بعض الاجزاء فيه فلا بد ان يكون غرضه وعلة حكمه معلوما حتى يعلم اجمالا بوجوده في المركب المزبور وهو ما ذكرنا من انطباق الكلي على الفرد ولعل ذلك ظاهر ان شاء الله تعالى ومن جميع ما ذكرنا ظهر صحة ما ذكره المصنف من انه لا يعقل شك العقل في موضوع حكمه و من انه مع العلم التفصيلي بالمناط يكون هو والموضوع متحدا ومن انه لا يمكن الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند وظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين في المقام وما ذكره شيخنا قدس سره في مقام الاعتراض على المصنف وسنشير الى ذلك ايضا ان شاء الله تعالى قوله ولا ينفع في اثبات القبح آه لعدم امكان اثبات الصغرى بالكبرى بل لا بد من ثبوتها بالوجدان او اثباتها بالبرهان قوله ولا يجوز ان يقال هذا الصدق كان قبيحا سابقا آه لما اوضحنا من ان الحكم العقلي او الشرعي التابع له كان ثابتا في موضوع كلي وثبوته كذلك لا يستلزم ثبوت الحكم الجزئي في الموضوع الجزئي الا بالعلم بثبوت الموضوع الجزئي او الظن المعتبر او الاستصحاب وانتفاء الاولين ظاهر وكذا الثالث لان المفروض في المقام ليس استصحاب الموضوع اذ الكلام فيه سيأتي ان شاء الله بل استصحاب الحكم ولا مساغ له مع الشك في الموضوع قوله وهذا بخلاف الاحكام الشرعية يعني الاحكام الشرعية المستقلة الابتدائية بان تكون الاحكام العقلية تابعة للاحكام الشرعية ولا يكون العقل حاكما مع قطع النظر عن الشرع وحكمه بملاحظته ايضا بطريق الاجمال من جهة تصديق العقل للشرع والمقصود من الكلام المذكور الفرق بين الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي الذي لا يجري فيه الاستصحاب وبين الحكم الشرعي المتبوع له الذي يجري فيه الاستصحاب واما الحكم العقلي فلا يجري فيه الاستصحاب على كلا التقديرين ووجه جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستقل انه يمكن ان يكون الموضوع في الادلة الشرعية منفكا عن المناط الواقعي الذي يكون علة للمجعول فيمكن ان نشك في الحكم من جهة الشك في بقاء المناط والموضوع الواقعي والعلة الواقعية مع العلم بثبوت ما هو الموضوع ظاهرا اعني ما جعل موضوعا في الادلة الشرعية بحسب العرف و

وهو المناط في تحقيق الموضوعات الشرعيّة وان كان مشكوكا بحسب الدقّة العقليّة والشكّ بحسبها هو الموجب للشكّ في بقاء المحمول فالدقّة العقليّة موجبة للشكّ في الحكم والمحمول ومن جهة حصول الشكّ فيه يحتاج الى الاستصحاب ولما لم يكن المناط والميزان في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب هو العقل بل العرف كما سيأتي لاجرم لا يحكم بالشكّ فيه بل يحكم ببقائه فلا منافاة بين الحكم بكون المحمول مشكوكا ببقائه وبين الحكم بعدم كون الموضوع مشكولا البقاء وان كانا متلازمين في متن الواقع وحاشية نفس الامر ثم انّ ماذكره المصنف قدّس سرّه من مثال الصّدق ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يمثّل بشيئ لم يحكم به ابتداء بل انما يحكم به بتبعيّة الشرع من التعبّديات المحضة كما ذكرنا قوله فان قلت على القول آه هذا اشكال على قوله وهذا بخلاف الاحكام الشرعيّة وحاصل الاشكال عدم جواز الاستصحاب في الاحكام الشرعيّة المستقلّة الابتدائيّة على القول الحقّ من كون الاحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامريّة وكون الحكم الشرعي والعقلي متطابقان من جهة الملازمة بين الحكم العقل والشّرع فانه على التقدير المزبور يكون موضوعا حكم الشرع والعقل متطابقين فلا بدّ ان يرجع الشكّ دائما الى الشكّ في الموضوع لانّه مقتضى كون الموضوع علة للمحمول في القضايا الشرعيّة والعقليّة وعدم امكان حصول الشكّ في بقاء المعلول الّا من جهة الشكّ في بقاء العلّة فمراد المصنّف بقوله تابعة للاحكام العقليّة هو التبعيّة للجهات العقليّة وهي المصالح والمفاسد النفس الامريّة الكامنة في الافعال لماذكرنا سابقا ان حكم الشّرع لا يكون ابدا تابعا بحسب الوجود لحكم العقل حتى في الحكم الشّرعي المستند ولم يذهب احد الى ذلك ايضا فالمقصود كما عرفت انه لا بدّ من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعيّة مطلقا سواء كان مستندة ام لا اذ الفرض وجود الحكم العقلي في كلتا الصّورتين على القول الحقّ من ثبوت الملازمة بين حكم الشرع والعقل مطلقا ولزوم التطابق بينهما في المناط وفي كون المناط هو الموضوع فيهما وفي كون الشكّ في كليهما مستندا الى الشكّ في الموضوع الذي هو المناط فيرجع الشكّ دائما الى الشكّ في الموضوع ومن المعلوم لزوم بقاء الموضوع في باب الاستصحاب والدليل على انّ المراد من العبارة هو ما ذكرنا مضافا الى تصريح المصنّف قدّس سرّه في مجلس البحث بذلك كما نقله شيخنا المحقق قدّس سرّه قوله انما هو مناط الحكم في الحكم العقلي بقبح هذا الصّدق

فهو الموضوع والمناط في حكم الشرع بحرمته نعم قد تسامح في التمثيل بالصّدق على ما اشرنا اليه سابقا ايضا وقد اورد عليه بعض المحشّين بقوله لا يخفى عدم ابتناء الاشكال على هذا القول فان ملاك لبس الّا الشكّ في مناط الشارع وموضوعه كان مناطه ما هو المناط في الحكم العقل كما في هذا القول او غيره كما على قول الاشاعرة اذ لا بدّ في الحكم الشرعي من مناط لا محالة بحيث لا يتطرق اليه الشكّ ابدا ما لم يشكّ في مناطه الى ان قال وانقدح بذلك ان تخصيص الاشكال بما استند الى العقل بلا تخصيص بل الاحكام متساويه الاقدام في ذلك كانت مستندة الى العقل او النقل آه قلت ماذكره مبنى على فهم العبارة بطور واضح سيما ماذكره اخيرا حيث يفهم منه ان قوله فان قلت راجع الى الاشكال في حكم المستند مع انه لا معنى ح للتعبير بقوله على القول بكون الاحكام الشرعيّة مضافا الى ما ذكرنا عن قريب فتدبّر قوله لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي آه يعني ماذكرتم من التطابق بين حكم العقل والشرع مطلقا مستندا كان حكم الشرع ام لا من جهة الملازمة الثابتة عند اهل الحقّ من العدلية مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي المستند والحكم الشرعي الغير المستند وهو المراد من قوله بين حكم الشّرع والعقل اذا قلنا بكون الاستصحاب من باب الظن فانه اذا شكّ في بقاء العلّة في الزمان الثاني فلا مجال للاستصحاب المبني على الظنّ لعدم امكان حصول الظن بالمعلول مع الشكّ في بقاء العلّة فلا يجري الاستصحاب في كلا القسمين وان حصل الظنّ ببقاء العلّة من جهة ملاحظة الغلبة او غيرها فيرتفع الشكّ البدوي الحاصل من جهة ذلك فيجري الاستصحاب في كلا القسمين فلا معقل الفرق بين القسمين في كلتا الصورتين ويمكن ان يريد عدم الفرق بين الحكم العقلي والحكم بتقريب ما سبق ويريد منه عدم الفرق بين الحكم الشرعي المستند والحكم الشرعي الغير المستند من جهة كونه لازما لذلك وذلك لانّ المقصود كما ظهر مما سبق بيان هذا لا ذاك ولعلّه ظاهر وذكر بعض المحشّين في هذا المقام ما يظهر منه ان المقصود بيان الفرق بين الحكم العقلي والشرعي فقط وهذا منه مبنى على ما فهم من عبارات المصنّف قدّس سرّه وقد اشرنا الى ذلك عن قريب ثم اعلم انه يظهر من المصنّف قدّس سرّه في هذا المقام ان المسامحة العرفيّة انما تجري على تقدير حجيّة الاستصحاب من باب التعبّد دون الظنّ وسيأتي منه فيما يتعلّق بشرح كلام الفاضل التوني في بيان

الشبهة الاخرى لعدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية والجواب عنها جريا
المسامحة على القول بالظن ايضا وقد نبه على ذلك شيخنا قدس سره في ذلك المقام قوله فانه
تابع لتحقق موضوع المستصحب او معروضه بحكم العرف يعني على تقدير القول بحجية الاستصحاب
من باب الاخبار لا باس بالفرق بين الحكم الشرعي المستند وبين الحكم الشرعي الذي يكون
مستقلا وكاشفا عن الحكم العقلي من باب الملازمة بمعنى ان العقل لو اطلع على ما هو مناط
حكم الشرع لحكم على طبق حكمه وجه الفرق ان المناط في الحكم الشرعي المستند معلوم من
جهة كونه مطابقا للحكم العقلي الذي حكم من جهة علمه بالمناط لحكمه ولما لم يمكن الشك في
مناط حكم العقل الكلي الثابت للموضوع الكلي فلا محالة لا يتصور الشك في مناط الحكم
الشرعي الكلي الثابت للموضوع الكلي المزبور من جهة تطابقهما وكون الموضوع هو المناط
فيهما واما الحكم الشرعي ما جعل في الادلة الشرعية موضوعا والميزان في تشخيص الموضوع
المذكور هو العرف وح فيمكن تصور الشك في الحكم مع بقاء الموضوع بحسب العرف
فيحتاج الى الاستصحاب الغير الجاري الا مع الامرين المزبورين على ما سلف وسيأتي
اما الشك فلاحتمال مدخلية وجود بعض الاشياء التي كانت موجودة في السابق وقد
انتفت في اللاحق في وجوده او لاحتمال مدخلية عدم بعض الاشياء التي كانت معدومة
في السابق وقد وجدت في اللاحق في وجوده او لاحتمال وجود رافع للحكم السابق من
غير جهة النسخ وليس في ابقاء الموضوع بحسب العرف الا احتمال المخالفة للمناط الواقعي
عند الشارع الذي هو الموضوع الواقعي لحكمه ولحكم العقل على تقدير اطلاعه عليه وهو غير
مضر كما ان احتمال مخالفة الاستصحاب الجاري في مثل المقام المزبور للواقع غير مضر بل لا
يجري الاستصحاب الا في مثله بيان ذلك ان الحكمة لما دعت الى جعل الشارع الاصول
العملية وكانت تتفق مخالفتها للواقع احيانا ولا بد من تدارك فوت الواقع عندها كان
اللازم اعتبار شيئين في اعتبارها وجريانها احدهما عدم العلم بالموافقة اذ مع انتفاء
الاول يلزم لغوية جعل الحكم الواقعي ومع انتفاء الثاني يلزم لغوية جعل الحكم الظاهري
وكلاهما محالان على الحكيم المتعال ومع الشيئين المزبورين اعتبار الشك فيهما ومنشأ
الشك المزبور احتمال كون المناط الواقعي غير ما جعل موضوعا احرز بالعرف وهذا هو

تحقيق ما قيل ان في القضية الشرعية ثلثة اشياء الموضوع والمناط الواقعي والحكم وفي
القضية الواقعية الشرعية او العقلية شيئان الموضوع الذي هو عين المناط و
الحكم ففي الاولى يمكن ان يحصل الشك في المناط الواقعي مع عدم الشك في الموضوع واحرازه
بحكم العرف بخلاف الثانية لتطابقهما هذا غاية توضيح العبارة وقد قيل عليه بان الاستصحاب
في الحكم العقلي وان كان غير جار لانه على تقدير الشك في موضوعه يقطع بانتفاء الحكم العقلي
فلا مسرح للاستصحاب واما الحكم الشرعي فلا باس بجريان الاستصحاب فيه لان الحاكم هو
غير العقل فاذا فرض الشك في موضوع الحكم الواقعي الشرعي يحتمل ثبوت الحكم المزبور في الواقع
وليس كالحكم العقلي الذي يقطع بانتفائه مع الشك في الموضوع فلا باس بالاستصحاب في
الحكم الشرعي وابقائه بحسب الظاهر وتوضيحه ان يقال ان عدم الاجمال في موضوع حكم العقل
بمعنى ادراكه وادعائه الفعلي مسلم لعدم امكان ان يذعن بحسن شيء او قبحه ولم يتعين عنده موضوعهما
فاذا حكم بحسن شيء مركب او قبحه او بحسن شيء مقيد او قبحه فجميع خصوصيات ذلك له دخل
في حكمه بحيث لو زال بعض الخصوصيات او تغير عما كان عليه او لا يرتفع حكمه قطعا ولكن
يمكن ان لا يكون لبعض تلك الخصوصيات دخل في ملاك حكمه بالحسن والقبح بان يعتقد
العقل حسن شيء او قبحه على سبيل الاهمال والاجمال اما بان يرى ذلك في مركب او مقيد
من دون ان يعلم مدخلية لخصوصية قيد او جزء معين في الحسن والقبح او يرى ان المطلق
مثلا مقتضي للحسن والقبح لكن يحتمل ان يكون وجوده في خصوصية خاصة رافعة لما يقتضيه
المقتضي فالقدر المتيقن عند العقل هو المقيد بغير القيد المفروض مع احتمال ان يكون الملاك
في المطلق او بان يعتقد ان الملاك قائم بالمجموع المركب او المقيد لكن يحتمل وجود ملاك
اخر في فاقد الجزء او القيد ففي جميع الصور المفروضة اذا تغير موضوعه الاولي بزوال القيد
المفروض او الجزء المفروض فيشك في ثبوت الملاك في الباقي اذا عرفت هذا فلا يبقى لاشكال
في عدم جواز استصحاب نفس الحكم العقلي لانتفائه قطعا مع الشك في موضوعه فلا يتصور
الشك في بقائه واما استصحاب الحكم الشرعي فلا باس فيه لان الشك في بقاء الموضوع الواقعي
يستلزم الشك في بقائه فاذا احرز موضوعه بالعرف لا بأس باستصحاب الحكم ولولا المسامحة
العرفية لانسد باب الاستصحاب في الاحكام الكلية والجزئية وهذا هو ما قرره بعض

افاضل المعاصرين وقال ان اصل الاشكال من السيد المحقق المدقق الذى انتهى اليه الرياسة ل
العامة الميرزا الشيرازى طيب الله رمسه وشاع بين تلامذته وقد اشرنا الى ذلك الاشكال
فى بعض الحواشى السابقة وذكرنا بعض الكلام فى ذلك فنقول ايضا فى مقام التوضيح للدفع قد
تقرر فى محله ان الحكم العقلى لا يكون الا كليا ثابتا فى موضوع كلى وان الاحكام الجزئية انما
تثبت للعقل بواسطة الحواس ولذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما ولا شك ايضا ان
المناط فى حكم العقل والعلة الغائية له التى هو علة لفاعليته لا بد ان يكون هو الموضوع
لحكمه الكلى فلا يعقل ان لا يكون معلوما له بالتفصيل بل لا بد ان ينتهى الى الشئ البسيط
بالاخرة نعم يمكن حكم العقل فى الموضوع الكلى بشئ مثل حسن شرب المسهل للصفراء او قبح
اكل المضر وعلم بوجوده فى ضمن المركب من عشرة اجزاء معلومة معينة بالاجمال من غير ان
يعلم مدخلية جميع الاجزاء فى المناط المزبور بل يحتمل عدم مدخلية بعض الاجزاء المعلومة
مع العلم بعدم قدحه فهذا الحكم الجزئى ثابت للموضوع الجزئى المذكور بالوجدان فيترتب
هناك صغرى بان هذا المركب مضر كبرى بان كلما كان مضرا يحكم بقبح ارتكابه فهذا يقبح ارتكابه
فاذا فقد بعض ما يحتمل مدخليته مع بقاء غالب الاجزاء على ما هو المفروض فلا يصح استصحاب
الحكم العقلى الجزئى لانه مع الشك فى موضوعه يقطع بانتفائه كما هو ظاهر واعترف به المستشكل
واما الحكم الشرعى الجزئى المستند الى الحكم العقلى المزبور فهو وان امكن الشك فى ثبوته واقعا
لاحتمال عدم مدخلية الجزء المفقود عند الشارع وباحتماله يحتمل ثبوت الحكم عنده لكن لا
يمكن استصحابه بزعم احراز الموضوع بالعرف من جهة ان المركب لا ينتفى بانتفاء بعض الاجزاء الغير
الركنية مع بقاء معظم الاجزاء اما اولا فلامكان ان يقال ان الموضوع فى الحكم الشرعى المستند
لا بد ان يكون محرزا بالقطع الوجدانى سواء كان كليا او جزئيا غاية الامر كفاية العلم الاجمالى
فى الثانى واما ثانيا فلان المشكوك المفروض كون الشك بعد انتفاء الجزء المزبور مسببا عن
الشك فى وجود المسهل للصفراء فى الاجزاء الباقية فلا يكفى بقاء ذات المركب عرفا فان
كان ولا بد فلا بد من استصحاب بقاء الاسهال للصفراء للاجزاء الباقية فيترتب عليه الحكم
بوجوب شربها فاحراز بقاء الموضوع ذاتا لا ينفع شيئا فى التمسك بالاستصحاب الحكمى
الظاهر الا ترى انه اذا شك فى بقاء طهارة الماء فيما اذا كان كرا سابقا فاخذ بعضه مع بقاء

معظم اجزائه وحكم ببقاء الموضوع بحسب المسامحة العرفية بان يقال ان هذا الماء هو الماء الذى
كان موجودا سابقا فلا ينفع بقاء الموضوع المزبور الا لاجراء استصحاب الكرية فى الماء المزبور
لا لاستصحاب طهارته والغرض فى المقام هو استصحاب الحكم لا استصحاب الموضوع لانه سيأتى
عنوانه فى كلام المصنف هذا مضافا الى ان الشك المذكور ناش عن بقاء المقتضى ولا يجوز
الاستصحاب فيه على طريقة المصنف قدس سره فليتدبر جيدا قوله نعم لو علم مناط هذا الحكم
وموضوعه المعلق عليه فى حكم العقل آه وهذا استدراك لجواز استصحاب الحكم الشرعى الغير
المستند الى حكم العقل وتوضيحه ان ما ذكر من جواز احراز موضوع الحكم الشرعى المستقل التأسيسى
الناشى من جهة الرجوع الى العرف بناء على كونه ميزانا لبقاء الموضوع كما سيأتى انما هو اذا
كان موضوعه غير معلوم بالتفصيل فان كان كذلك فلا بد من جعله هو المناط ولا عبرة بما جعل
فى ظاهر الادلة الشرعية هو الموضوع ولا مسرح لاثبات بقائه بالعرف لان الظاهر انما
يكون حجة مع عدم القاطع فما جعل بحسب الظاهر موضوعا اما ان يكون مطابقا للموضوع المعلوم
بالتفصيل واما ان يكون مخالفا له فعلى الاول لا فائدة فى جعله موضوعا وعلى الثانى لا معنى
لجعله موضوعا وقد ذكرنا ان جعل الاصول فى موضوع عدم العلم بالمطابقة وعدم العلم
بالمخالفة ويجمعهما الشك والاحتمال فعلى ما ذكرنا لا غبار فى كلام المصنف قدس سره فما
ذكره شيخنا قدس سره فى مجلس البحث والحاشية من ان الفرق بين ما علم اجمالا بالمناط و
بين ما علم تفصيلا به بالانقلاب فى الثانى دون الاول لخفاء واشكال فان العقل ان
استقل بان الموضوع فى القضية الشرعية لا بد ان يكون هو المناط الاولى فيبطل بناء عليه
التفصيل المتقدم المبنى على انكار هذا وان لم يستقل بذلك بل جوز ان يكون الموضوع فى
القضية الشرعية غير المناط الاولى كما هو الحق المشاهد بالوجدان فلا معنى لصرف الحكم
عنه بعد العلم بالمناط ثم الجأ من اجل الاستشكال المزبور الى حمل قوله نعم لو علم المناط
آه الى الحكم الشرعى المستند قال ويحتمل ان يكون المراد من العبارة الحكم المستكشف من
القضية العقلية فيخرج عن مفروض البحث فلا يتوجه عليه شئ فتامل انتهى وفيه ما تقدم من
وجود مناط الرجوع الى الاستصحاب وهو الشك والاحتمال فى الاول دون الثانى مع
الرجوع الى العرف فيهما وذلك ظاهر انشاء الله وقد اشرنا الى بعض الكلام فى ذلك ايضا

فيما سبق عن قريب قوله اذا كان العدم مستنداً الى القضية العقلية آه صريح كلام المصنف
ان الاحكام الشرعية الوجودية الواردة في موارد الاحكام العقلية لا بد ان تكون مستندة
اليها بخلاف الاحكام الشرعية العدمية فانها على قسمين قسم يكون مستنداً الى الاحكام
العقلية وقسم لا يكون كذلك وجه الفرق ان العقل اذا حكم بشيء فلا بد ان يلاحظ جميع
ما له دخل في العلية للحكم فلا بد في حكمه من وجود الشرائط والمقتضى وارتفاع الموانع باسرها
والفرض عدم تخطئة الشارع للعقل ومن المعلوم عدم جواز توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد فاذا كان جميع ما لا بد منه في الحكم ملحوظاً عند العقل وعلة تامة لحكمه
فلا بد ان يكون المناط والموضوع في حكم العقل هو المناط والموضوع في حكم الشرع فلا
يعقل ان يكون حكم الشرع مستنداً الى مناط وموضوع آخر غير ما هو المناط والموضوع في
حكم العقل ولذا حكم القوم بطريق القطع بالملازمة بين حكم العقل والشرع وقالوا كل ما
حكم به العقل حكم به الشرع هذا في الوجودي اما العدمي فعدم المعلول مستند الى عدم
العلة ويكفي في عدمها المستلزم لعدم المعلول انتفاء جزء من اجزائه او شرط من شرائطه
او وجود مانع من موانعه فيمكن ان يختلف نظر العقل والشرع في الحكم بعدم المعلول فيحكم
العقل لوجود المانع ويحكم الشرع لعدم وجود المقتضي مثلاً هذا انما يمكن ان يقال في وجه
الفرق وفيه انه يمكن تعدد الاسباب والمقتضيات في جانب الوجود ايضاً فيمكن ان يكون
حكم العقل مستنداً الى مقتض مع علمه بعدم المانع وحكم الشرع الى مقتض آخر سابق عليه
بحيث يكون وجود المعلول في الواقع مستنداً اليه وبالجملة المعرفات كما يمكن ان يكون
متعددة في جانب العدم كذلك في جانب الوجود والعلة التامة تكون تعددها ممتنعاً
في جانب الوجود والعدم معاً مع ان ما ذكر في بيان الفرق من جواز كون العدم مستنداً
الى المانع عند العقل مع كونه مستنداً الى عدم المقتضي السابق عند الشرع يستلزم تخطئة
الشرع للعقل بان ما هو المستند عند العقل لا يكون في الواقع علته ودليلاً وهذا يستلزم
ما هو خلاف المفروض بل نسلم به قاعدة التلازم فالاولى ان يستند في ذلك الى
الاستقراء بعدم وجود حكم الشرع الغير المستند في الوجودي ووجوده في العدمي
كالبرائة الثابتة في حال الصغر فان العقل انما يحكم بها في غير المميز والمعدوم ولا يحكم

بها في المميز والمراهق والشرع قد حكم فيهما ايضاً فعلم عدم استناده الى حكم العقل وان
الموضوع في القضية الشرعية اعم من موضوع حكم العقل ويمكن الخدشة فيه ايضاً بامكان
وجود حكم الشرع الغير المستند في الوجودي ايضاً الا ترى ان العقل لا يحكم بحسن رد الامانة
الى الكافر الحربي او الخبيث منه وقد ورد في الشرع كما في الوسائل رد الامانة ولو الى قاتل
الحسين عليه السلام ولا يحكم العقل بحسن اكرام الضيف اذا كان كافراً وقد ورد في الشرع
الامر باكرامه وواقعة الخليل ع مع ضيفه المشرك معروفة وايضاً لا يحكم العقل باستحقاق
الثواب مع عدم الخلوص وقد افتى به في الصدقة المحقق القمي ره في جامع الشتات على
ما هو ببالي ولعله من جهة قوله ع لكل كبد حراء اجر وغير ذلك هذا ثم ان في كلام المصنف
قدس سره مسامحتين الاولى في جعله الاعدام من الاحكام الشرعية والثانية في جعله
العدم قسمين المستند وغير المستند مع ان المقسم هو الاحكام الشرعية المستندة فقط قوله
عند ارتفاع القضية العقلية قد ذكر عن قريب انه مع فرض الشك في بقاء الموضوع على
التقريب الذي ذكر يقطع بانتفاء الحكم العقلي ويحكم بعدم جواز استصحاب الحكم الشرعي
المستند فكيف اذا قطع بانتفاء القضية العقلية موضوعاً ومحمولاً كما في المقام قوله ومما ذكرنا
ظهر آه المعترض هو صاحب الفصول قدس سره قال فيه ان المراد باستصحاب حال العقل
كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفياً كالبرائة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن
امارة المضرة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض
هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف في المثالين الاخيرين او كان وضعياً سواء
تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها
مطلقاً او في خصوص مورد او بنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما
وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم بالمثال الاول لا وجه له انتهى كلامه رفع مقامه
وانما نقلنا عبارته هنا مع انه سيجيء في كلام المصنف قدس سره نقلها في الامر الثالث من
تنبيهات هذا المبحث ليفهم حال الامثلة وتوجه رد المصنف عليها ووجه عدم ورود الاعتراض
المذكور وانه قد علم مما سبق عدم جريان الاستصحاب في نفس الاحكام العقلية ولا في الاحكام
الشرعية المستندة اليها والظاهر من عبارة المعترض جريان الاستصحاب في نفس الاحكام

العقلية ولا في الاحكام الشرعية المستندة اليها ولو الظاهر من عبارة المعترض جريان الاستصحاب في نفس الاحكام العقلية وبطلانه في غاية الوضوح مع انه ليس مراد القوم بل ولا الثاني بل مرادهم استصحاب حال الشرع التي وردت في مورد حكم العقل من غير ان يكون مستنداً اليه ووجه تخصيصهم ذلك باستصحاب البرائة اما قيام البرهان على عدم امكان وجوده في الوجودي بخلاف العدمي او لحكم الاستقراء بذلك وبالخصوص في المثال المزبور وقد عرفت ما فيهما مع ان ظاهر كلام القوم هو اجراء الاستصحاب في نفس الحكم العقلي وانكان في غاية الوضوح من البطلان او الحكم الشرعي المستند لكنه دونه في وضوح البطلان وقد عرفت اختيار جمع لجواز الاستصحاب فيه وحمل كلام القوم على هذا المعنى ليس ببعيد وما ذكره المصنف قدس سره في غاية البعد من مساق كلماتهم وح فيتوجه اعتراض صاحب الفصول في الجملة وان كان خلاف الرأي الذي يظهر منا من عدم حجية الاستصحاب في الحكم المستند مطلقا قوله وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم ويرد على جميع الامثلة المذكورة عدم تعقل شك العقل في حكمه مع انه مع فرض الشك في الموضوع لا يجري الاستصحاب ويرد على استصحاب البرائة مضافا الى ما ذكرنا ان الموضوع متغير او محتمل التغيير فلا يجري الاستصحاب مع ان الحكم للشك لا للمشكوك ويرد على استصحاب اباحة الاشياء ان الحكم فيها للشك لان الاباحة هناك ظاهرية فيكفي فيها قوله عم كل شيء لك حلال ويرد على شرطية العلم مضافا الى ما سبق عدم كون الشرطية مجعولة ويرد على الاخير بان استصحاب عدم الزوجية والملكية ليست لهما حالة سابقة ان اريد بهما استصحاب عدم الزوجية والملكية لشيء وان اريد استصحاب العدم الازلي فلا معنى له مع انه يكون مثبتا قوله الى حصول رافع او غاية الفرق بينهما ان الغاية قد تكون رافعة مثل الحكم باستمرار اثر عقد النكاح مثلا الى حصول الطلاق او الفسخ وقد تكون غير رافعة مثل استمرار وجوب الصوم الى الليل اذ الليل ليس رافعا بل هو غاية وبيان لانقضاء اقتضاء المقتضي فالغاية اعم من الرافع وسياتي في كلام المحقق الخونساري التمثيل بكلا القسمين للغاية قوله في الاول مطلقا كما يظهر من المعارج ان اراد من الاول استمرار وحصول الحكم الى دافع او غاية كما هو الظاهر منه خصوصا مع مقابلته بقوله او بشرط كون الشك في وجود الغاية ففيه ان المحقق

لا يقول بحجية الاستصحاب الا في الشك في الرافع فقط لا في الشك في الغاية ولو لم تكن رافعة وان اراد به هو الشك في حصول الرافع فقط فهو وان استقام لكنه خلاف الظاهر قطعا من دون نصب قرينة عليه ثم ان كون المحقق قائلا بحجية الاستصحاب مطلقا بالمعنى المزبور مع انه لم يتعرض للاستصحاب في الشبهة الموضوعية اصلا اما من جهة وجود المناط فيهما ايضا او من جهة عدم القول بالفصل وسيجيء شطر من الكلام في ذلك عند ذكر حجة القول التاسع الذي اختاره المحقق قدس سره مع ان ما ذكره المصنف هنا من جعل النسبة بين مختار المحقق وبين مختار شارح الدروس عموما وخصوصا مطلقا ينافي جعله النسبة بين مختاره الذي هو عين مختار شارح المحقق وبين مختار شارح الدروس تباينا جزئيا فانظر قوله او بشرط كون الشك في وجود الغاية سياتي عن قريب في كلام المصنف ره في مقام بيان الاقوال ان المختار عند المحقق الخونساري حجية الاستصحاب في موضعين الشك في وجود الغاية والشك في كون الشيء مصداقا للغاية بالاشتباه المصداقي دون المفهومي وان كان في كلامه اشكالا سياتي منا تبعا لشيخنا قدس سره عند كلام شارح الدروس قوله وتخييل بعضهم تبعا لصاحب المعالم يفهم من كلام المصنف هنا وفي مقام نقل كلام المحقق عند نقل القول التاسع وانه اقوى وفي مقام الاستدلال على مختاره انه فهم من كلام صاحب المعالم حيث قال ان قول المحقق موافق للمنكرين وانه قائل بعدم حجية الاستصحاب مطلقا ان مراده عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي الذي هو محل النزاع وان الاستصحاب المصطلح حجة في الشك في الرافع الذي ليس هو محل النزاع بل المنكرون يسلمون حجيته في الشك في الرافع وانما ينكرون حجيته في الشك في المقتضي فيستظهر من كلام صاحب المعالم شهادته على خروج الشك في الرافع عن حريم النزاع في باب الاستصحاب هذا لكن الظاهر كما افاده شيخنا قدس سره ان صاحب المعالم لم يفهم ذلك من كلام المحقق ره بل انما فهم من كلامه ان مراده التمسك بالعموم والاطلاق الذي هو تمسك بالدليل اللفظي وخارج عن الاصل العملي وعن الاستصحاب راسا ولذا جعله من المنكرين مطلقا فليس في هذا الكلام صاحب المعالم شهادة على خروج الشك في الرافع عن محل النزاع في باب الاستصحاب وان حجيته بمعنى كونه اصلا عمليا محل الاتفاق بين العلماء فتبصر وتدبر جيدا قوله

[illegible]

مع كون الشك فيه نظيران في الرافع آه فان اقتضاء المقتضي فيه محرز لولا الرافع
فالشك فيه يكون شكا في الرافع فيكون نظير الشك في الرافع للحكم الشرعي مع انهم
قالوا بعدم حجية الاستصحاب فيه قوله من بعض استدلال المثبتين مثل قولهم
ان المقتضي موجود والمانع لا يصلح للمانعية آه بل يفهم منه ان محل النزاع انما هو
في الشك في الرافع فقط وان الشك في المقتضي خارج عن حريم النزاع بمعنى انهم
متفقون على عدم حجية الاستصحاب فيه ومثل قولهم بانه لو لم يعتبر الاستصحاب
لانسد باب الاستنباط للاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا يندفع الا
بالاستصحاب بضميمة ان الشك في بقاء الاعدام يكون شكا في الرافع على ما ذكره المصنف
في بعض كلماته او ان الشك في بقائها قد يكون من الشك في الرافع وقد يكون من
الشك في المقتضي كما ان الامر في الوجودي ايضا كذلك واصرح من ذلك ما نقله
الوحيد في محكي رسالته الاستصحابية حيث انه قسم الاستصحاب الى العدمي والوجودي
ثم نقل القول بالتفصيل بينهما والجواز مطلقا والعدم مطلقا بملاحظة الضميمة المزبورة
قوله والنافين مثل قولهم لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي لاعتضا
بالاستصحاب وقولهم ان النافي يحتاج الى الدليل بالضميمة المزبورة وقد اكثر
المصنف قدس سره سابقا من الادلة على دخول العدميات في محل النزاع فاذا كان
الشك في الاعدام راجعا الى الشك في الرافع يتم المطلوب قوله هو عموم النزاع لما
ذكره المحقق ره يعني ان ما ذكره المحقق من حجية الاستصحاب في الشك في الرافع ليس
اجماعيا بل هو محل النزاع بين العلماء فما ذكره صاحب المعالم من كون المحقق من المنكرين
مطلقا لان محل النزاع هو الشك في المقتضي لا الشك في الرافع لاتفاقهم على حجية
الاستصحاب في الشك في الرافع ليس بالوجه لكن قد علمت ان مراد صاحب المعالم ليس ان
المحقق متمسك بالاستصحاب المعروف في الشك في الرافع وانه من المنكرين من جهة كون
الشك في الرافع خارجا عن محل النزاع بل لانه متمسك بالاصل اللفظي لا بالاصل العملي ولا
ذلك هو موافق للسيد مرتضى المنكر للاستصحاب رأسا وان كان صاحب المعالم مخطئا في
هذا الفهم على ما سيمر عليك ايضا شرحه ثم من العجيب اصرار المصنف قدس سره في

هذا المقام وفيما سياتي عنقريب من كون الشك في الرافع ايضا محل النزاع في باب الاستصحاب
وعرفت اصراره عنقريب في كون العدميات ايضا محل النزاع في باب الاستصحاب ثم يقول
في مقام الاستدلال على مختاره من حجية الاستصحاب في الشك في الرافع دون المقتضي الاول
ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه ويقول في مقام بيان حجة التفصيل بين العدمي والوجودي
بعد سوق شطر من الكلام في ذلك وقوله ان التفصيل المزبور مساوق للتفصيل المتقدم المختار
وهو التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع اما على عدم حجية الاستصحاب في الوجوديات
فيما تقدم في ادلة النافين واما على حجيته في العدميات فيما تقدم في ادلة المختار من الاجماع
والاستقراء والاخبار بناء على ان ابقاء الشيء المشكوك بقائه من جهة الرافع انما يحكم ببقائه
لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه في نفسه ويقول في مقام بيان حجة
القول التاسع وهو التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع بعد نقل استدلال المحقق
ورده وان الاولى الرجوع الى الروايات لكن لا بد من التامل في ان هذا المعنى جار في المستصحب
العدمي ام لا وبالجملة لا يبعد تحققه فيفهم من مجموع كلماته قدس سره تحيره في ذلك قوله بولا اودي
يعني مع معلومية حكم الودي ايضا في الشريعة قوله كالرطوبة آه يعني استصحاب بقاء الرطوبة
واليبوسة وعدم نقل اللفظ لكن الاخير اصل لفظي مبنا على الظهور لا اصل عملي قوله كالشك
في بقاء آه هذا من امثلة الشك في المقتضي قوله بعد حدوث المذي منه من جهة عدم معلومية
حكم المذي في الشريعة وهذا من امثلة الشك في الرافع قوله حيث ينكرون كلا المثالين من
الشبهة الموضوعية قوله حيث يستدلون بتوقف نظام آه وهذا منطبق في الاغلب على
الشبهة الموضوعية ومثله في الدلالة على كون الشبهة الموضوعية داخلة في حريم النزاع قولهم
انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات قوله كل امر من الامور
الشرعية اي الذي تعلق به حكم في الشريعة او يكون حكما شرعيا كالطهارة والنجاسة والامثلة
تشملهما قوله وقد يكون قول الحجام المسلم ومن في حكمه آه فاذا اخبر الحجام بتطهيره موضع الحجامة
يقبل قوله وكذلك اذا اخبر القصار بتطهيره الثوب للمالك يقبل قوله والمراد بمن في حكمه لعله
المميز الغير البالغ اذا كان حجاما او قصارا لانه في حكم المسلم وان لم يكن مسلما حقيقة لعدم
الاعتبار بتكلمه بالشهادتين ويمكن ان يكون المراد بمن في حكمه كل ذي صنعة وعمل فانه يؤتمن

على عمله كما ورد في الاخبار ووافق به المحدّث المزبور وقد نقل في الحدائق عنه في
فوائده المدنية في عدّ جملة من اغلاط الفقهاء ومن جملتها انّ جمعا من ارباب التدقيق
منهم زعموا انا اذا علمنا بنجاسة ثوب مثلاً لا نحكم بطهارته الّا اذا قطعنا بازالتها
او يشهد بها شاهدان عدلان لانّ اليقين لا ينقض الّا باليقين او بما جعله الشارع
في حكم اليقين وشهادة العدلين في الوقايع الجزئية وانا اقول لنا على بطلانه دليله
وجهان الاول القطع من تتبع الاخبار على انّ كلّ ذي عمل مؤتمن على عمله ما لم يظهر
خلافه وان شئت ان تعلم كلما علمنا فانظر الى الاحاديث الواردة في القصابين و
الجزارين وحديث تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في انّ الحجّام
مؤتمن في تطهير موضع الحجامة والثاني اصل البرائة فيما تعمّ به البلوى انتهى
حاصل كلامه ثمّ فصّل صاحب الحدائق الكلام في مقام تائيد ما ذكره المحدّث المذكور
وقد يكون بيع ما يحتاج آه فانّ بيع اللحم والطعام ونحوهما ممّا يحتاج الى الذّبح او الغسل
في سوق المسلمين علامة للحكم بذبحه وطهارته قوله واشباه ذلك وهذا اشارة
الى ما ذكر من الامثلة مثل كون الرّجل مالك ارض الى اخره قوله من حيث المانع
وجودا آه يعني من حيث الشك في وجود المانع او مانعية الموجود قوله اعني الشك في
النسخ وقد ذكرنا انّ الشك في النسخ خارج عن محلّ النّزاع لا لاجل الاستصحاب بل
لاجل دلالة اللفظ على العموم في الازمان قوله معنى استصحاب الحال هو آه فان كانت
الصّغرى لبيان مورد الاستصحاب فتدلّ عبارته على خروج الظنّ بالخلاف عن محلّ
النزاع وان كان الحدّ للاستصحاب هو خصوص الصّغرى لا انها لبيان المورد دلت ايضا
على خروج الظن المزبور عن حريم الخلاف بل عن حقيقة الاستصحاب وان كان الحدّ هو
المجموع ايضا دلّت على ما ذكر ايضا هذا ان صدقناه في نقله او فهمه والا فلا يبعد القول
بعدم خروجه عن محل الخلاف قوله عمّ صورة الظن الغير المعتبر آه بل يشمل الظن المعتبر
ايضا غاية الامر حكومة دليل اعتبار الظن على دليل الاستصحاب على ما سلف وسيجيئ
لا ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لا يشمله موردا كما توهمه العبارة نعم الاستصحاب
المذكور ليس بحجة قطعا وليس محلّ الخلاف والظاهر انه مراد المصنّف قدّس سره قوله و

يمكن ان يحمل كلام العضدي آه يعني يمكن حمل كلام العضدي على صورة ارادة الظن
النوعي المقيد بعدم الظنّ الشخصي على الخلاف وح فتكون صورة الظن بالخلاف ايضا خارجة
عن حريم النزاع كما ان حمله على افادة الاستصحاب للظن الشخصي يوجب خروج الصورة
المزبورة عن الخلاف قوله كالشك في بقاء اللّيل والنهار هذا من امثلة الشبهة الموضوعية
وقوله وخيار الغبن من امثلة الشبهة الحكمية قوله كالشك في حدوث البول الشك في
وجود الرّافع محصور في الشبهة الموضوعية ولذا لم يمثل الّا بها واما الشك في النسخ فهو وان
كان من الشبهة الحكمية الّا انّ العمل به ليس لاجل الاستصحاب كما تقدم قوله كفعل الطهر آه
والشبهة فيه تكون شبهة حكمية قوله كالمذي والشبهة فيه ايضا من الشبهة الحكمية قوله كالرطوبة
المرددة هذا من الشبهة الموضوعية قوله او مجهول المفهوم فاذا شك في كون شيئ مصداقا
للكلي الذي لم يعلم مفهومه بالكنه بل كان له افراد واضحة وافراد خفية كماء السّيل
الغليظ مثلا انه من افراد الماء المطلق ام لا تكون الشبهة فيه من الشبهة الحكمية لانّ منشأ
الشك عدم فهم حقيقة الماء المطلق وقد ذكرنا مرارا ان مثل هذا الشك يكون ايضا
من الشبهة الحكمية قوله يوهم الخلاف يعني ان ظاهر الدليل المزبور يوهم خروج الشك
في المقتضي من حريم الخلاف وان الكل متفقون على عدم حجية الاستصحاب فيه حيث
جعل في الاستدلال وجود المقتضي مفروغا عنه لكن الدليل لا ينحصر في هذا عندهم
فيمكن ان يكون هذا الدليل اخصّ من مدّعاهم وعلى فرض كون مراد المستدلّ المزبور
اختصاص الخلاف بالشك في الرّافع لا ينافي الخلاف ايضا لجواز اشتباهه في هذا الفهم
مع ان الخلاف في الشكّ في المقتضي من اظهر الاشياء عند المتتبع قوله فالظاهر ايضا وقوع
الخلاف فيه قد عرفت توجه الاشكال عليه عنقريب وانه مناف لبعض كلماته الاخرى في بعض
الحواشي السابقة فراجع قوله وان الاستصحاب لو كان حجة بضميمة ان العدم السابق باق حتى
يجيئ رافعه وهو وجود علة الوجود وقد اشرنا اليه سابقا ايضا وسيجيئ الاشكال ايضا في كون
الشكّ في الاعدام كليّة من الشك في الرافع قوله الرابع التفصيل بين الامور الخارجية
آه يعني التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي الاعمّ من الجزئي والكلي بعدم الاعتبار
في الاوّل والاعتبار في الثاني مطلقا وهو الذي ذكر المصنّف سابقا بانه هو الظاهر ممّا حكاه

المحقق الخونساري قال قدس سره الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير وهو الظاهر آه وعبارة المحقق الخوانساري التي سيأتي نقلها في كلام المصنف هكذا وهو ينقسم الى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته اذا لم يحصل العلم برفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يحصل الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول فقط آه فحمل المصنف هذه العبارة على الاعم من الحكم الشرعي الكلي والجزئي وان كان المثال منحصرا في الثاني وهو الحكم الجزئي وقد صرح بذلك عند ذكر مواقع التامل في كلام المحقق المزبور حيث قال ظاهره كصريح ما نقله منه في الحاشية الاخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الجزئية والكلية وعدم الحجية في الامور الخارجية وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها وسيجيء منا نقل عدم صحة ما حكاه المحقق المزبور عن السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية ايضا فانتظر لكن قد اشرنا في مقام ذكر المصنف ره التقسيم الثاني للمستصحب وهو التقسيم بين الحكم الشرعي بالمعنى الاعم وبين الامور الخارجية ان المحقق الوحيد البهبهاني قدس سره قد نقل القول المزبور عن بعضهم في الفوائد العتيقة وفي محكي الرسالة الاستصحابية اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان كان مراد المصنف قدس سره في هذا المقام نقل الاقوال الثابتة المحققة ولو بالنقل المعتبر فاللازم عليه ان لا يعد هذا التفصيل في الاقوال لان مستند ثبوت هذا القول عند المصنف هو نقل المحقق الخوانساري وسيأتي منه عدم صحة النقل المزبور ومنافي الشارح للوافية ايضا كما ستعرف ايضا وان كان الثابت عندنا وجود القول المزبور من جهة نقل الوحيد البهبهاني في محكي الرسالة وفي الفوائد العتيقة على ما عرفت ايضا فان قيل لعل القائل به هو شارح الدروس نفسه اذ صرح في كلامه الآتي بعد حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مع قوله بحجية الاستصحاب في الجملة بملاحظة

تنزيله على الاستصحاب في الحكم الشرعي كما هو واضح او السبزواري بناء على ما ذكره المصنف سابقا ان السبزواري استظهر ذلك قلت مع ان هذا لا يصلح الخلل في كلام المصنف المكذب بوجود القائل بالتفصيل المزبور ان ظاهر هذا القول حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا ومذهبهما حجيته في الحكم الشرعي في الجملة مع ان المصنف ينسب في هذا المقام القول العاشر والحادي عشر اليهما فكيف يصح نسبة القول المزبور اليهما وان كان مراده نقل الاقوال مطلقا سواء ثبت ولو بالنقل المعتبر ام لا فلا بد من ان ترتقي الاقوال الى اثنى عشر من جهة نقل المحقق القمي ونقل المحقق الخوانساري وهو العدد المتن كما نقلها صاحب الفصول كذلك قوله السادس التفصيل بين الحكم الجزئي هذا ايضا كالرابع من عدم ثبوته عند المصنف ولذا قال فيما سيأتي حجة القول السادس على تقدير وجوده آه قوله العاشر هذا التفصيل مع آه والمراد بالغاية في كلامه هي الغاية الرافعة وسيأتي مما سينقله المصنف عن الذخيرة اختياره لهذا القول وقد اشرنا في بعض الحواشي السابقة ان المستفاد من كلامه في الذخيرة ومما نقله عنه في القوانين من ان المحقق السبزواري ذكر في موضع آخر عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا ان المحقق المذكور مفصل في باب الاستصحاب بين الشك في الحكم الجزئي وغيره فيكون حجة في الاول لكن لا مطلقا بل فيما اذا ثبت استمرار الحكم الى غاية رافعة وشك في وجودها ولا يكون حجة في غيره من الشك في الحكم الكلي وفي الامور الخارجية اصلا والظاهر ان المحقق القمي قدس سره فهم في القوانين من عبارات المحقق المذكور ما فهمنا وح فيمكن نسبة القول السادس اليه ان كان المراد حجيته في الحكم الجزئي في الجملة ويكون الفرق بين مختار المحقق على تقدير كون مختاره عين مختار المصنف قدس سره على ما سيجيء عنقريب وان ظهر من المصنف نوع تامل فيه عند ذكر حجة القول التاسع ومختار الكلام فيها وبين مختار السبزواري من وجوه احدها حجية الاستصحاب عند المحقق في الشك في الحكم الشرعي الكلي في الجملة وعدم حجيته عند السبزواري مطلقا وثانيها حجية الاستصحاب في الحكم الجزئي عند المحقق اذا كان الشك في الرافع مطلقا وعند المحقق السبزواري يكون حجة فيه اذا كان الشك في وجود الرافع وفيه تامل ثالثها حجية الاستصحاب في

لا قول الثامن التفصيل هذا ايضا مما لم يثبت عند المصنف وجود القائل به ١٢

الامور الخارجية اذا كان الشك في الرافع مطلقا وعدم حجيته عند السبزواري مطلقا وفيما
وفي هذا الفرق تأمل ايضا وكيف كان فما ذكره المصنف لقوله العاشر هذا التفصيل مع
اختصاص الشك آه مشيرا الى تفصيل المحقق في المعارج للبين في محله والمستفاد مما نقلنا
عن الفوائد العتيقة ومما حكي عن الرسالة الاستصحابية كون المحقق السبزواري موافقا
للاخباريين بل في مناهج الفاضل النراقي نسبته الى جمع من العلماء ان قول السبزواري
متحد مع مذهب الاخباريين قوله الحادي عشر زيادة الشك آه قد عرفت الفرق
بين الغاية والرافع وان النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا والمستفاد من عبارة
المصنف كون مذهب المحقق الخوانساري هو مختار المحقق من التفصيل لكن مختار المحقق
الخوانساري اخص من مختار المحقق حيث ان مختار المحقق حجية الاستصحاب في الشك في
الرافع مطلقا في جميع الاقسام الاربعة لكن مختار المحقق الخوانساري حجيته في قسمين منها
ويرد عليه ان مذهب المحقق الخوانساري وان كان اخص من مذهب المحقق من الجهة
المزبورة لكنه اعم من جهة ان الغاية اعم من الرافع فلا بد ان يكون بينهما عموما من وجه
ولذا قال المصنف فيما سيأتي وبين هذا وما اختاره المحقق الخوانساري تباين جزئي ومن
العجيب ان المصنف مع ذكره هذا بعد نقل كلام المحقق الخوانساري وشرح القول
في بيان مطلبه والرد عليه قد ذكر هذا هنالك وذكر هنا ان مذهبه هو مذهب
المحقق الذي سيأتي عن قريب مع انه قد عبر بعبارة تدل على العموم المطلق لا من وجه
في بيان نقل مذهبه هذا مضافا الى انه سيجيئ وفاقا لما فهمه شيخنا المحقق ان مذهب
المحقق الخوانساري حجية الاستصحاب في ثلثة مواضع لا في موضعين كما ذكره المصنف هذا
ولا يخفى ما في كلام المصنف ره من المسامحة في التعبير بقوله الحادي عشر زيادة الشك آه
فتبصر ثم ان من العجيب ايضا ما ذكره في القوانين من ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري
هو ظاهر ما اختاره المحقق في اخر كلامه بعد ما اختار حجية الاستصحاب مطلقا قوله
وهو الذي اختاره المحقق لا يخفى ان ما صرح به المحقق هو حجية الاستصحاب في الشك
في الرافع اذا كان المستصحب حكما شرعيا كليا ولا نظر في كلامه الى الاحكام الجزئية
فضلا عن الامور الخارجية ومذهب المصنف ره هو حجية الاستصحاب مطلقا

اذا كان الشك في الرافع فكيف يكون مذهبه هو عين مذهب المحقق الا ان يقال
كونه موافقا له في الجملة او ان ذكر الحكم في كلامه من باب المثال فيكون موافقا له مطلقا
وسيجيئ شطرا من الكلام في ذلك عند ذكر حجة القول التاسع ومن العجيب ما في المناهج
حيث انه نسب الى المحقق في اصوله حجية الاستصحاب مطلقا ولعله قدس سره غفل عن
قوله والذي نختاره آه قوله كعقد النكاح يظهر من كلامه ان المقتضي لحل الوطي والدليل
عليه هو العقد وليس في كلامه اشارة الى ان الدليل او المقتضي هو عموم او فوا بالعقود
او ما يجري مجراه فما توهمه صاحب المعالم وغيره من ان كلامه راجع الى التمسك بالعموم
والاطلاق الذين هما من الادلة اللفظية ويكون التمسك بهما تمسكا بالدليل اللفظي
وخارج عن الاصل العملي راسا في غير محله نعم احراز كون العقد مثلا اذا وقع يكون
اثره مستمرا الى حين الرافع لا بد من ان يكون من خارج من الاجماع والادلة العقلية
والنقلية لكن لا دلالة في كلام المحقق على ذلك قوله فليس هذا عملا بغير دليل
اذ العمل انما هو بوجود المقتضي الذي هو دال على الاستمرار او افادته نعم هو بمجرده
لا يكفي عندنا بل لا بد اما من ضم بناء العقلاء او افادة الظن او الاخبار على اختلاف
الاراء قوله ويظهر من صاحب المعالم اختياره آه وكذلك صاحب غاية المأمول قال
في المفاتيح فانهما قالا بعد نقل كلام المحقق وهذا جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما
اختاره اولا ومصير الى القول الاخر قال في المفاتيح بعد هذا النقل عنهما وفيه نظر آه
ويظهر من كلام المصنف فيما تقدم وفي هذا المقام وفيما سيأتي انه فهم من كلام
المحقق حجية الاستصحاب بالمعنى المعروف في الشك في الرافع دون المقتضي وان حجية
الاستصحاب في الشك في الرافع متفق عليه بينهم وان المختار عند صاحب المعالم ايضا
هو التفصيل المزبور وهذا غريب من المصنف فان كلام صاحب المعالم صريح في
خلافه قال في المعالم اصل اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم
في وقت ثم يجيئ وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على
ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة
من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا

له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم ذكر حجة المرتضى واستدلاله بما هو صريح في نفي الاستصحاب رأسا ثم ذكر الوجوه الاربعة لحجية الاستصحاب وقال ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ثم نقل عبارته الى قوله ونحن مضربون عنه وقال بعد نقلها وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بالمتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب انتهى كلامه وقد فهم منه في الفصول وشيخنا المحقق في الحاشية ان صاحب المعالم من المنكرين لحجية الاستصحاب رأسا وحمل كلام المحقق اخيرا على ذلك ولم ادر من فهم من كلام صاحب المعالم ما فهمه المصنف ره فكانه قدس سره لم يلحظ كلام صاحب المعالم حتى يقف على حقيقة الامر ثم على تقدير بطلان ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق فهل قول المحقق اخيرا رجوع عما ذكره اولا او هو بيان لمورد الادلة السابقة ذهب صاحب الفصول والمصنف الى الثاني والمحقق القمي في القوانين الى الاول ولعل الاظهر هو ما ذكره المحقق القمي ولا فائدة في هذا النزاع بعد الاتفاق في ان المحقق من المفصلين في باب الاستصحاب بالحجية في الشك في الرافع وعدمها في الشك في المقتضي قوله الاول ظهور كلمات جماعة آه قد اورد عليه الاستاذ قدس سره بان ما ذكره من الكلمات صريحة في دعوى الاجماع لا ظاهرة فيها وهذا لا يرد على المصنف لانه قد ادعى ظهور الكلمات في الاتفاق لا في دعوى الاجماع ووجه ظهورها في الاتفاق بناء على ان يكون المراد به الاجماع ان الاجماع حقيقة في اتفاق الكل كما عرفت في باب الاجماع المنقول ولا ريب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لكن يمكن ان يقال ان الاجماع صار حقيقة عرفية خصوصا عند

المتأخرين على اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم او رأيه او تقريره مع انه على تقدير التسليم لا يمكن الاخذ بالظهور المذكور بعد ما نرى من ذهاب جمع كثير من القدماء والمتأخرين على عدم حجية الاستصحاب بل قيل انه المشهور وان كان خلاف الواقع وكيف كان فالاجماع المنقول ليس بحجة وعلى تقدير حجيته فانما يكون كذلك حيث لا نعلم بمستند المجمعين او بعضهم وفساده ومن المعلوم ان مستند حجية الاستصحاب عند القدماء وبعض المتأخرين هو كونه مفيدا للظن وحجيته وقد عرفت وستعرف فساد هذا الكلام صغرى وكبرى قوله فيهما ومنها ما ذكره العلامة الطباطبائي في استصحاب الملك في المعاملات مطلقا في فوائده حيث قال ان الاجماع منعقد على بقاء الحكم في المعاملات الى ان يثبت المزيل وان لم نقل به مطلقا في فوائده حيث قال ان الاجماع منعقد على بقاء الحكم في المعاملات ولذلك قال بالبقاء فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد الى آخر ما قال لكن لا يخفى ان الاجماع المذكور في خصوص الشك في الرافع في المعاملات فتدبر قوله عن غاية البادي هو للعلامة ركن الدين الجرجاني في شرح المبادي للعلامة على الاطلاق قوله ممنوع لعدم الملازمة معنى لا ملازمة بين كون الاستصحاب في الشك في الرافع حجة ولا يكون مطلق الاستصحاب حجة اما عندنا فلدلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الشك في الرافع فقط واما عند غيرنا فلاحتمال كون بناء العقلاء مثلا على عدم الاعتناء بالشك في الرافع فقط و منه يظهر عدم توجه ما اورده الاستاذ المحقق قدس سره على المصنف من ان كلامه محل تامل لانا نعلم من الرجوع الى كلمات القائلين باعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع ان الوجه عندهم ما ذكره الناقل وعدم انحصار الوجه عندنا لا يدل على تمسك القائلين بالاعتبار بغيره انتهى وكانه غفل عما ذكره المحقق في المعارج اولا واخيرا من ان الاخذ باخبار شارح المبادي عن الاجماع المذكور وعدم الاخذ به عن كون الوجه اعتبار الحالة السابقة مطلقا على تقدير قيام دليل خاص على اعتبار خبر العادل عن الاجماع واضح لامكان قيامه على الاخبار المحصوص لا عن كل اخباره الحدسي وعلى تقدير عدم قيام دليل كذلك فلا بد من ان يقال بافادته الظن وحجية الظن المطلق مطلقا في الفروع و

الاصول وح فالتفكيك بينهما مشكل والظاهر ان وجه التفكيك عدم الظن بعد ما
نرى من كون الوجه غير ما ذكره لكن كل ذلك ممنوع عند المصنف فلعله ذكره تاييدا
لا استدلالا قوله ونظير هذا ما عن النهاية ظاهر عبارة المصنف بل كاد يكون
صريحه ان العلامة قد استدل بالاجماع المذكور في النهاية وانه قد ارتضاه مع ان
كل ذلك لم يكن وانما وقع في ذلك لعدم وجود كتاب النهاية عنده ولننقل كلام العلامة
بلفظه ليتضح المطلب فنقول قال العلامة في النهاية قيل القول بالاستصحاب لا بد منه
منه في الدين والشرع والعرف الى ان قال واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشارع
تعبدنا بحكم لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فلا بد من التمسك
بالاستصحاب وايضا الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم الى اخر ما نقله المصنف
قال بعد نقل ذلك وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار
او على عدمه او يكون مطلقا فان كان الثاني او الثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنه
وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه
ولانه لا يزول الا بالناسخ انتهى فظهر ان النقل للاجماع لغير العلامة وان
دليل القائل المذكور باطل عنده وظاهر سياق كلامه عدم ثبوت الاتفاق المذكور
عنده او كونه في صورة الشك في النسخ الذي هو خارج عن محل النزاع بل هو تمسك
بالدليل ولا ينافي ما ذكرنا حجية الاستصحاب مطلقا عند العلامة المصرح بها في
الكتاب المذكور المعلوم من طريقته في الفروع من جهة افادته الظن قوله ومنها تصريح
صاحب المعالم اه هذا ايضا مبني على ما فهمه المصنف ره من كلام صاحب المعالم من
ان المحقق مفصل في باب الاستصحاب بين الشك في الرافع وبين الشك في المقتضي
وقد عرفت صراحة كلام صاحب المعالم في خلاف ما فهمه المصنف وانه لا موافق
للمصنف فيما فهمه وان خروج ما ذكره المحقق عن محل النزاع عنده لانه تمسك بالعموم و
الاطلاق لا لانه من اقسام الاستصحاب ولكنه متفق عليه وقد ذكرنا هذا مرارا
ثم على تقدير كون ما ذكراه شهادة كيف يمكن تصديقهما مع ان المستفاد مما استدل
به المحقق في المعارج من ان المقتضي للحكم الاول موجود اه على ما سيأتي كون النزاع

منحصرا في الشك في الرافع وعلى تقدير عدم دلالته على ذلك فلا شك في دلالتها على
كونه ايضا محل النزاع مع ان ذلك مستفاد ايضا من انكار السيد قدس سره الاستصحاب
البلد المبني على ساحل البحر مع انه من قبيل الشك في الرافع مع ان المستفاد من كلام
المحقق في محكي المعارج وكلام صاحب المعالم وغيرهما ان السيد من المنكرين للاستصحاب
الحال واساوا انه لا بد في ثبوت الحكم في الزمان الثاني من دلالة الدليل كما في الزمان
الاول وكذلك كلمات الاخباريين صريحة في ذلك في الشبهة الحكمية فليته رد شهادتهما
بما ذكرنا لا بانكار الغزالي الذي هو من علماء العامة بحسب الظاهر الغير القادح خلافه
في الاجماع وان كان يظهر منه في كتاب سر العالمين المنسوب اليه ما يدل على رجوعه
الى الحق ومن العجيب ان المصنف ره قد جزم في مقام ذكر التقسيم الثالث بالنسبة الى
المستصحب بكون الشك في الرافع محل النزاع واستشهد ببعض ما ذكرنا وذكر ان التامل
في ادلتهم يعطي ما ذكر ثم يذكر في هذا المقام ما يظهر منه انه محل تامل ونظر من جهة
مخالفة الغزالي ثم ان شيخنا المحقق قدس سره قد ذكر في الحاشية ان انكارهم لاستصحاب
المضي في الصلوة للمتيمم الواجد للماء في اثنائها لا ينافي لعدم النزاع قطعا لان التيمم
ليس كالوضوء والغسل عند المحققين موجبا لحصول الطهارة الباقية ما لم يوجد الرافع
لها بل انما الحاصل به مجرد اباحة الدخول في الصلوة انتهى وفيه انه يدل على تسليم كون
الشك فيه شكا في الرافع على تقدير كونه مفيدا للطهارة وح فالفرق بين هذا والقول
بافادته الاباحة غير سديد لان الاباحة ايضا مستمرة الى الرافع كالطهارة مع ان
بعض المنكرين كالسيد المرتضى قائل بافادته الطهارة فلا بد من دلالة انكاره على كون
الشك في الرافع محل النزاع مع ان ما ذكره قدس سره مناف لما سياتي من المصنف في
مقام رد استدلال النافين من ان وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض سواء قلنا
بان التيمم رافع للحدث او بانه مبيح فراجع حتى تجد صدق ما نقلنا قوله الثاني انا تتبعنا
موارد الشك اه هذا تمسك بالاستقراء الناقص المفيد للظن الحاصل من تتبع الموارد
المستقرء فيها وان كانت الموارد المزبورة من الشبهات الموضوعية لكن يستفاد منها
الظن بحجية الاستصحاب في كل مورد يكون من سنخ من صنفه او نوعه مما يكون الشك

فيه شكا في الرافع وان كانت الشبهة حكمية فيتم المطلب بالضميمة المزبورة على ما حكى
عن المصنف قدس سره في مجلس بحثه وان كان في تمسك المصنف بالظن مع عدم قوله
بحجية الظن المطلق وعدم قيام دليل خاص على حجيته مثل الاستقراء المزبور نظر واضح فلعله
قدس سره انما ذكره على سبيل التأييد ثم ان الفرق بين الاستقراء والغلبة على ما نقل
عنه في مجلس البحث ان الاول اعم من الثاني من وجهين احدهما انه يشترط في الغلبة
وجدان مخالفة الفرد النادر للغالب في الحكم وفي الاستقراء لا يشترط ذلك ثانيهما ان
الغلبة لا تتحقق الا مع موافقة اغلب الافراد في الحكم والاستقراء يتحقق بوجدان
الماء موافقة جملة من الافراد في الحكم مع عدم وجدان المخالفة من الباقي اما معها
فلا ثم الظاهر ان القياس الفقهي شامل للاستقراء والتمثيل المقابلين للقياس المنطقي
لان القياس الفقهي هو الاستدلال عن حال جزئي بحال جزئي اخر سواء كان واحدا او
متعددا من جهة الظن بالمناط وان اعتبرنا الوحدة مطلقا يكون الاستقراء ملحقا به
حكما قوله الا مع امارة توجب الظن بالخلاف اما ان تكون الامارة موجبة للظن الشخصي
بالخلاف واما ان تكون موجبة للظن النوعي به وعلى اي تقدير متقدم على الاستصحاب
سواء كان من باب الظن او التعبد لانه حجة حيث لا دليل على الخلاف على ما سلف
تحقيقه وموارد تقديم الظاهر كلها من هذا القبيل فان تقديمه عليه لاجل اعتباره
عند الشارع واذا لم يكن دليل على اعتباره لا يمكن تقديمه على الاصل بل لا بد من
الرجوع الى الاصل بناء على التحقيق من كون مورد الاصل الشك بمعنى خلاف اليقين
فتقديم قاعدة الشك بعد الفراغ واصالة الصحة وغيرهما اما من جهة كونها مفيدة
للظن النوعي ويكون حجيتها من اجله او من باب الظن الشخصي وعلى تقدير كونها من باب
التعبد يشكل تقديمها على الاستصحاب الا اذا فرض كونها اخص من موارد الاستصحاب
وح فتقدم عليه وان كان الاستصحاب من باب الظن للزوم لغوية جعلها وصيرورتها
بلا مورد وسيجيء تحقيقها في اواخر هذا الجزء قوله فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار آه يعني
عدم اعتبار الحالة السابقة وعدم حجية الاستصحاب لا يكون سببا للحكم بالتنجيس
لولا حكومة الظاهر عليه اذ على تقدير عدم الحاكم وعدم اعتبار الحالة السابقة لا بد

ان يرجع الى الطهارة لقاعدتها لا الى النجاسة ثم ان الاستصحاب الذي حكم بكونه غير جار
في المقام لكان وجود الحاكم انما يتصور في الملاقي للبلل المشتبه لا فيه لعدم الحالة
السابقة المتيقنة بالنسبة اليه قوله وهو اولى آه ثم ان الوجه في اولوية الاستقراء
المذكور عن الاستقراء الذي ادعاه الفريد البهبهاني وصاحب الرياض على ما قيل
هو وجود موارد التخلف في باب الشهادة كالشهادة على الزنا وغيره وعدم وجود مورد
التخلف في المقام بزعم المصنف هذا لكن الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض من اهل
الظنون المطلقة فلا عجب في تمسكهم بالاستقراء على تقدير عدم كونه من القياس حقيقة
وانما العجب في تمسك المصنف به مع انه من اهل الظنون الخاصة قوله ولا يضرها الاضمار
قد اسند الرواية في الفصول والقوانين وفوائد العلامة الطباطبائي وفوائد الوحيد
البهبهاني ومفاتيح الاصول والوافية الى ابي جعفر الباقر عليه السلام نعم رواها في الوسائل
مضمرة فلعل حكم المصنف بالاضمار من جهة ذلك وعلى تقدير كونها مضمرة يمكن
عدم قدح الاضمار فيها اما في خصوص امثال المقام مما يكون الراوي من الاجلاء على
ما قال العلامة المجلسي في بعض اخبار زرارة المتعلقة بغير المقام بعد النقل عن الشهيد في
الذكرى ان رواية زرارة موقوفة حيث قال اقول كونها موقوفة لا يضر اذ معلوم ان
امثال زرارة لا يقول هذا عن رايه واما مطلقا بناء على ما قاله العلامة الطباطبائي
في رسالته في صلوة المسافر قال فيها في عداد كلمات منه فالحديث موثق
والموثق حجة والمقصود الاحتجاج به للمشهور فلا يبالى بالسند لانجباره بالشهرة لو ضعف
ومنه يعلم عدم القدح بالاضمار مع ان الظاهر سقوط القدح به مطلقا فان منشأه
التقية او معهودية المضمر وظهوره عند الرواة او تردده بين امامين او اكثر وعدم
تعينه حال الرواية او تقطيع الاخبار وتفريقها على الابواب وهو عمدة الاسباب فيه
واما احتمال كون الرواية عن غير الحجة فهو بعيد جدا عن اصحاب الائمة ع الذين علم من
مذهبهم عدم الاعتماد في الاحكام على غير الحجج ع خصوصا الاجلاء والمشاهير منهم و
سيما من كثر في رواياته ذلك مثل سماعة فقد يقطع بعدم ارادته غير الحجة ع انتهى كلامه
رفع مقامه ثم ان الاحتياج الى ما ذكرنا انما هو اذا لم نقل بتواتر الاخبار الاستصحابية

وقد ادّعى في المناهج تواتر الاخبار معنى وقد ادعى في الضوابط كونها متواترة بالتواتر الاجمالى لكن يمكن القدح فى هذا مع عدم دلالة جميع الاخبار فلا بدّ من تصحيح سند الدال منها قوله الرجل ينام وهو على وضوء الظاهر انّ المراد بقوله ينام يشرف على النوم او يريده لانّ تقارن زمان الحال وعامله واتحادهما فيه امّا دائمى او غالبى ومن المعلوم انّ النوم لا يجتمع مع الكون على الوضوء ولا ضرورة داعية الى الالتزام بالخلاف مع انّ السؤال عن كون الخفقة والخفقتين موجبة للوضوء مع عدم كونهما من النوم لغة وعرفا على ما سيجيئ تحقيق ذلك ونقله عن اهل اللغة يوجب ذلك على بعض الوجوه ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض المحشّين من انّ الظاهر ان منشأ سؤاله الشكّ في اندراج الخفقة والخفقتين تحت النوم الناقض بعد الفراغ عن اندراجها تحته لغة وعرفا وعن عدم كونهما ناقضا مستقلا حسبما يشهد به تفصيل الامام عليه السلام بين مراتب النوم وقوله الرجل ينام اذ الظاهر منه تحقّقه لا ارادته الى اخر ما افاد قدّس سره قوله هل يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فى القاموس خفق فلان اذا حرك راسه عند النعاس وقال ايضا السنة ثقلة النوم او اوله او النعاس وفى تفسير الفخر السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذى يسمّى النعاس وقيل الخفقة تحريك الرأس بسبب النعاس ونقل شيخنا قدس سره عن جماعة انّ الخفقة والخفقتين من الحالات الحاصلة قبل النوم وفى القرآن لا تاخذه سنة ولا نوم وهو يدل على التغاير ايضا لمكان العطف فثبت من جميع ذلك ان الخفقة تحريك الرأس قبل النوم بسبب النعاس الذى يسمّى بالسنة ايضا وان جميع ذلك مقدم على النوم وح فيمكن التفات زرارة لهذه الدقيقة ويكون سؤاله عن كون الخفقة والخفقتين من النواقض المستقلة ام لا ويكون الجواب عنه عدم كونهما كذلك من جهة ان فيهما نوم العين فقط والمعتبر نوم العين والاذن والقلب ويمكن عدم التفاته الى ما ذكر ويكون سؤاله عن حقيقة النوم وان حقيقتها هل تشمل الخفقة والخفقتين مع العلم بكون النوم ناقضا ويمكن ان يكون سؤاله عن كون النوم ناقضا مطلقا مع العلم بكون الخفقة والخفقتين من مراتبه والشبهة على جميع التقادير شبهة حكمية ولا يخفى انطباق الجواب على الاحتمالين الاخيرين ايضا لكنّهما ضعيفان بالنظر الى جلالة قدر زرارة

واما احتمال كون السؤال من جهة الشك فى حصول النوم عندهما مع القطع بعدم كونهما منه بل كونه هو الظاهر فانه لا يحسن من الامام تقرير الجاهل على الجهل بل الواجب عليه ازالة الشبهة وهو اللازم على تقدير كون المراد غيره فغير صحيح وان ذكره شيخنا المحقق قدس سره لانّ الامام عليه السلام قد بيّن الحكم الواقعى بقوله يا زرارة قد تنام العين فلا وجه لحمل السؤال على الشبهة الموضوعية والجواب على الحكم الظاهرى ولعلّه قدس سره اشار الى ذلك بقوله فتأمّل قوله فان حرك على جنبه شيئ آه هذا سؤال عن ان الشك فى حدوث النوم فى الخارج من جهة اشتباه الامور الخارجية بل الظن بحدوثه هل ينقض الوضوء ام لا وهذا مع القطع بعدم كون التحريك فردا من النوم الناقض وعدم كونه رافعا مستقلا فيكون مورد الرواية هو الشك فى حدوث الرافع فتدل الرواية على حجية الاستصحاب فى المورد المزبور قطعا بل تدل على حجيته فيه مع الظن بوجود الرافع ايضا كما علمت قوله والا فانه على يقين آه يعنى وان لا يستيقن انه قد نام فليبن على وضوئه او فلا ينقض وضوئه او فهو باق على وضوئه او ما شاكل ذلك قوله وتقرير الاستدلال الخ يمكن الاستدلال بهذه الرواية على حجية الاستصحاب بوجوه الاول من جهة العلة المنصوصة التى هى حجة على المشهور المنصوص من جهة قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه آه وبعد اسقاط الاضافة والتقييد بالوضوء يكون النتيجة حجية الاستصحاب مطلقا وهو المطلوب توضيح ذلك انه قد يقال فى مقام التعليل لا تاكل الرمان لانه حامض مثلا فيكون الكبرى مطوية وهى كل حامض مضر وقد يعبر هكذا لا تاكل الرمان لانّ الحامض مضرّ فتكون الصغرى مطوية وقد يجمع بينهما فيقال لا تاكل الرمان لانه حامض وكل حامض مضر وما نحن فيه من هذا القسم الثانى من جهة ان التعليل بامر تعبدى غير حسن ففيه اشعار بكون العمل بالاستصحاب والبناء على ما ثبت سابقا امر مركوز فى الاذهان وبناء العقلاء عليه وان هذا الامر المركوز حجة عند الشارع وان الشارع امضاه وفيه تامّل لانّ بناء العقلاء من حيث انهم عقلاء ليس على الامور التعبدية كما ينادى اليه ما ذكروا بان الفرق بين بناء العقلاء والعقل انما هو بالاجمال والتفصيل فيرجع بناء العقلاء الى حكم

العقل ولا ريب في عدم امكان كون حكم العقل تعبديا ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره بعض
افاضل المحشين من امكان كون بناء العقلاء على الامور التعبدية في غير هذا المقام وان
المورد هنا داخل في الامور الارتكازية عند العقلاء ثم انه لا شك في ان الاستصحاب
اذا كان حجة فلا بد ان يكون من باب التعبد ويكون اصلا من الاصول لا من الامارات
فلا يمكن ان يكون حجيته عند الشارع من باب بناء العقلاء المبني على الظن الا ان يقال
ان اشعار لفظ الحديث من كون الاستصحاب مرتكزا في الاذهان لا يستلزم ان يكون
حجيته عند الشارع من باب الظن لامكان كون مورد حكم العقلاء داخلا في مورد حكم
الشرع بان يكون العلة عند الشارع اعم مما عند العقلاء كما سلف ذلك عند بيان
حكم الشرع الغير المستند الى حكم العقل والتمثيل بثبوت البرائة من التكليف في غير مورد
حكم العقل ايضا فتامل ولا يخفى انه على تقدير صحة المشي المذكور يكون الاستصحاب حجة
مطلقا في باب الوضوء وغيره ثم انه قد ذكر المحقق القمي قدس سره في القوانين بان الاستصحاب
حجة من باب الظن الذي دل دليل الانسداد على حجيته وانه حجة من باب الاخبار ايضا
قال فانا لا ننقض اليقين بالشك من جهة الاخبار ايضا وقال ان حمل الاخبار على الظن مشكل
وكيف التوفيق بناء على ما ذكرت من الاشكال قلت يمكن الاستدلال بكل مع الاغماض
عن الآخر كما تريهم يستدلون بالاصل والاجماع والكتاب والسنة مع اختلاف مفاداتها
فيقال بان التمسك بالاصل مع الاغماض عن الادلة الاجتهادية اذ مع وجودها لا معنى
للتمسك بالاصل والاوجه ان يقال ان الاستصحاب في صورة افادة الظن الشخصي يكون
من باب الامارات عند المحقق القمي ويكون حجة من باب دليل الانسداد كما صرح
به وفي غير هذه الصورة يكون حجة من باب التعبد وهذا التفصيل وان كان غير معهود
عن احد من العلماء لكن لا محيص عنه بعد صراحة كلامه في ذلك فلا بد من حمل
كلماته على ذلك وقد يقال في مقام توهين ما ذكر بان مورد التعليل هو كونه على يقين
من وضوئه وهو امر وجداني وليس مورد التعليل هو قوله فانه على يقين فلا ينقض اليقين
بالشك حتى يقال بانه امر ارتكازي يكون بناء العقلاء عليه لكنه ليس بشيء لان مورد التعليل
ليس هو قوله فانه على يقين من وضوئه اذ هو لا يفني شيئا مع عدم انضمام ولا ينقض اليقين...

اليه كما هو ظاهر الثالث من جهة دلالة قوله ولا ينقض اليقين بالشك عليه مع قطع النظر عن
كونه مورد العلة المنصوصة وغير ذلك ودلالته عليه يقرر بوجوه الاول من جهة كون
المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس كما ذهب اليه جمع من علماء الاصول والبيان بل
لعله المشهور وكونها للجنس يستلزم العموم هنا لان عدم جواز نقض جنس اليقين بجنس
الشك يستلزم عدم جواز نقض فرد من اليقين بفرد من الشك فما عن بعض الافاضل من
ان الحمل على الجنس مخل بالمقصود لانه يفيد عدم جواز نقض بعض افراد اليقين ببعض
افراد الشك الا ان يدفع بقوله ابدا ليس على ما ينبغي الثاني من جهة وضع اللام للاستغراق
في المفرد المحلى على ما حكي عن الفاضل الرضي وابن الحاجب في مختصره قال الاول على ما حكي
عنه في باب المعرفة كل اسم دخله اللام ان لم يكن معه قرينة حالية او مقالية دالة على
بعض غير معين مثل اشتر اللحم ولا على البعض المعين فهي اللام التي جيئ بها للتعريف
اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس فعلى هذا قولنا الماء طاهر اي كل ماء
طاهر بل قال في المعالم ان دلالة اللام على الاستغراق وكونه من احد معانيها مما لا نظير
فيه خلاف بينهم انتهى وان كان فيه نظر ظاهر لا يخفى الثالث من جهة العموم الحكمي على
طريقة الشيخ قدس سره وغيره ذكروا ذلك في احل الله البيع وغيره الرابع من جهة
كون الكلام ظاهرا في ترتب القياس بطريق الشكل الاول ومن المعلوم ان الشرط في
انتاجه ايجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى ويمكن ان يورد على الوجوه الاربعة
المذكورة بوجوه يتعلق بعضها بجميعها وبعضها ببعضها الاول ان ذكر اليقين بالوضوء
في السابق يعين كون اللام للعهد ويمنع حملها على الجنس او الاستغراق فيكون مثل
قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول قال الشهيد الثاني في
تمهيد القواعد اذا احتمل كون اللام للعهد او لغيره من الجنس والاستغراق حملت على
العهد لاصالة البرائة من الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه وفي المعالم في باب
الاوامر ان المصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد في القوانين وغيره ان الجمع
المضاف والجمع المحلى باللام يفيدان العموم حيث لا عهد الثاني انه اذا كان اللام للعموم
فلا بد من ان يكون بعد ورود النهي لنفي العموم لا لعموم النفي مثل لم اخذ كل الدراهم

الثالث ان القياس المنطقي لا بدّ فيه من تكرّر الاوسط والاوسط في الكلام اليقين بالوضوء فيفيد قاعدة كلّيّة في باب الوضوء فقط ولا يختصّ بمورد الرواية من كون الشكّ في بقاء الوضوء من جهة الشكّ في حدوث النوم فقط ويرد الوجه الاوّل من الايراد وجوه الاوّل انّ اللام مجاز في العهد على التحقيق حقيقة في الجنس فقط او فيه وفي الاستغراق ايضا ومن المعلوم ان احتمال القرينة لا يكفي في صرف اللفظ عن معناه الحقيقي ولو نوقش في كونه حقيقة في الاستغراق فلا شكّ في كونه حقيقة في الجنس ولا شكّ في كفاية الحمل عليه في المقام على ما سبق تحقيقه نعم لو فرض كون الكلام ظاهرا في المعنى المعهود بحيث صار المعنى الحقيقي مرجوحا حتى بملاحظة الوضع ايضا لصحّ ما ذكره لكنه غير ثابت في المقام وما ذكره الشهيد الثاني وغيره ممنوع ويمكن حمل غير كلام الشهيد على الاستدلال المزبور بل يمكن حمل كلامه ايضا على ذلك بملاحظة قوله ولانّ تقدّمه قرينة مرشدة اليه اذ لا معنى للحكم بكون شيء قرينة الّا اذا اوجب النصوصية في اللفظ او الظهور فان قيل اليس من المقرّر في مقرّه الذي اختاره المصنّف وغيره ان حجّيّة الظواهر من باب الظهور العرفي وعليه اذا كان الكلام مكتنفا بحال او مقال يصلح ان يكون قرينة يوجب الحكم بالتوقف والاجمال كما في انجاز المشهور اذا تعارض احتماله لاحتمال الحقيقة وكما في العمومات المتعدّدة المتعقبة بالاستثناء وغيره مع صلاحيته للعود الى الجميع او الى الاخيرة فقط باحد من الوجوه المقرّرة في محلّه قلت المرجع في تعارض الحقيقة والمجاز مثلا هو الاخذ بما هو الاظهر فاذا كان المجاز اظهر يجب حمل اللفظ عليه واذا كانت الحقيقة اظهر يجب حمل اللفظ عليها واذا تكافأ الظهور ان يجب الحكم بالتوقف والاجمال حتى يظهر من الخارج ايّهما المراد او يرجع الى الاصول والقواعد على القول بحجّية الظواهر من باب الظهور العرفي انما يصحّ الحكم بالتوقف والاجمال اذا لم يكن اللفظ مع احتمال العهدية ظاهرا في الجنس او الاستغراق ومعه لا معنى للتوقف والاجمال ونحن ندّعي انّ اللفظ في المقام ظاهر عرفا في احد المعنيين حتى مع ملاحظة العهدية ويتضح ذلك بملاحظة ما سنذكر من الوجوه في تزييف العهدية عنقريب فانتظر ومنه يظهر انه لو كان اللفظ حقيقة في العهد ايضا بعنوان الاشتراك اللفظي او المعنوي

لوجب صرف النظر عنه وظهر ايضا كمال الفرق بين المقام وبين مثل قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول من جهة وضوح الحمل على العهد هناك اذ من المعلوم ان المراد ان فرعون عصى الرسول المرسل اليه لا غيره وعدم وضوح ذلك في المقام بل وضوح غيره الوجه الثاني فهم المتأخرين من الرواية العموم دون العهد الوجه الثالث ملاحظة ساير اخبار الباب تماما فيه لفظ النقض وغيره مع عدم ذكر ما يصلح للعهدية في السابق مثل رواية الخصال وغيرها ومن المعلوم ان اخبارهم عليهم السلام كخبر شخص واحد يفسر بعضها بعضا وقد اشار الى هذا الوجه الوحيد البهبهاني في محكي الرسالة الاستصحابية والمصنّف وغيرهما الوجه الرّابع كون الكلام مسوقا لبيان الضابطة الكلّيّة بحيث يشمل الوضوء وغيره من جهة اهتمام الامام عليه السلام لبيان المطلب واستيفاء الكلام فيه الوجه الخامس التاكيد بقوله ابدا وان كان لعموم الازمان لا لعموم الافراد لكنه لا يخلو عن تاكيد للعموم وهو انما يناسب كون المراد العموم بحيث يشمل الوضوء وغيره بل قيل ان الظاهر انه للتعميم في الافراد السّادس انه لو كان للعهد لكان الكلام تاكيدا لما سلف اذ يفهم صريحا من قوله عليه السلام لا حتى يستيقن ان اليقين بالوضوء لا ينقض بالشكّ فيه في خصوص المقام ومن قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه مطلقا لا ينقض بالشكّ فيه فيكون حمل قوله عليه السلام ولا ينقض على ذلك تاكيدا لما سلف والتاسيس خير من التاكيد وقد اشار الى هذا الوجه الفاضل القمي ره في القوانين والمصنّف ره في مجلس البحث على ما حكي ويرد الثاني ان العموم انما جاء من جهة ورود النهي عن الكلمة الداخلة عليها لام الجنس من جهة ان نفي الجنس او النهي عن الجنس يفيد النفي والنهي عن جميع افراده وليس هنا لفظ يفيد العموم قبل ورود النهي او النفي عليه فالمقام من قبيل لا تضرب احدا او رجلا لا رجل في الدّار حيث لم يتوهّم احد فيها كونها لنفي العموم لا لعموم النفي وهذا هو مراد المصنّف قدّس سرّه بقوله وفيه ان العموم مستفاد من الجنس في حيّز النفي الى اخره مع ان نفي العموم لا يفيد شيئا ولا يناسب سوق الكلام في مقام بيان اعطاء الضابطة والتعليل بالعلّة المنصوصة وغير ذلك وسيجيء شطر من الكلام في ذلك عند توضيح المتن المزبور ويرد الثالث انه

يكفينا كون الكلام في مقام بيان اعطاء الضابطة الكلية وفي مقام الاهتمام بالمطلب
ولا نحتاج الى جعل ذلك قياسا منطقيا ولا ينافيه كون تغيير الكبرى بقوله ع ولا
ينقض اليقين بالشك من جهة تغيير سياقة الشكل الاول اذ يمكن ان يقال ان
الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فيه فالوضوء لا ينقض بالشك فيه
فيفيد قاعدة كلية مطردة ولا يخفى انه لو نوقش في بعض الوجوه المذكورة فملاحظة
مجموع ما ذكرنا كافية شافية في الباب انشاء الله كما لا يخفى على من انصف ولم يطلق
في ميدان الجدال عنانه ثم انه ذكر في الفصول ان ظهور اللام للجنس انما يتم لو كان لا ينقض
اليقين بالشك مبنيا للمفعول اذ لو كان مبنيا للفاعل او مرددا بينهما لا يتم ظهورها في الجنس
وانت خبير بما فيه على كلتا القرائتين على ما يستفاد مما فصلنا في المقام غاية الامر كون
اللفظ على تقدير المجهول اظهر مع انه لا معنى لاحتمال قرائة المجهول على ما يستفاد منه
بملاحظة قوله ع ولكن ينقضه بيقين اخر سيما بعد قوله فانه على يقين من وضوئه و
هذا ظاهر انشاء الله قوله قامت العلة مقامه لدلالته عليه لا يخفى ان العلة بنفسها
لا تدل على الجزاء بل الجزاء مستفاد من قوله ولا ينقض اليقين بالشك فالقائم مقام
الجزاء هو الثاني لا الاول او المجموع وهو الاظهر وان كان الدال هو الثاني فقط لكن
الفاء الجزائية لما دخلت على قوله انه على يقين وان كان بحسب الحقيقة داخلة
على المجموع فلاجرم يكون المجموع قائما مقام الجزاء نعم في الايات العلة قائمة مقام
الجزاء ودالة عليها لا شيء اخر لعدم وجوده فظهر الفرق بين الخبر والايات قوله
وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف بان يقال ان المراد بقوله فانه على يقين على يقين
بحسب الظاهر من قبلي يعني يجب عليه الحكم بالابقاء وحجية الاستصحاب الذي هو
حكم ظاهري ولا ينقض هذا اليقين الظاهري بالشك ابدا وهذا هو الذي اشار
اليه في الضوابط في جملة كلام له من غير ان يكون مرتضاه او وضوح فساده وان كان
بين ما ذكره وما ذكرنا فرق في الجملة فراجع قوله وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء
اهمال تقييد اليقين بالوضوء اما من جهة ظهور العلة المنصوصة في اسقاط الاضافات
او لظهور الكلام سياقا في اعطاء القاعدة الكلية الشاملة للوضوء وغيره او لظهور

اللام في الجنس والاستغراق او لغير ذلك مما قررناه ولا يخفى ان كثيرا منها غير مستلزمة
في مقام بيان الشمول للاهمال المزبور بل يتم مع عدمه ايضا وقد يدعى عدم ظهور
قوله فانه على يقين على التقييد قال فانه مبني على ان يكون من وضوئه متعلقا باليقين وليس
ببعيد ان يكون متعلقا بالظرف وكان المعنى فانه يكون على يقين من طرف وضوئه قلت
مع ما فيه من التكلف الواضح لا يغني شيئا لانه يكون على التقدير المزبور ايضا من قيود
المحمول في الصغرى فلا بد من تكرره مع القيد المزبور في الكبرى ايضا لتكرر الوسط فلا
يفيد قاعدة كلية في الوضوء وغيره ولعله اشار الى بعض ما ذكرنا او جميعه بقوله فتامل قوله
ولكن مبنى الاستدلال آه هذا اشارة الى ما اوردنا من ان اهمال اليقين بالوضوء ليس فيه
كثير فائدة وانما الفائدة العظيمة لاثبات المطلوب اثبات كون اللام للجنس قوله لم يكن
بعيدا من اللفظ قد عرفت بعدها بالنظر الى الوجوه التي ذكرناها وسيجيء الاشارة الى
بعض منها في كلام المصنف ايضا قوله مع احتمال ان لا يكون قوله ع لا يخفى ان الجواب المقدر
لا بد ان يكون هو قولنا فلا ينقض الوضوء آه فليس عليه وضوء او ما يؤديهما والظاهر
ان قوله ع انه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى وقوله ع ولا ينقض اليقين بالشك بمنزلة
الكبرى او ان سياق الخبر يعطي سيما بملاحظة الاخبار الاخر كونه في مقام اعطاء الضابطة
الكلية مع قطع النظر عن كونه من القياس المنطقي وعلى التقديرين يتم الاستدلال بالخبر
للمطلوب ولا ينقضه كون الجزاء مستفادا من قوله ولا ينقض ولا يصير العموم اوهن
بسببه بل لا بد من كون الجزاء على جميع التقادير مستفادا من قوله ولا ينقض اليقين بالشك
سواء قلنا بكون المجموع قائما مقام الجزاء وهو الاظهر او بكون خصوص لا ينقض قائما
مقام الجزاء ولا معنى لكون نفس العلة قائمة مقام الجزاء كما ذكر سابقا والفرق بين
الخبر والايات ظاهر وقد اشرنا الى ذلك سابقا ايضا وكون الجزاء مستفادا من قوله
ولا ينقض لا يستلزم كون فانه على يقين توطئة له مع انه خلاف الظاهر من الرواية
قطعا مع ان المتراءى من عبارته من جعل فانه توطئة لقوله لا ينقض وقوله فالمعنى انه وان
لم يستيقن النوم آه انه يريد جعل قوله ولا ينقض المذكور في الحديث جزاء وهو في
غاية الظهور من الفساد ولعل مراد من احتمل هذا في الرواية غيره وهو اعلم بما قال قوله

فيه ان العموم آه يعنى ان العموم انما جاء من جهة دخول النفى او النهى من جهة
ان نفى الجنس يستلزم الاستغراق للافراد على ما اوضحنا سابقا ايضا لا ان العموم
كان ثابتا قبل النفى ثم دخل النفى عليه كما فى لم اخذ كل الدراهم بل كثيرا ما يستعمل
اللفظ الدال على العموم قبل النفى اجماعا كالجمع المحلى باللام فى عموم النفى لا نفى
العموم بل لعل استعماله فى ذلك اكثر بكثير من استعماله فى نفى العموم مثل قوله تعالى
ولا تكن للخائنين خصيما وما هى من الظالمين ببعيد ولا يزيد الظالمين الا خسارا
ولا تزد الظالمين الا تبارا ولا تطع الكافرين والمنافقين ان الله كان عليما حكيما
ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم فلا تطع الكافرين وجاهدهم به
جهادا كبيرا فلا تطع المكذبين لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين و
غير ذلك مما لا يحصى بل النفى الداخل على كلمة كل كثيرا ما يستعمل فى عموم النفى لا نفى
العموم مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور ان الله لا يحب كل خوان كفور
ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد اثيم عتل بعد
ذلك زنيم وغير ذلك ولذا قال التفتازانى فى المطول الحق ان هذا الحكم اكثرى ثم ان
ما ذكرنا مع الاغماض عن ان نفى العموم لا يفيد فى المقام شيئا خصوصا مع ملاحظة
التعليل واعطاء الضابطة الكلية والتاكيد بقوله ابدا ولو كان الكلام فى مقام اعطاء
الضابطة الكلية فى باب الوضوء اذ من المعلوم ان نفى العموم مضر بالمطلب مع انه
ينفيه قوله ع ولكن ينقضه بيقين اخر حيث ان ظاهره حصر الناقض فى اليقين بالخلاف
ولو كان لنفى العموم يكون الناقض غير منحصر فيه بل قد ينقض بالشك وقد ينقض
باليقين قوله وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة آه منها انه يمكن ان يكون قوله فانه
على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى وان لم يستيقن ولم
يجئ من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه من قبل فى الظاهر ولا ينقض
اليقين بالوضوء الظاهرى بالشك ومنها ان القول بحجية الاستصحاب من جهة الرواية
خبر واحد صدوره عن المعصوم ع مشكوك والاصل عدم صدورها عنه ع ومنها
ان شمول الاخبار لما لا معارض له ولما له معارض يستلزم استعمال اللفظ فى اكثر

[illegible]

من معنى او فى القدر المشترك بين التعيين والتخيير والاول غير جائز والثانى
مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة والفرض عدمها ومنها ان تلك الاخبار معارضة
مع الايات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها ان مضمون الرواية اجتماع اليقين و
الشك فى زمان واحد ومنها ان الحمل على العهد اولى من الحمل على العموم اذ على
تقديره يلزم تخصيصات وذلك فى الموارد التى قام الدليل على عدم جواز العمل فيها
بالاستصحاب والتخصيص خلاف الاصل ومنها ان ظاهر الرواية حرمة نقض اليقين
بالشك فلا يجوز الاحتياط مع حسنه قطعا ومنها ان الرواية خبر واحد وهو ليس
بحجة فى مسائل الاصول وكلها مندفعة بالتامل قوله ومنها صحيحة اخرى لزرارة
مضمرة ايضا وفى المدارك وقد روى زرارة فى الصحيح عن الباقر ع انه قال ليس ينبغى
لك ان تنقض اليقين بالشك فحكم بالصحة والاسناد الى الباقر ع ومثله المحقق البهبهانى رحمه الله
فى محكى الذخيرة وسيأتى نقله فى كلام المصنف وفى الحدائق ان هذه الرواية وان
كانت مضمرة فى التهذيب الا انها متصلة بالباقر فى علل الشرايع مع ان سوق الرواية
تدل باظهر دلالة على ان الخطاب فيها مع الامام ع وذكر فى البحار فى كتاب الطهارة
والصلوة هذه الرواية عن العلل مسندة الى حريز عن زرارة قال قلت لابى جعفر
عليه السلام وقد رواها فى الوسائل مضمرة عن الشيخ ره ورواها مسندة الى الصدوق
فى العلل قال وفى العلل عن ابيه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن
زرارة عن ابى جعفر مثله فالرواية حسنة مسندة الى الباقر بنقل العلل من جهة د
ابراهيم بن هاشم على المشهور وقد حكم بعضهم بصحة رواياته والحكم بعدالته وصحيحة
مضمرة بنقل الشيخ ولعل حكم صاحب المدارك وصاحب الذخيرة بصحة الرواية على
تقدير الاسناد من جهة ما اشرنا من الحكم بعدالة ابراهيم والله العالم قوله قال
تغسل من ثوبك الناحية التى آه يفهم من هذا الكلام وجوب الاجتناب عن جميع
اطراف الشبهة المحصورة وهو المشهور كما علمت فى بابها قوله قال لا هذا الكلام
صريح فى عدم وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية يعنى ان النظر ليس بواجب عليك
لكن يجوز لك النظر من جهة اذهاب الشك الذى وقع من نفسك قوله وان اذ الجنس

لعله اظهر لعل وجه الاظهرية عدم تطرق بعض الاحتمالات المتطرقة في الرواية
السابقة في هذه مثل كونه جزاء للشرط بتاويل الانشاء بان لا يكون المعنى وان لم
يستيقن ولم يجئ من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه من قبل في مرحلة
الظاهر كما ذكرنا سابقا وكذلك لا يتطرق فيه ما احتمله المصنف ره في السابق بان
يكون فانه على يقين توطئة للجزاء ويكون الجزاء مستفادا من قوله ولا ينقض فيكون
المعنى وان لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه
ولا ينقضه هذا مضافا الى انا لا نحتاج في مقام تقريب الاستدلال الى حمل اللام
على الجنس او الاستغراق لتطرق الاجماع المركب وعدم القول بالفصل هنا بخلاف
السابق اذ لا قائل بحجية الاستصحاب في مقام الطهارة والنجاسة وعدمها في غير
هما وانما مسئلة وجوب الحكم ببقاء الوضوء فهي اجماعية وان لم نقل بحجية الاستصحاب
مطلقا قوله مورد الاستدلال يحتمل وجهين ومورد الاستدلال هو قوله ع ولكن
ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الواقع بعد قوله ع لانك كنت على يقين من
طهارتك ولا يخفى ان الظاهر من الخبر بملاحظة سياقه وملاحظة قبلها ما قبل الفقرة
المزبورة من اول الرواية الى قوله فان ظننت انه اصابه وما بعد الفقرة المزبورة وهو
قوله فاني قد علمت انه اصابه آه وملاحظة قوله فصليت فيه فرأيت فيه هو المعنى الاول
بل يكاد يكون صريحا فيه وقد اعترف المصنف فيما سيأتي بان المعنى الثاني خلاف
ظاهر السؤال وقد اعترف العلامة المجلسي ايضا في البحار بذلك وقال بعد ذكر المعنيين
والاول اظهر ثم ان الرواية لما كانت في غاية الظهور في المعنى الاول فلا بد من حملها
صونا لكلام الحكيم عن اللغو والكذب اما على ما ذكره شريف العلماء على ما حكي من
اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء مطلقا واما على ما ذكره بعضهم من حمل الامر الظاهري
على الاجزاء في باب الشروط واما على حمل الامر الظاهري على الاجزاء في الطهارة
والنجاسة للثوب والبدن فقط وهذا هو المتعين وقد نسب الى المشهور فتواهم
بصحة الصلوة مع العلم بعد الصلوة بنجاسة الثوب او البدن ودل عليه الصحاح
وغيرها منها عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت

صلوته ولا شيء عليه واما الاحتمالان الاولان فلا مسرح لهما بعد اقتضاء القاعدة
عدم الاجزاء وقد سمعت في اول الكتاب ان الشهيد الثاني ره قد جعل في التمهيد من
لوازم التخطئة عدم الاجزاء وليس في اللفظ دلالة حتى بملاحظة دلالة الاقتضاء على
شيء من المذهبين المسطورين ولا بد في ارتكاب خلاف الاصل من الاقتصار على
القدر المتيقن وهو ما ذكرنا وقد ذكر العلامة المجلسي في البحار متفرعا على الوجه الاول
ان الحديث يومي الى اجزاء صلوة تكون موافقة للامر الظاهر وان ظهر خلافه فان اراد احد
الاحتمالين الاولين ففيه ما فيه وان اراد الثالث فنعم الوفاق وقد سمعت ان اقتضاء
القاعدة لعدم الاجزاء لا ينافي ورود دليل خاص على الاجزاء في بعض الموارد كما ان
العكس لا ينافي العكس ثم انه لا بد من ان يحمل السؤال على استعلام حكم الوقايع المستقبلة
التي يحتمل ابتلاء الراوي او غيره بها والدليل على ذلك مضافا الى ظهور السؤال في
ذلك من جهة سؤاله عن احتمالات متعددة لا يمكن تطرقها في الواقعة الواحدة الصادرة
المبتلى بها انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب اذ التمسك بالاستصحاب اما قبل الشروع
في الصلوة واما بعدها اما قبل الشروع في الصلوة فاما ان يكون غافلا او مترددا ومن
المعلوم عدم امكان الرجوع الى الاستصحاب في الاول لان المعتبر فيه الالتفات
والشك الفعلي على ما صرح به المصنف سابقا وفي اول الكتاب واول اصل البرائة
واما في الثاني فلانه مع عدم العلم بحجية الاستصحاب لا يتنجز في حقه وان كان
الاحكام الظاهرية ثابتة عنده في الموضوع اللابشرط كالاحكام الواقعية للزوم
الدور الا ان العلم شرط في التنجز قطعا فمع عدمه لا يتمشى في حقه قصد القربة لعدم
امكانه مع الاحتمال والتردد واما بعد الصلوة فظاهر عدم امكان الرجوع الى
الاستصحاب فيه للقطع بالنجاسة ومنه ظهر ضعف ما ذكره بعض المحشين من انه
يستفاد من الرواية كفاية موافقة العمل لدليل معتبر ولو كان اصلا من الاصول
كما ذكره بعض الفحول وان تصحيح قصد القربة اما من جهة الغفلة حين الدخول في
العمل واما من جهة ارتكاز الاستصحاب في الاذهان فيحصل الاطمينان حين
الدخول في العمل وان في الرواية اشارة الى ذلك وهو كونه امرا ارتكازيا وظهير

ضعف الاوّل ممّا ذكرنا مع ملاحظة ان الموافقة انّما تنفع مع العمل وهو بمعنى الاستناد
فمع عدم الاستناد والعمل لا فائدة في الموافقة اصلاً وامّا الثانى فقد ذكرنا سابقاً
ان الرّواية لا يمكن ان يكون اشارة الى الامر الارتكازى لانّ الاستصحاب المرتكز
في الاذهان انما يعمل به لاجل الظنّ والاستصحاب المتخذ من الاخبار يعمل به لاجل
التعبّد وبينهما فرقان عظيم هذا مع ان الارتكاز من دون امضاء الشّارع لا يصحّ قصد
القربة مع ان مقتضى العقل حرمة العمل بالظن فلا بدّ ان تحمل الرّواية على بيان
الحكم في الوقايع المستقبلة ثمّ ان الرّواية لا بدّ ان تحمل على كون الطّهارة من الشرايط
الواقعيّة لانّ التمسّك باستصحاب الطّهارة مفاده ترتيب اثار الطّهارة الواقعية
على الطّهارة المشكوكة فلا بدّ ان يكون الاثر لجواز الدّخول في الصّلوة للطّهارة الواقعية
مع انها اذا كانت من الشرايط العلميّة فمع الشكّ يقطع بصحة الصّلوة في الواقع ومع
القطع لا معنى للتمسّك بالاستصحاب اذ هو على تقدير الشكّ ومنه يظهر ضعف ما ذكره
في الجواهر من انّ قوله ع لانّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان
تنقض اليقين بالشكّ ظاهر بل صريح على كون ازالة النجاسة شرطاً علمياً لا واقعياً انتهى
ومثله في الضّعف بل اضعف منه ما ذكره بعض المحشّين من المعاصرين قال ان الطّهارة
الخبثيّة ليست بشرط واقعى بل علمى بمعنى انه يعتبر في الصّلوة واقعاً احرازها لا نفسها
مع الالتفات اليها وبدونه لا يعتبر اصلاً وقال بعد ذلك ان الشرط بحسب الادلة على
اصل الاشتراط هو الطّهارة بنفسها والاكتفاء باحرازها ولو بعد انكشاف الخلاف بعد
الصّلوة انما هو بمثل هذه ممّا دلّ على الاجزاء ثم اورد على نفسه بانه لا بدّ ان يعلّل في
الرّواية عدم الاعادة بعد الصّلوة مع انكشاف الخلاف باحراز الطّهارة من جهة الاستصحاب
لا بابقاء الطّهارة تعبّداً كما هو مفاد الاستصحاب فاجاب بان التعليل انما هو بملاحظة
حال الاستصحاب وهو قبل الدخول في الصّلوة لا بملاحظة حال الانكشاف بعد
الصّلوة ولما كانت الشرطية بحسب دليلها للطّهارة لا للاحراز وكان يصحّ التمسّك
قبل الدّخول بها فلا وجه للتعليل بالاحراز مع امكان التمسّك باصل الطّهارة ولذا
نقل الامام ع كذلك انتهى حاصله ويظهر ضعفه ممّا ذكرنا مضافاً الى انه لو كان الاحراز

ولو يجب الظاهر شرطاً فلا معنى لكون النفس الطّهارة شرطاً وان كانت نفس الطّهارة
شرطاً فلا معنى لكون الاحراز شرطاً مع انه قد اعترف بان الموجب لعدم الاعادة
بعد الصّلوة هو الاحراز لا نفس الطّهارة فكيف علّل الحكم المذكور في الرّواية بالثاني
دون الاوّل فكيف صار مغنياً عن التمسّك بوجود الاحراز هذا مضافاً الى التأمّل
فيما ذكره في بيان الضّابط لكونه شرطاً علميّاً فتدبّر جيّداً اذا عرفت ما ذكرنا من لا بدّيّة
حمل الرّواية على الصّلوات الواقعة في الوقايع المستقبلة فنقول بعد فهم حكم المسئلة
وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ والرجوع الى الاستصحاب في مورد الشكّ فيبنى
المكلّف الملتفت الى الحكم المذكور في الفرض المزبور وهو ظنّ الاصابة وعدم رؤية
شيء مع النظر والشكّ على استصحاب الطّهارة السابقة الثابتة قبل ظنّ الاصابة
والشكّ فيبنى من جهته على جواز الدخول في الصّلوة ويحدث بسببه امر ظاهرى
شرعي بواسطة الاستصحاب وبعد انضمام المقدّمة الخارجية من كون الامر الظاهرى
مقتضياً للاجزاء يصحّ تعليل عدم الاعادة بعدم نقض اليقين بالشكّ وهذا
وان كان فيه تكلّف ما لكن لا محيص عنه بعد كون الرّواية ظاهرة ان لم تكن صريحة
في كون النجاسة المرئيّة بعد الصّلوة هى الّتى خفيت قبلها قوله علة لمشروعية الدخول
في الطّهارة آه بمعنى ان الشاكّ الغير الغافل لا يجوز له الدخول في الصّلوة الّا مع الحكم
الظاهري لامتناع تاتّى قصد القربة مع عدم التمسّك بالحكم الظاهري في الفرض
قوله كما جزم به السّيّد الشّارح للوافية يعنى السّيّد الصّدر ره لا السّيّد محسن قال
قدّس سره لانّ الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب اعادة الصّلوة فاستدلّ
هكذا لانعقاد الصّلوة لانّ الطّهارة متيقّنة والنجاسة مشكوك فيها ولا ينقض
اليقين بالطّهارة بالشكّ في النجاسة انتهى قوله اذ الاعادة ليست نقضاً آه قلت انّ
الاستصحاب لا يجرى بعد الصّلوة بل قبل الشروع في الصّلوة مع حمل الرّواية على
استعلام الحكم في الوقايع المستقبلة وان عدم وجوب الاعادة من جهة انضمام المقدّمة
الخارجيّة من كون الامر مقتضياً للاجزاء في هذا الشرط قوله وربما يتخيّل حسن التعليل
آه قد نسب ذلك الى المحقّق شريف العلماء قدّس سره شيخ المصنّف قدّس سره وقد

ذكرنا انه لا يخلو عن قوة لكن لا بالنسبة الى الامر الظاهري كلية كما هو ظاهر الكلام المنقول
لا نه ح يكون شديد المخالفة للقواعد ولا بالنسبة الى جميع الشروط بل بالنسبة الى نجاسة
الثوب والبدن وهذا وان كان فيه بعض مخالفة الظواهر بل المناقشات ايضا لكنه
لا باس بالالتزام به نظرا الى ظهور الكلام ظهورا تاما في ذلك المعنى الاول واستقرار
المشهور نصا وفتوى عليه كما علمت وان امر شيخنا قدس سره في الحاشية على بطلان
الرجوع اليه قوله مدفوعة بان الصحة يعني ان وجوب الاعادة وعدمه والاجزاء
وعدمه من الاثار العقلية للطهارة الواقعية لا من الاثار الشرعية ولا يترتب على
الاستصحاب الا الاثار الشرعية بلا واسطة قوله مع انه يوجب الفرق آه يستفاد
من كلامه انه حمل قوله وتعيد اذا شككت آه على الشك ابتداء ثم رؤيته بعينه في
اثناء الصلوة بحيث علم انه هو الذي شك فيه قبل الشروع في الصلوة وقوله وان
لم تشك ثم رايته رطبا على عدم العلم بكونه كذلك وقد سبقه الى هذين المحملين
الفاضل في الرياض والقرينة على المحملين قوله ثم فلعله شيء اوقع عليك في الثاني
في مقام بيان التقريب لعدم الاعادة دون الاول فعلم منه عدم احتمال كونه مما اوقع
عليه في اثناء الصلوة في الاول حملا خصوصا مع التعبير بقوله ثم رايته رطبا المؤيد
لاحتمال الايقاع على المصلي حين الرؤية وقد تقدمهما في ذلك المعنى الفاضل المجلسي
في الطهارة من كتاب البحار لكن على سبيل الاحتمال كما سننقل كلامه عنقريب وقد
نقل الفاضل المذكور في كتاب الصلوة منها عن الشيخ البهائي ما يحتمل المحمل على المعنى
المذكور قال في مقام بيان الفرق بين الفقرتين اعني قوله وتعيد اذا شككت آه وقوله
وان لم تشك ثم رايته آه انه اذا سبق شكك في موضع من الثوب انه اصابه نجاسة
ثم رايتها وانت في الصلوة فانقض الصلوة واعدها وان لم يكن سبق منك شك
في اصابة النجاسة وكنت خالي الذهن من ذلك ثم رايت بحيث يحتمل تجددها قطعت
الصلوة وغسلته ثم بنيت انتهى اذا عرفت هذا فنقول في مقام توضيح رد المصنف
للمعنى الاول ان المعنى الاول في الرواية يستلزم ان تكون الصلوة صحيحة مع وقوع
تمام الصلوة مع النجاسة على ما هو المفروض في المعنى الاول وان لا يكون الصلوة صحيحة

مع وقوع بعضها مع النجاسة وبعضها مع الطهارة الواقعية على تقدير القطع والغسل
والبناء وهذا مما يقتضي الاولوية القطعية بطلانه ويمكن ان يورد عليه بانه لا مانع من
كون الحكم في الاول الصحة وفي الثاني البطلان من جهة ان الحكم بالصحة في الاول
من جهة امتثال الامر الظاهري المتعلق بتمام المامور به من جهة الاستصحاب الجاري
قبل الشروع في الصلوة على ما سمعت سابقا تقريبه واما الثاني فالمفروض انه لم يحدث
امر ظاهري متعلق بالمامور به وعلى تقدير تخيل حدوثه قد علم بانتفائه في اثناء الصلوة
من جهة العلم بالنجاسة فيها فلا مصحح للاجزاء السابقة ولا فائدة معه لالحاق الاجزاء
الباقية واستصحاب الصحة الواقعية قد علمت فساده في السابق وستعلم في كلامه ايضا
فكيف باستصحاب الصحة الظاهرية قوله كما استظهره شارح الوافية لم يستظهره شارح
الوافية بل ذكره على سبيل الاحتمال قال ولعل المراد من قوله وتعيد اذا شككت انك
ان علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايتها في الصلوة تعيد
وقد وافقه في هذا الاحتمال المجلسي في البحار قال فيها قوله ثم اذا شككت اي انما تعيد
الصلوة اذا علمت قبل الصلوة اصابة النجس وشككت في خصوص موضعه ثم رايت في
اثناء الصلوة فهو عامد يلزمه استيناف الصلوة قطعا او ناس يلزمه استيناف
الصلوة على المشهور او المعنى انه شك قبل الصلوة في انه هل اصابه نجاسة
ام لا ثم قصر في الفحص فراها في اثناء الصلوة فتكون الاعادة للتقصير او سواء قصر
او لم يقصر ويكون ذكر الشك لحصول العلم بالنجاسة قبل الصلوة بقرينة قوله وان
لم تشك ثم رايته رطبا فيدل على ان الجاهل اذا راى النجاسة في اثناء الصلوة وعلم
بتقدمها يستانف كما قيل والمشهور عدم الاعادة قوله ثم ولعله شيء اوقع عليك
اي الان ولم تعلم سبقه حتى يلزمك الاستيناف انتهى فعلم مما نقلنا ان المعنى الذي
احتمله السيد شارح الوافية ليس بذلك البعيد وان قوله وان لم تشك ايضا يكون
قرينة على نفيه قوله وهذا الوجه سالم عما يرد على الاول قد اورد عليه شيخنا
قدس سره وغيره بانه يرد على هذا الوجه ايضا بان الصحة وعدم الاعادة ليست من
الاثار الشرعية بل من الاثار العقلية فلا تترتب على الاستصحاب واجاب عنه

شيخنا المرتضى بان المقصود ليس الاستدلال على عدم وجوب الاعادة من حيث كونه
من الآثار الشرعية للطهارة السابقة بل الاستدلال عليه من حيث ان اطاعة الامر
الظاهري الحاصل من عدم جواز نقض اليقين بالشك موجبة عقلا لسقوط الاعادة ظاهرا
ما لم ينكشف الخلاف فالاستدلال انما هو بالملزوم على اللازم ومن قبيل الاستدلال
بالصغرى للكبرى المفروغ عنها آه وفيه انه خلاف ظاهر الرواية كما اعترف به بعد ذلك
وليس ارتكابه اولى مما ذكرنا بل ما ذكرنا اولى لما عرفت واجاب بعض المحققين عن
ذلك بان الطهارة من الشرائط العلمية كما هو كذلك نصا وفتوى فسقوط الاعادة
ليس لكونها نقضا لليقين بالشك بل لاقتضاء الامر الواقعي للاجزاء عقلا آه وفيه ما
عرفت من استلزامه لغوية التمسك بالاستصحاب في البين وغير ذلك مما ذكرنا قوله
لكن تفريع عدم نقض اليقين لا يخفى ان قوله ع لانك لا تدرى فلعله شيء اوقع عليك
لبيان وجه الفرق بين الحكمين بالاعادة وعدمها وان في اثناء اليقين والشك حاصل
في اثناء الصلوة فيتحقق مورد الاستصحاب ومع تحققه فعليك الرجوع الى ما عرفت
من عدم جواز نقض اليقين بالشك بخلاف السابق فالتعبير بالفاء هنا وبالواو في
السابق يعني قوله وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لعدم العلم بالحكم الاستصحابي
هنالك والعلم به هنا فلا بد ان يكون المراد في الموضعين واحدا ونظير ذلك ما ذكره
بعض المفسرين من ان الاتيان بالواو في قصة شعيب وقصة عاد حيث قال تعالى ولما
جاء امرنا وبالفاء في قصتي صالح وهود حيث قال فلما جاء لذكره على مجرى السبب
في قصتي صالح وهود دون الاخيرين انتهى قوله ومنها صحيحة ثالثة لزرارة قد
ذكر هذه الرواية بطريقين ففي بعض النسخ في الكافي هكذا علي بن ابراهيم عن ابيه
وعن محمد بن مسلم عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة
عن احدهما عليهما السلام وفي نسختنا من الكافي هكذا علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد
بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما
فالحديث مسند ومتصل الى المعصوم ع بحسب كلا الطريقين حسن بطريق فيه ابراهيم
بن هاشم على المشهور وصحيح بطريق آخر وما في مرآة العقول انه حسن كالصحيح لعله باعتبار

طريق ابراهيم بن هاشم وقد صرح بهذا في باب شكوك الصلوة قال رواه الشيخ و
والشيخ الكليني بطريقين احدهما حسن بابراهيم بن هاشم والاخير صحيح على المشهور و
ان كان فيه كلام عن زرارة عن احدهما ع قال قدس سره فيه ان الخبر يحتمل وجهين
الاول وهو الاظهر انه يبني على الاقل ولا يسلم لعدم ذكره وذكر التكبير ويقوم ويضيف
اليها ركعتين ويتم فالمراد بقوله ولا ينقض اليقين بالشك اي لا يبطل المستيقن من
صلوته بسبب الشك الذي عرض له في البقية ولا يدخل الشك في اليقين اي لا يدخل الركعتين
المشكوك فيهما في الصلوة بان يضمهما مع الركعتين المتيقنتين ويبني على الاكثر ولكنه ينقض
الشك باليقين اي يسقط الركعتين المشكوك فيهما باليقين وهو البناء على الاقل المتيقن
الثاني ان يحمل على المشهور بان يكون المراد بقوله يركع ركعتين انه يفتتحهما بتكبير و
عدم ذكر التسليم لظهوره او لعدم وجوبه وكذا قوله فاضاف اليها اخرى محمول على ذلك
وقوله ولا يدخل الشك في اليقين اي لا يدخل الركعتين في المتيقن بل يوقعهما بعد التسليم
والمراد بنقض الشك باليقين ايقاعهما بعد التسليم اذ ح يتيقن ايقاع الصلوة خالية
عن الخلل لانه مع البناء على الاقل يحتمل زيادة الركعات في الصلوة ثم قال ولا
يخفى ظهور الاول وبعد الاخير لكن لا باس به بارتكابه في مقام الجمع والاظهر
حمله على التقية كما عرفت ومع ذلك يمكن ان يكون المراد به ما ذكر في الوجه الثاني
تورية للتقية انتهى قوله بقرينة تعيين الفاتحة وبقرينة ان ذكره وهو قائم بل وقوله
يركع بركعتين واربع سجدات يكون من قبيل توضيح الواضحات على تقدير ارادة
الركعتين المتصلتين على ما اشار اليه في مفتاح الكرامة ويؤيد حمل الخبر على ما ذكر
ما في الخبر الآخر الوارد في المورد المذكور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم
تدر اثنتين صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك فتشهد وسلم ثم صل ركعتين آه
فتدبره ويؤيده ايضا حمل الرواية على المشهور ما في الفقه الرضوي فان لم تدر اثلثا
صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ثم صل ركعتين واربع سجدات و
انت جالس فتامل ويؤيده ايضا ان في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع وقعت
مثل تلك العبارة مع ان المراد منها بعد السلام بلا ارتياب فلتكن هذه الرواية ايضا

كذلك لان اخبارهم عليهم السلام يفسر بعضها بعضاً ففي مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام
في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم فيصلي ركعتين من قيام ثم
يسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم اذ لا يمكن حمله على التقية لقوله ع ثم يصلي ركعتين
من جلوس ويسلم لعدم مطابقته لمذهب العامة قوله يراد به البناء على ما هو المتيقن
من العدد اه بل في بعض الاخبار اشارة الى البناء على اليقين مع فعل صلوة الاحتياط
بعد السلام ففي الوسائل عن قرب الاسناد عن العلاء قال قلت لابي عبد الله عليه
السلام رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام
وصلى ركعة بفاتحة القران ففيه تاييد لما ذكره المصنف ره من معنى البناء على اليقين
فتدبر قوله وقد تصدى جماعة تبعا للسيد المرتضى ره لكنهم قالوا ان المراد بالبناء على
اليقين البناء على تحصيل اليقين بفعل صلوة الاحتياط بعد اتمام الصلوة وهذا المعنى
مخالف لما ذكره المصنف ره من معنى البناء على اليقين فانه جعل اليقين بمعنى المتيقن
والبناء عليه البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم مع جبره بصلوة الاحتياط و
لعل ما ذكروه اولى وان كان مآل المعنيين واحدا لكن سيأتي في كلام المصنف ما يكون
صريحا في موافقته لما ذكره السيد قدس سره ثم انه قال السيد المرتضى ره في الانتصار
ومما انفرد به الامامية البناء على الاكثر والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان الاحتياط
ايضا فيه لانه اذا بنى على النقصان لم يأمن ان يكون قد صلى على الحقيقة ازيد فيكون ما اتى
به زيادة في صلوته فاذا قيل فاذا بنى على الاكثر كما تقولون لا يأمن ان يكون انما فعل الاقل
فلا ينفع ما فعله من الجبران لانه منفصل من الصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط
على كل حال لان الاشفاق من الزيادة في الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام
في غير موضعه لان العلم بالزيادة في الصلوة مبطل لها على كل حال انتهى وقال في الجواهر
ان اليقين بصحة الصلوة يحصل بالبناء على الاكثر بل لا يحصل بالبناء على الاقل لما فيه
من احتمال زيادة الركعة المبطلة للصلوة عمدا او سهوا بخلاف الاول اذ ليس فيه سوى
كون التسليم في غير محله الذي هو غير قادح لجريانه مجرى السهو الى ان قال فظهر حينئذ
ارادة البناء على النقصان بعد التسليم من اليقين بمعنى معاملتها معاملة الناقصة تحصيلا

لليقين بل لعل هذا هو وجه ما في بعض الاخبار من البناء على النقصان بعد التسليم
من الى اخر ما افاد قوله ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية اه يعني ان في حمل
الصحيحة على البناء على الاقل المطابق للاستصحاب مخالفتين للظاهر الاول ارتكاب
التقية في اجراء القاعدة في المورد لان المورد من موارد البناء على الاكثر في الواقع
فجعله من موارد الاستصحاب على خلاف الواقع والثاني كون قاعدة الاستصحاب
مرادة للامام عليه السلام في الواقع وانه حجة عنده فيكون ذكر القاعدة لاجل كونها مرادة له
في الواقع والثاني كون وان لم تكن مرادة في الواقع له عليه السلام في المورد والتقية
مخالفة للاصل كلية خصوصا مثل هذه التقية على الكيفية المخصوصة ثم ان التقية
تتصور على وجهين الاول عدم ارادة الظاهر اصلا بل لا يراد من الكلام الا الواقع
تورية والثاني ارادة الظاهر للخوف والاول اخراج للمورد عن القاعدة المذكورة
فيتعين الثاني ولذا قال المصنف قدس سره على ما حكي في مجلس البحث بعد ان اورد
على الوجه الاول لزوم التفكيك بين المورد والقاعدة المستشهد بها له من حيث
القصد بان يقال اجراء القاعدة في المقام والحكم من جهتها بالبناء على الاقل انما
هو من باب التقية مع كون اصل القاعدة وهي البناء على اليقين السابق في غير المورد
من الاحكام الواقعية على ما اشار اليه في المتن ايضا ان التفكيك المذكور وان كان
ممكنا حيث انه لا يكون من اخراج المورد القبيح المستهجن من جهة ان المورد مقصود
ايضا وان كان من باب التقية الا انه خلاف الظاهر سيما ان التقية ودفع الخوف
لا يناسبهما التمسك بالقاعدة وبيانها في مظانها لتأتي المقصود باصل بيان الحكم على
غير وجهه الى اخر ما افاد لكن هذا الذي ذكرناه في مقام بيان مرامه وما ذكره في
مجلس البحث مناف لما سيأتي منه قدس سره في باب التعادل والترجيح في مقام
ذكر امور متعلقة بالمقام ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون من الكذب
المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تاويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية و
هذا اليق بالامام عليه السلام بل هو اللايق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن
من التورية انتهى بل سيأتي منافي ذلك المقام انا اذا قلنا بجواز الكذب مع التمكن

من التورية لغير الامام عليه السلام من جهة اقتضاء المصلحة ذلك لا نقول بجواز
للامام عليه السلام فانتظر قوله واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك
آه وهذا الاحتمال قد ذكره في الفصول قال قدس سره في مقام دفع ما اوردوا على
الروايات المتمسك بها لاعتبار الاستصحاب بضعف السند في بعض وقصور الدلالة
في بعض ما هذا لفظه واما ما ذكروه في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله عليه السلام
ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا
بالشك في فعلها لاحقا بان لا يعول على الشك فيبني على وقوعها ويؤيده قوله ع ولا
يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل
الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يضمها
الى الركعات الثلث اليقينية فتكون الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعني تلك
الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبني على
وقوع الاربع بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينفي فعلها
بالاصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبرائة اليقينية ويتم عليه ولا
يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما يتيقن ثبوته انتهى كلامه رفع
مقامه توضيحه انه لا تنافي بين البناء على الاقل والبناء على الاكثر فيكون ثمرة الاول
البناء على عدم وقوع المشكوك وفعل ما يحتمل نقصه وثمرة الثاني البناء عليه في
الصلوة والتشهد والتسليم عليه وفعل ما يحتمل نقصه بعد الصلوة وفيه ما ذكره
شيخنا المبرور قدس سره ان مفاد الاستصحاب البناء على الاقل في اثناء الصلوة و
هو ينافي البناء على الاكثر في اثنائها فكيف يمكن الجمع بينهما هذا ان اراد صاحب الفصول
ما ذكر وان اراد ان الاستصحاب لا يستلزم البناء على الاقل وان تحصيل اليقين
بفعل صلوة الاحتياط لا يستلزم البناء على الاكثر ففيه ان الثاني مخالف لصريح اخبار
البناء على الاكثر والاول تفكيك بين اللازم والملزوم قوله ففيه من المخالفة
لظواهر الفقرات آه يعني ان ما ذكره صاحب الفصول مبني على جعل اليقين بمعنى المتيقن
والشك بمعنى المشكوك وهو خلاف الظاهر فالتوجيه المذكور يكون مخالفا للظواهر

الفقرات الست ان كان قوله ع فيبني عليه متفرعا على ما قبله من دون ان يحسب فقرة
عليحدة ولظواهر الفقرات السبع على تقدير كونه فقرة عليحدة وهذا المعنى قد نقل عن
المصنف قدس سره او المعنى انه بدون قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك كما هو ظاهر
كلام المحتمل تكون الفقرات ستا ومعه تكون سبعا وهذا مما ذكره الاستاد المحقق
قدس سره وجعله وجها آخر وفيهما معا نظر لان التصرف في الفقرتين اعني قوله ع
ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر بنحو ما ذكره صاحب الفصول
ره مما لا بد منه وحملهما على المعنى الظاهر ان امكن يحتاج الى تكلف شديد وقد سمعت
عن العلامة المجلسي انه جعل اليقين والشك فيهما بمعنى المتيقن والمشكوك على كلا
المعنيين المعنى الاول المبني على الاستصحاب والمعنى الثاني المبني على وجوب
تحصيل اليقين بفعل صلوة الاحتياط بعد الصلوة فراجع مع ان ظاهر كلام صاحب
الفصول جعل اليقين والشك في قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ع بل ينقض
الشك باليقين وقوله ع ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بمعناهما فراجع
ايضا فاين مخالفته لظواهر الفقرات السبع او الست قوله ولا اقل من مساواته لما
ذكره هذا القائل يعني ان حمل الحديث على تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه
الاحوط بفعل صلوة الاحتياط بعد الصلوة على تقدير عدم كونه اولى فلا اقل من
مساواته لما ذكره صاحب الفصول ره من حمل قوله ع ولا ينقض اليقين آه على الاستصحاب
وحمل جملة من فقرات الرواية على تحصيل اليقين بفعل صلوة الاحتياط بعد الصلوة
فتكون الرواية مجملة لا يصح الاستدلال بها قوله واضعف من هذا دعوى ان حملها
آه يعني ان دعوى دلالة قوله ع لا تنقض اليقين بالشك على قاعدتين الاستصحاب
وقاعدة البناء على الاكثر فيعمل بقاعدة البناء على الاكثر في مورد الرواية وبقاعدة
الاستصحاب في غير مورد الرواية ولا يكون في ذلك اخراج للمورد اذ يكفي في عدم الاخراج
شمول احدى القاعدتين له اضعف مما ذكره صاحب الفصول ره وجه الاضعفية انه
ليس في دعوى صاحب الفصول استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع عدم الجامع
الذي هو من المستحيل مع انه ليس فيها اخراج المورد من شيء من القاعدتين بخلاف

ماذكره المدعى المزبور قوله وسيظهر اندفاعها بما سيجيئ في مقام التكلم في بعض الاخبار عدم امكان ارادة القاعدتين من مثل قوله لا تنقض اليقين فلا يستفاد منه قاعدة الاستصحاب وقاعدة الشك السارى ولا قاعدة استصحاب الطهارة وقاعدتها والمناط في ذلك عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى وهذا المناط موجود فى المقام والا فلا نتعرض فيما سيأتى من كلامه لبيان عدم الجمع بين هاتين القاعدتين ولعلنا نتكلم بعض الكلام في ذلك من ذى قبل انشاء الله

قوله اما المحتمل على التقية يعنى حمل الموثقة على الاستصحاب وحمل اجراء الاستصحاب في المورد على التقية قوله نعم يمكن ان يقال يعنى يمكن ان يقال انه لا نظر في الموثقة الى شكوك الصلوة بمعنى انه لا يكون موردها ذلك فلا مضايقة في دلالتها على حجية الاستصحاب مطلقا وخروج باب شكوك الصلوة عنها من جهة الادلة الخاصة الواردة فيها ومن المعلوم ان العام المخصص حجة فى الباقى قوله ولكن يرد عليه عدم الدلالة آه يعنى ان الغالب تقدم اليقين على الشك وسبقه عليه بالزمان في الاستصحاب واللازم سبق المتيقن على المشكوك فيه ولا دلالة في الموثقة على الاثر الغالب ولا على الاثر الدائم فمن اين تدل الموثقة على حجية الاستصحاب حتى يلتزم بخروج ما خرج وبقاء الباقى قوله فهو اضعف دلالة من الروايه آه يعنى ان الروايه الاتية تدل على العلامة الغالبية وهى سبق اليقين وان لم تدل على العلامة الدائمية وهى سبق المتيقن على المشكوك وهذه الرواية لا تدل على واحدة منهما فهذه الرواية تكون اضعف دلالة من الرواية الاتية من الجهة المذكورة قوله لاحتمالها الارادة آه يعنى لاحتمال الموثقة ارادة تحصيل اليقين بالبرائة وهو مفاد الاحتياط واما الرواية الاتية فلا يحتمل ارادة الاحتياط كما سيصرح به نعم تحتمل ارادة قاعدة الشك السارى قوله ومنها ما عن الخصال بسنده آه الظاهر ان في المقام ثلثة احاديث ففى البحار عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطينى عن قاسم بن يحيى عن جده حسن بن راشد عن ابى بصير ومحمد بن مسلم عن ابيعبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان

على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفى شرح الوافية للسيد الصدر بعد نقل الحديث المذكور عن البحار كما نقلنا قال ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن ابيجعفر ع قال ع حدثنا ان امير المؤمنين عليه السلام علم اصحابه في مجلس واحد اربعماة باب مما يصلح للمسلم فى دينه ودنياه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن البحار ايضا قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك انتهى وفى مفاتيح الاصول خامسها ما اشار اليه فى الرسالة الاستصحابية يعنى الوحيد البهبهانى في الفوائد فقال روى الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعماة باب قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه خالى العلامة المجلسى فى البحار فى باب من شك فى شيئ من افعال الوضوء عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقى مكان محمد بن عيسى وفى الاخر مشاركا له عن القسم بن يحيى عن جده عن ابى بصير ومحمد بن مسلم عن ابيجعفر ع وابيعبد الله ع باختلافات يسيرة وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه شك فليمض آه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكلينى وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافى وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلامه اعلى الله مقامه قلت وان لم يكن مثل هذا الخبر صحيحا باصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجيته لاعتضاده بالقرائن المفيدة للظن منها ما ذكرهنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون ربما يكتفون بادنى منه بمراتب كما لا يخفى انتهى وفى القوانين بعد نقل الخبر الاول عن الخصال وفى اواخر الخصال في حديث الاربعماة عن امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين قال

وعن البحار عن امير المؤمنين ايضا من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة الى قوله من اكابر
المحدثين على ما عرفت قال في القوانين ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها
من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين
انتهى ولكن ما نقله الوحيد في الرسالة ونقله في القوانين عنه في البحار لم اره في
باب من شك او نسى في شيء من افعال الوضوء فلعله رواه في موضع اخر من البحار هذا
ولم يذكر المصنف الرواية الثانية من حديث الاربعمأة الذي رواه الصدوق في
الخصال عن الباقر ع عن امير المؤمنين الذي قال في حقه العلامة المجلسي
ما قال على ما عرفت قوله بسنده عن محمد بن مسلم آه قد رويت الرواية المزبورة عن
ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابيعبد الله ع كما في شرح الوافية والقوانين والوسائل
والبحار قوله وفي رواية اخرى عنه يعني عن امير المؤمنين ع لا عن ابيعبد الله ع كما
علمت من الرسالة الاستصحابية ومن شرح الوافية للسيد الصدر قدس سرهما
ومن القوانين قوله ثم يشك يوم السبت آه وهذا هو المسمى بالشك الساري قوله و
اما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما بان يكون زمان متعلق اليقين كالعدالة
في السابق وزمان متعلق الشك وهو العدالة ايضا في البقاء في اللاحق ومع اتحاد
زمان المتعلق قد يكون زمان اليقين والشك متحدا عرفا وقد يكون مختلفا بان
يكون اليقين في السابق ثم حصل الشك في اللاحق وقد مثل للاول في العبارة و
مثال الثاني ايضا واضح قوله وليس منوطا آه اذ قد يكون زمانهما متحدا عرفا كما عرفت
من المثال قوله فضلا عن تاخر الاول عن الثاني اذ قد يكون الشك مقدما بحسب
الزمان واليقين مؤخرا اذ يمكن ان يشك في زمان بعدالة زيد يوم الجمعة ثم حصل لشك
اليقين له بعدالته في يوم الخميس فيرجع الامر بالاخرة الى الشك في البقاء فهذا
الذي يرجع الامر بالاخرة اليه لا بد ان يكون مع اليقين ايضا وان حصل ابتداء قبله
قوله وحيث ان صريح الرواية ادعاء الصراحة انما هو من جهة كلمة الفاء التي هي
للترتيب بالاتصال وفي دلالتها على اختلاف زمان الوصفين عرفا محل تامل لو لم

نقل بدلالتها على الاتحاد كذلك ثم على تقدير دلالتها على الاختلاف فغاية الامر الظهور
لا الصراحة فلعله قدس سره اراد بها ذلك وفي نسخة الوسائل التي عندي من كان على يقين
ثم شك وهو يدل على الاختلاف ولا يصح الصراحة لكن تكون الرواية اظهر دلالة ثم لا ادري
ما الداعي للمصنف ره الى جعل الحديث منحصرا في واحد من القاعدة والاستصحاب ولعله تخيل
استلزامه لاستعمال اللفظ في معنيين وهو ليس بلازم بل استعماله في القدر الجامع اذ
القول بكون الحكم بعدم جواز النقض في كليهما من جهة الاستناد الى اليقين السابق مما لا
ضير فيه بل الواقع كذلك بخلاف قاعدة الطهارة واستصحابها فانه ليس في القاعدة الاستناد
الى الطهارة السابقة فيكون معنى الرواية من كان على يقين فشك فليبن على يقينه السابق
وليمض عليه وليرتب الاثار عليه سواء كان في الماضي فقط كما في القاعدة او في الماضي و
الحال والاستقبال كما في الاستصحاب وان معناه ترتيب الاثار عليه مطلقا غاية الامر
تخصيص هذا الاطلاق بالنسبة الى القاعدة بالاجماع وغيره كما يلزم التخصيص بالنسبة
الى الاستصحاب ايضا من جهة اختصاصه بالشك في الرافع من جهة ظهور لفظ النقض
او غيره فان العلة كما تكون معممة تكون مخصصة ايضا مثل لا تاكل الرمان لانه حامض غاية
الامر ان الرواية تثبت حجية الاستصحاب في بعض موارده وهو ما لو كان اليقين سابقا
والشك لاحقا وهذا هو المورد الغالب ولا ضير فيه ايضا بعد عدم القول بالفرق وان ابيت
الا عن عدم ظهور الرواية الا في واحد منهما فلا ريب في ظهورها في الاستصحاب من جهة
ظهور قوله فليمض على يقينه في ترتيب الاثار مطلقا بعد حمل قوله من كان على يقين
فشك على الغالب قوله اختلاف زمان الوصفين من جهة الفاء وثم على ما عرفت قوله و
ظاهرها اتحاد متعلقهما وجه الظهور دلالة السياق على ذلك مضافا الى بعد توهم كون
اليقين بشيء منتقضا بشيء اخر اجنبي عنه فلا فائدة في بيانه مع غاية وضوحه فلا بد من
ان يحمل على عدم انتقاض اليقين بشيء بالشك في ذلك الشيء فانه يحتمل قريبا عدم الاثر
لليقين بالشيء مع زواله بالشك فيه فيحتاج دفع هذا التوهم الى البيان والتوضيح وذكر
شيخنا المحقق قدس سره ان الظهور المذكور جاء من عدم ذكر المتعلق او غلبة الوحدة ولعل
ما ذكرنا اولى قوله ويؤيده ان النقض ح محمول آه يعني ان في قاعدة الشك الساري يكون نقض

اليقين فيها برفع اليد عن الآثار التي رتبها سابقا والحكم بتدارك ما فعل من حيث الاعادة
والقضاء وساير الثمرات واما في الاستصحاب فالنقض فيه بالنسبة الى ترتب الآثار في
المستقبل بعد زمان الشك ويكون مفاده عدم ترتيب الآثار فيه وفي الحقيقة هو دفع
لا رفع ولا ريب في ان لفظ النقض بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي ظاهر في الرفع لا الدفع
وهو متحقق في القاعدة لا الاستصحاب فقول المصنف ره على حقيقته ليس على حقيقته بل المراد
به اقرب المجازات اذ المعنى الحقيقي كما سيجيئ في كلام المصنف دفع الهيئة الاتصالية في الشيئ ١٢
المحسوس كالحبل وغيره ومن المعلوم عدم امكان ارادة هذا المعنى في المقام ونبه على ما ذكرنا
شيخنا المحقق قدس سره وغيره هذا لكن يشبه ان يكون اقرب المجازات بوجه آخر متحققا
في مورد الاستصحاب لانه سيجيئ في كلام المصنف ره ان اقرب المجازات هو دفع الامر
المستمر الثابت لولا الرافع وهذا المعنى غير متحقق في القاعدة لان عدم الاستمرار فيها وعدم
ترتيب الآثار فيها في زمان الشك وفي الاستقبال مسلم والاشكال فيها في الآثار الماضية
هذا مضافا الى ما ذكرنا مما يوجب ظهور الرواية في الاستصحاب على تقدير عدم ظهورها
في الجامع بين المعنيين قوله الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن الزمان يعني ان في الاستصحاب
لا بد من عدم نقض الاثر المترتب على اليقين بالعدالة الحاصل في السابق وعدم ترتيب
الاثر في الزمان اللاحق لا يعد نقضا للمادتبه في السابق لكن اذا اخذت العدالة مثلا
مجردة عن الزمان مطلقا يمكن تصحيح صدق النقض بالحكم بعدم ترتيب الاثر على العدالة
بعد كونها موردا للاثر وهذا هو الذي يوضحه المصنف ره في قوله الآتي عن قريب وهو
اللهم الا ان يقال قوله عن ذكر بعض لها في ادلة الاستصحاب وهذا البعض هو الوحيد
البهبهاني في محكي الرسالة الاستصحابية والسيد الصدر في شرح الوافية وصاحب القوانين
ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها آه يعني لو قيل ان العمل بالقاعدة بطريق الاطلاق
بمعنى ان يعمل بالمعتقد السابق في الماضي والحال والاستقبال قبل الشك وبعده مع العلم
لمستند القطع السابق والقطع ببطلانه وعدم تذكره او عدم القطع ببطلانه مخالف للاجماع
يمكن تقييدها باحد التقييدين احدهما التقييد بعدم النقض بالنسبة الى الآثار الثابتة
لا اللاحقة والثاني التقييد بصورة عدم التذكر وقد نسب المصنف هذا فيما سيأتي

عند بيان الشرط الثاني للاستصحاب الى بعض الاساطين وهو الشيخ المحقق كاشف الغطاء
قدس سره ويفهم من كلام المصنف قدس سره عدم ثبوت الاجماع عنده وقد رد فيما سيأتي
القاعدة المذكورة بعدم الدليل لا بمخالفتها للاجماع فانظر وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا
من ظهور الرواية في ترتيب الآثار مطلقا وان التقييد على خلاف الاصل تقدر على اثبات
ظهورها في الاستصحاب قوله اللهم الا ان يقال آه يعني ان الرواية تحتمل معنيين تكون
بحسب المعنى الاول ظاهرة في القاعدة وبحسب المعنى الثاني تكون منطبقة على الاستصحاب
توضيح ذلك ان الزمان الماضي اذا كان قيدا للمتيقن ويكون الشك متعلقا بالمتيقن المقيد
بالقيد المذكور ويكون معنى الرواية من كان على يقين بشيئ كالعدالة الحاصلة في الزمان
الماضي فشك في تلك الواقعة المقيدة بالزمان الماضي فليبن على العدالة الماضية ولا
ينقضها بالشك فتكون الرواية على هذا ظاهرة في القاعدة بلا ريب وشبهة واما اذا كان
الزمان الماضي المستفاد من لفظ كان قيدا لليقين بحسب الظاهر وكان المتيقن مجردا عنه
ويكون المراد منه العدالة المطلقة مثلا فيكون المعنى من كان على يقين في الزمان
الماضي بالعدالة المطلقة مثلا فشك في تلك العدالة فليمض على يقينه وليبن على العدالة
وح يمكن تطبيق الرواية على الاستصحاب بعد ملاحظة شيئين الاول ان الشك في
بقاء العدالة ايضا شك فيها الثاني حمل تاخر الشك عن اليقين المستفاد من الرواية على
الغالب وان المراد يكون اعم منه والمستفاد من العبارة كون الرواية ظاهرة في هذا المعنى
وكونها على هذا المعنى ظاهرة في الاستصحاب وصرح بهذا الظهور شيخنا قدس سره في
الحاشية ولا باس به بملاحظة الصحاح التي ورد هذا اللفظ فيها مرادا منه ذلك على ما
يستفاد من العبارة واما مع قطع النظر عنها كما يستفاد من الحاشية ففيه تامل لاملاحظة
ما ذكرنا سابقا فتدبر جيدا قوله فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان آه البعدية تستفاد
من لفظ الفاء او ثم وقوله متعلقا خبر ليكون او حال للشك بناء على امكان عمل باب
كان واخواته في الحال وقوله مجردا عن ذلك حال للمتيقن وقوله ظاهرا من تتمته اما
ظرف بتقدير الجار واما تميز وقوله في تحقق اصل العدالة خبر بعد خبر على تقدير كون قوله
متعلقا خبرا ايضا وعلى التقدير الآخر فهو الخبر وجعله متعلقا بقوله ظاهرا بعد جعله خبرا
ليكون غير صحيح بحسب المعنى فتدبر قوله وبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا هو المعنى الذي

يكون منطبقا على قاعدة الشك السارى قوله لكن سند الرواية ضعيف آه قد عرفت ان العمدة فى الباب هو رواية الاربعماة المذكورة فى اواخر الخصال مسندا الى الباقر ع عن امير المؤمنين وهى التى قال العلامة المجلسى فى حقها ان اصل هذا الخبر فى غاية الوثاقة والاعتبار الى اخر ما سمعت وسمعت ايضا ما ذكره الوحيد البهبهانى فى محكى الرسالة وصاحب القوانين فح لا محل للتضعيف المذكور اصلا بملاحظة ما ذكرنا وان لم يلتفت المصنف قده الى الرواية المذكورة مع ان المستفاد من جملة من اهل الرجال مدح القاسم بن يحيى بل صرح بعضهم بتوثيقه ففى نقد الرجال القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد روى عنه محمد بن علي بن عبيد كتابه جش مولى المنصور روى عن جده ضعيف غض صاحب له كتاب روى عنه احمد بن ابي عبد الله واحمد بن محمد بن علي ست وفى تعليقات الآقا قدس سره على الرجال الكبير للميرزا عند قوله القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مولى المنصور ضعيف صه هذا من كلام غض يعنى ابن الغضائرى فلا وثوق به ورواية الاجلة سيما مثل احمد بن محمد بن علي عنه يشير الى الاعتماد عليه بل والوثاقة وكثرة رواياته والافتاء بمضمونها يؤيده ويؤيد فساد كلام غض فى المقام عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين باحوال الرجال اياه وعدم طعن احد ممن ذكره فى مقام ذكره وترجمته وترجمة جده وغيرهما وصه تبع غض بناء على جواز عثوره على ما لم يعثروا عليه وفيه ما فيه لما ذكرت هنا مضافا الى ما ذكرته فى الفوائد وبعض التراجم من عدم اعتبار تضعيفات غض انتهى والظاهر من هذا الكلام عدم الاعتبار بتضعيف ابن الغضائرى حتى مع عدم المعارض ولا ذكر بعد اعتماد مثل العلامة عليه نعم يمكن القول بعدم الاعتماد على جرحه مع التعارض مع تقدم الجرح على التعديل على المشهور من جهة كونه كثير الجرح قوله فتامل يمكن ان يكون وجه التامل ان الراوى يكون ح مجهول الحال فلا تكون الرواية حجة الا ان يقال ان الشهرة تكون جابرة وفيه ان الجبر يحصل باستناد المشهور واستنادهم الى هذا الخبر غير معلوم بل معلوم العدم ويمكن العدم ان يكون اشارة الى ما ذكرناه وهو بعيد مع عدم ذكر المصنف للرواية المذكورة كما قد ظهر بما ذكرنا قوله كتبت اليه يعنى الامام الجواد عليه السلام او الامام الهادى عليه السلام كما سيظهر مما ننقله عن علماء الرجال قوله عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان الظاهر بل المتعين ان المراد بيوم

الشك هو اليوم الذى يشك فيه انه من شعبان او من شعبان او من رمضان وقد عقد فى الوسائل بابا لاستحباب صوم يوم الشك بنية الندب على انه من شعبان اذا كانت علة او شبهها ولو بان من شهر رمضان اجزأه وذكر اخبارا كثيرة متعلقة بيوم الشك بحيث يقطع كون المراد منه ذلك وفى بعضها عن اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان لا يدرى اهو من شعبان او من شهر رمضان وح يكون ذكر قوله ع وافطر للرؤية بالتبع فعلم بما ذكرنا انه لا مسرح للاشكال فى الرواية بان المراد منها التمسك بقاعدة الاشتغال وان التفصى عن الاشكال المذكور بجعل المراد من يوم الشك هو الاعم من ذلك ومما شك فيه انه من رمضان او شوال على ما ارتكبه شيخنا قدس سره فى الحاشية غير سديد كما عرفت والمراد من الرواية اما التمسك باستصحاب بقاء شعبان فى الفقرة الاولى وبقاء رمضان فى الفقرة الثانية مع الالتزام بخفاء الواسطة او استصحاب جواز الافطار فى الاولى ووجوب الصوم فى الثانية ويجيئ شرح ذلك فى الامر الثانى من تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى قوله الا ان سندها غير سليم فى نقد الرجال على بن شيره ثقة جخ يعنى رجال الشيخ ثم قال بلا فصل على بن محمد القاسانى ضعيف اصبهانى والظاهر انهما واحد كما قال العلامة فى صه لقول النجاشى على بن محمد بن شيرة القاسانى ابو الحسن كان فقيها مكثرا من الحديث فاضلا غمز عليه احمد بن محمد بن عيسى وذكر انه سمع منه مذاهب منكرة وليس فى كتبه ما يدل على ذلك له كتب اخبرنا على بن احمد بن محمد بن طاهر قال حدثنا محمد بن حسن قال حدثنا سعد عن على بن محمد بن شيرة القاسانى بكتبه انتهى وما نقله العلامة عن النجاشى من ان له كتبا اخبرنا على بن محمد بن شيرة القاسانى بكتبه محمول على الاسقاط كما لا يخفى وما نقله من الشيخ ره من ان على بن محمد القاسانى وعلى بن شيرة كانا من اصحاب ابى جعفر الجواد عليه السلام محمول على السهو اذ لم نجدهما الا من اصحاب الهادى عليه السلام كما نقلناهما انتهى وفى بعض كتب الرجال على بن محمد بن شيرة القاسانى من اصحاب الجواد والهادى عليهما السلام ثقة وفى الرجال الكبير ذكر سطرا مما نقلنا عن النقد والبسط منه وفى تعليقات الآقا قدس سره على بن محمد القاسانى بن شيرة روى عنه محمد بن احمد بن يحيى ولم يستثن روايته وفيه اشعار بحسنه وجش مدحه مدحا معتدا به ويظهر منه انكاره تضعيفه بل ربما يظهر منه تكذيب احمد فيما ادعاه

واشرنا في ترجمة احمد عدم توثيق جش اياه واما الشيخ ره فالظاهر ان تضعيفه بما نقله جش
عن احمد وحاله لا يخفى مع انه وثقه ايضا واضطرب رايه وظنهما متغايرين وليس كل فارتفع
الوثوق بتوثيقه وتضعيفه معا واما العلامة فالظاهر ان تضعيفه من ترجيح تضعيف الشيخ
ره على توثيقه بناء على تقدم الجرح مضافا الى ما قاله احمد وعدم ثبوت ما ينافيه عن جش
وفيه ما لا يخفى ايضا فتامل انتهى واما جبره بالشهرة على ما ذكره الاستاذ قدس سره ففيه
ما ذكرنا سابقا سيما بملاحظة ان المشهور من القدماء وكثير من المتاخرين القائلين بالاستصحاب
لم يلتفتوا الى الاخبار وكثير من الملتفتين اليها لم يستدلوا بهذا الخبر قوله وقد عرفت عدم
ظهور آه قد عرفت ظهور الصحيحة الاولى والثانية وان ما ذكره المصنف وغيره من مصادمات
الظهور غير وجيه مع انك قد عرفت اعتراف المصنف في الصحيحة الاولى بان الانصاف انها
مع ذلك لا تخلو عن ظهور وقد عرفت ظهور الروايات الثلث عن الخصال وغيره في المطلب
ايضا وعرفت ما يظهر من المصنف ره من الميل الى ظهورها في الاستصحاب عن قريب حيث
قال ويبعد حملها على ما ذكرنا قوله فلعل الاستدلال بالمجموع اه لا شك ان الظهور اللفظي
حجة باجماع العلماء والعقلاء واهل اللسان ولا فرق فيه بين ان يكون حاصلا من لفظ
واحد او من الفاظ مختلفة سيما اذا كانت من متكلم واحد او من متكلمين بمنزلة متكلم واحد
كما هو الشان في اخبارنا المعصومية لكن لا بد في التجابر من تعاضد مضامين الاخبار المعتبرة
بحسب السند وان لم يكن كلها من الصحاح اذ من المعلوم ان ضم غير الحجة الى الحجة لا يفيد شيئا
فلا يفيد التجابر والتعاضد في الصورة المزبورة اصلا بعد وضوح كون النتيجة تابعة لاخس
المقدمتين وقد سلك المسلك الذي ذكر من التجابر والتعاضد المحقق القمي ره لا في الاخبار
العامة لتماميته دلالتها عنده بل في الاخبار الخاصة التي يجيئ ذكرها عن قريب حيث قال
الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة
لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد
على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية
لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع انتهى قوله

مثل رواية عبد الله بن سنان آه قد وصف هذه الرواية بالصحة في محكي الرسالة الاستصحابية
وفي محكي الوافية وفي الضوابط ايضا بل قد استدل في محكي الرسالة بها بعد وصفها بالصحة
قال فليس في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك حتى تدعى الظهور انتهى ولعله من
جهة حجية العلة المنصوصة وقال في الضوابط بعد وصفها بالصحة وجعلها من الروايات
الخاصة لا تخلو عن شيء بل الظاهر انها من الروايات العامة التي يفهم منها عدم مدخلية الاضافة
عرفا انتهى قوله كل شيء طاهر آه قد رواها في رسالة الوحيد البهبهاني التي الفها لبيان الموثقة
المزبورة فقط وفي القوانين والفصول كل شيء نظيف فلعل المصنف ره نقلها بالمعنى نعم ورد
في الماء الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر الا ما علمت انه قذر رواها في الوسائل
قوله بناء على انه مسوق آه يعني ان قلنا ان معنى قوله ع كل شيء نظيف آه ان ما علم طهارته واقعا
ويشك في استمرار طهارته الا ان يعلم انه قذر فتكون الغاية وهي قوله حتى تعلم غاية للطهارة
بحسب الظاهر لكنها في الحقيقة غاية لاستمرارها بحسب الظاهر فيؤول الكلام الى انها غاية
للحكم باستمرارها في الظاهر اذ الحكم مأخوذ في قوله طاهر او نظيف باي معنى اخذ وبما ذكرنا
يجمع بين كلمات المصنف ره حيث قال غاية للطهارة وقوله هنا واستمرار هذا الثبوت وقوله
رافعة لاستمرارها وقوله فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة
فتكون الرواية على هذا التقدير منطبقة على الاستصحاب فقوله وغاية الحكم غير مذكورة
ولا مقصودة يكون المراد منه الحكم بالطهارة الواقعية لان المذكور في الرواية ليس الا غاية
واحدة وهي قوله حتى تعلم وهي غاية لقوله طاهر المراد به انه محكوم باستمرار طهارته ظاهرا الى
العلم بالقذارة فلا يكون غاية للطهارة الواقعية مضافا الى عدم امكانه لان مثل هذه
الغاية لا يكون غاية الا للحكم الظاهري لان الحكم الواقعي الثابت للموضوع الواقعي للاشتراط
لا يمكن ان يعلل بعدم العلم مع ان الطهارة الواقعية غير مذكورة ولا مقصودة بالبيان
فكيف يكون غايتها مذكورة ومقصودة واحتمل شيخنا المحقق قدس سره كون المراد من الحكم
الحكم بالطهارة الظاهرية وتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع يعني ان المراد بقوله طاهر
على هذا المعنى الحكم باستمرار الطهارة الى العلم بالقذارة وليس المراد به الحكم بالطهارة
في مرحلة الظاهر الى كذا فليس هناك حكم بالطهارة الظاهرية حتى تكون الغاية غاية له دون

قلنا بان معنى الحديث كل شيء شك في طهارته فهو محكوم بالطهارة في مرحلة الظاهر الى كذا وباستمرار هذا الحكم الى العلم بالقذارة فتكون منطبقة على القاعدة لا الاستصحاب وعلى هذا المعنى يكون الغاية غاية للحكم بثبوت الطهارة يعني ان الحكم بالطهارة مستمر الى العلم بالقذارة فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بالطهارة لا نفسها والمراد بقوله لا نفسها هي الطهارة المستمرة ظاهرا لا واقعا كذا قال شيخنا قدس سره وهو الظاهر لكن العبارة تكون ح محل تامل والاولى ان يقول انقطع الحكم بالطهارة لا استمراره ليكون مقابلا للسابق قوله والاول اعم من الثاني بحسب المورد يعني ما يقصد المتكلم فيه مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا وهو مجرى قاعدة الطهارة اعم من مجرى الاستصحاب بمعنى ان مورد القاعدة يشمل ما اذا كان له حالة سابقة معلومة وما لم يكن فيه ذلك والثاني يختص بما اذا كانت له حالة سابقة معلومة فيكون موردها اعم من مورده واما بحسب الصدق فيكون بينهما تباين من اجل لزوم ملاحظة الحالة السابقة والاستناد اليها في الاستصحاب وعدمها في القاعدة فلا يمكن تصادقهما على شيء واحد مع اشتمالهما على فصلين متنوعين ولا يخفى ان الاعمية بحسب المورد للقاعدة انما هي مع النظر الى قاعدة الطهارة واستصحابها واما بالنسبة الى قاعدة الطهارة ومطلق الاستصحاب فيكون بين موردهما عموما من وجه قوله لكنه خلاف الظاهر لانه لا بد فيه من تقييد الشيء بما كانت له حالة سابقة معلومة وهو خلاف الظاهر ولا بد فيه ايضا من جعل قوله طاهر بمعنى ان الشيء محكوم باستمراره ظاهرا الى العلم بالقذارة وهو ايضا خلاف الظاهر قوله وان شمل مورده لما سلف من شموله لما كانت له حالة سابقة معلومة وغيره قوله ليس من حيث سبق طهارته كما هو معتبر في الاستصحاب قوله حتى في مسبوق الطهارة لا بمعنى ان القاعدة تجري فيه فعلا لعدم امكان ذلك مع كون الاستصحاب حاكما على القاعدة بل بمعنى وجود مورد القاعدة هناك بحيث لو لم يكن هناك حاكم يجري القاعدة قوله بل تجري في مسبوق النجاسة لان مورد قاعدة الطهارة الشك فيها بمعنى عدم العلم سواء كانت هناك حالة سابقة معلومة ام لا وسواء كانت الحالة السابقة المعلومة هي الطهارة او النجاسة لكن لا تجري القاعدة فعلا مع وجود الاستصحاب موافقا كان ام مخالفا لما سبق وسيأتي من عدم جريان الاصل المحكوم مع جريان الاصل الحاكم سواء كان موافقا كما اذا كانت

الحالة السابقة هي الطهارة ام مخالفا كما اذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة فقد ظهر المراد من الجريان وان المراد وجود المورد والمجرى لا الجريان فعلا مع وجود الحاكم وقد نبهنا على ذلك عن قريب ونقل في الحاشية عن السيد السند صاحب الرياض بانه منع عن اصل جريان القاعدة في موضع جريان الاستصحاب متمسكا في كلامه بحصول الغاية وهي العلم بالقذارة وان لم يكن باقيا بالفعل الا ان العلم في قوله حتى تعلم انه قذر اعم من العلم السابق واللاحق لصدقه عليهما معا انتهى كلامه ومبناه على ورود الاستصحاب على القاعدة وهو ضعيف لضعف ماخذه ودليله المذكور كما لا يخفى قوله على اقوى الوجهين الاتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة سيأتي في اواخر الاستصحاب في المقام الثالث في مقام بيان تعارض الاستصحاب مع اصل البرائة على تقدير استفادته من الاخبار وافادتها حكما تاسيسيا لا مؤكدة لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ان هناك وجهين الاول الورود بمعنى ان يكون الاستصحاب واردا على مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام اه بدعوى ان النهي اعم من ان يكون واردا في السابق او في اللاحق ولما كان في مورد الاستصحاب وجود النهي في الزمان السابق فيرتفع موضوع القاعدة به وهو نظير ما توهمه صاحب الرياض في المقام على ما علمت عن قريب او بدعوى ان النهي اعم من النهي الخاص والنهي العام ولا ريب في وجود النهي العام ولا ريب في باب الاستصحاب بعدم جواز نقض اليقين بالشك ثم ضعفهما واختار ان تقديم الاستصحاب على قاعدة البرائة والحلية من باب الحكومة لا الورود فانظر ويستفاد مما ذكره هناك ان تقديم استصحاب الطهارة على قاعدتها ايضا من باب الحكومة لا الورود بل يمكن ان يكون المقام من افراد ذلك فان قاعدة الحلية انما تفيد جواز الارتكاب والتصرف في كل ما شك فيه فتكون قاعدة الطهارة من انواع قاعدة الحلية وعلى التقديرين لا يحتاج المقام الى بيان زائد على ما هناك فصح قوله قدس سره على اقوى الوجهين الاتيين وقد ذكر شيخنا المحقق قدس سره ان ما ذكره قدس سره وعد لم يف به وكانه لا يخلو عن شيء بعد ملاحظة ما ذكرنا هذا وقد ظهر مما ذكرنا ان المراد باقوى الوجهين الحكومة وان المراد بالتعارض الصوري لا الحقيقي قوله ثم لا فرق

عه وسيأتي عن قريب [illegible]

في مفاد الروايات بين الموضوع الخارجي آه يعني انّ قوله ع كلّ شيء نظيف عام شامل للشبهة الحكمية
التي يكون الاشتباه فيها في الحكم الكلي ويكون منشأ الاشتباه فقد النصّ او اجماله او تعارض
النصّين وللشبهة الموضوعية التي يكون منشأ الاشتباه فيها الامور الخارجية وخالف
في ذلك صاحب الذخيرة قال الوحيد البهبهاني ره في رسالته التي الّفها لتحقيق اصل الطهارة
الاصل طهارة الاشياء وهو من المسلمات عند المجتهدين والاخباريين وناقش في ذلك
صاحب الذخيرة قائلا انّ الطهارة حكم شرعي يتوقف على النصّ كالنجاسة وما ورد في
الموثق من قوله ع كلّ شيء نظيف حتى تعلم انه قذر موثق فلا يكون حجة وعلى تقدير التسليم
لا دلالة لها لامكان ارادة ان كلّ ماء طاهر طهارته مستصحبة حتى يعلم انه قذر مع ان
ثبوت الاصل الكلي بهذا محلّ تامّل وفيه انّ الموثق حجة كما حقق في محله بل هو معترف
بحجيته مصرّ في المبالغة فيها مع انها مؤيدة بعمل الاصحاب فان الظاهر منهم الاتفاق
على هذا الاصل والاصل الكلي يثبت بدليل اذا كان حجة شرعية مع انّ النجاسة الشرعية
لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها والاكل والشرب بملاقيها رطبا
فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد وامثاله وغير ذلك من
احكامها ولا شك في ان الاصل عدم الوجوب لانه تكليف والاصل برائة الذمة و
الطهارة الشرعية في مقابل النجاسة معناها عدم تعلق التكليف بالاجتناب شرعا فان قلت
اصل البرائة حجة فيما اذا لم يتحقق التكليف من جهة اخرى مثلا اذا انحصر الماء في الماء
الذي يحكم بطهارته من جهة الاصل يلزم على المكلّف الطهارة من اجل الصلوة ولو لم
يكن طاهرا لم يجب الطهارة والصلوة او الطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسها او اذا
نذر لفعلها مثلا فلو لم يكن طاهرا لم يجب الوضوء ومجرد وجود المقتضي لا يكفي في التكليف
ما لم يكن الماء طاهرا فاذا طهر وجب والا فلا وجوب البتة فاصل الطهارة ان كان عبارة
عن اصالة عدم التكليف يكون مقتضاه عدم ماهية التكليف وطبيعته ونفي جميع افراده
لا خصوص وجوب الاجتناب عنه فكيف يقتضي اصل البرائة وجوب الطهارة قلت مقتضى
الطهارة هو وجوب الوضوء او الغسل بما هو ماء حقيقة خرج عنه ما علم بنجاسته شرعا و
يبقى المشكوك فيه داخلا في العموم اذ القدر الذي يثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو ما

ثبت نجاسته لا ما احتمل فليس وجوب الطهارة به من جهة اصالة الطهارة سلمنا لكن في هذه
الصورة النادرة لا يتمسك بالبرائة بل بالموثقة المنجبرة بما ذكر المؤيد بقوله تعالى خلق لكم ما
في الارض جميعا وامثاله واما في غيره فليتمسك بها وبالاصل جميعا مع انها الصورة المتعارفة
الشائعة والمدار في غالب الاحكام على الصورة المتعارفة لا الفروض النادرة فيصح ان يصير
الاصل ايضا مستندا مع ان الادلة الفقهية ربما يكون بعضها غير واف بجميع المطلوب بل لا بدّ
من ثبوت الحكم بالادلة كيف كان تمت الرسالة والمستفاد مما نقله انكار صاحب الذخيرة لقاعدة
الطهارة راسا وقد نقل السيد صدر الدين عنه في شرح الارشاد في مبحث الماء المضاف ا بحجر
قوله لا نسلّم انّ الاصل في كلّ شيء الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكلا منهما يعلم
ببيان الشارع ولا شيء يدلّ على عموم الطهارة في كلّ شيء الّا ما خرج بالدليل وربما يوجد ذلك
في الماء المطلق حسب لا يقال رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام
كلّ شيء نظيف حتى تعلم انه قذر تدلّ على ذلك لانا نقول القدر الذي تدل الخبر عليه
ان الاشياء طاهرة عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل
بكونها نجسة شرعا وسيجيء زيادة بيان لذلك وما نحن فيه من الاخير فعلم ان اثبات هذا
هذا الاصل لا يخلو عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز
الشرب من مثل هذا الماء لكن البرائة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة
والوضوء بعده ثم قال في مبحث الماء الجاري واستدل عليه ايضا بوجوه الاول اصالة
الطهارة فان الاشياء كلّها على الطهارة الّا ما نصّ الشارع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع
العباد لا يتم النفع الّا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلي متعذر او متعسر
وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول النفع بالنجس ايضا الثاني قول الصادق ع فيما يروى
عنه بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القدر المعلوم من
الخبر ان الماء على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا اذا شك في كون الشيء سببا
للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير
مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كلّ ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة
بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى تعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق قال السيد اول

ماذكره من كون الطهارة والنجاسة شرعيين لا سبيل للعقل اليهما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء طاهر فنقول لحديث عمار الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان قوله القذر والذي يعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا قلنا هذا الحديث على هذا التحمل يكون معناه ان كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان ياتيك دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه ومن تاخر لم يحملوه عليه اللهم الا القليل ثم قال بعد جواز اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد ثم حمله على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه جعله اصل الاباحة مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ما لاقاه هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان اليقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال الذمة بصلوة لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على طهارته الى اخر ما قال قدس سره في رد صاحب الذخيرة قلت يفهم منه ايضا حجية الاستصحاب الطهارة في الماء وغيره على ما علمت مما ذكره السيد الشارح قدس سره وانكاره لقاعدة الطهارة راسا ونقل شيخنا المحقق في الحاشية عن صاحب الذخيرة انكاره لقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية لا في الشبهات الموضوعية ثم ان بعض افاضل محشي الكتاب ذكر ان الشك في الطهارة اما ان يتعلق بالحكم الكلي او موضوعه الخارجي وكل منهما اما مع الحالة السابقة او لا معها فالاقسام اربعة وفي اختصاص مورد الرواية بجميعها او ببعضها وجوه بل اقوال احدها ان يكون موردها اعم من الشبهة الحكمية والموضوعية مع عدم الحالة السابقة وهذا المحكي عن ظاهر الاكثر وثانيها ان يكون مختصا بالشبهة الموضوعية مع عدم الحالة السابقة واختاره المحقق القمي وثالثها ان يكون مختصا بالشبهة الموضوعية مع تحقق الحالة السابقة وهو محكي عن جماعة ورابعها ان يكون اعم من الجميع واختاره المصنف ره في النافع للمستدل احد الوجهين الاخيرين انتهى ويرد عليه ان ظاهر الاكثر

ماذكره المصنف من شمول الرواية للجميع وماذكره في الصورة الثانية ففيه ان المحقق القمي قال بدلالة الرواية على القاعدة في الشبهة الموضوعية سواء كانت مع الحالة السابقة ام لا كما لا يخفى على من نظر في القوانين مع ان الظاهر انه ليس مذهبه ذلك انه هو الاستشكال كما نص عليه شيخنا في الحاشية واما ماذكره في الصورة الثالثة من نسبة ما ذكر فيها الى جماعة ففيه ان المخالف ليس الا صاحب الذخيرة اما مطلقا او في الشبهة الحكمية على ما عرفت تفصيله واما ماذكره من ان النافع للمستدل احد الوجهين الاخيرين ففيه ان الوجه الاخير الذي اختاره المصنف ليس نافعا للمستدل بعد التزام ظهور الرواية في القاعدة على ما عرفت في كلام المصنف فتدبر قوله من امتناع ارادة المعاني الثلثة معنى من امتناع ارادة معنيين من المعاني الثلثة من جهة عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد قوله نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معا آه قد ذكر بعض المحققين من المحشين في هذا المقام انه لا مانع من ارادة القاعدة والاستصحاب معا من الرواية بل يستفاد منها طهارة الاشياء بعناوينها الواقعية فيستفاد منها ثلثة اشياء قال ان قوله ع كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدل على طهارة الاشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما فيكون دليلا اجتهاديا على طهارة الاشياء واطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشتبه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية تدل على قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته كذلك الى ان قال فلا حاجة في دلالته على قاعدة الطهارة الى ملاحظة غايته نعم بملاحظتها تدل على الاستصحاب بيانه ان قضية جعل العلم بالقذارة التي ينافي الطهارة غاية لها في الرواية هو بقائها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة كما هو الشان في كل غاية غاية الامر ان قضيتها لو كان من الامور الواقعية هو استمرار المغيى وبقائها واقعا الى زمان تحققها ويكون الدليل عليها دليلا اجتهاديا على البقاء ولو كان هو العلم بانتفاء المغيى هو بقائه واستمراره تعبدا الى زمان حصولها كما هو الحال في الغاية هنا فيكون بملاحظتها دليلا على استمرار الطهارة تعبدا ولا نعني بالاستصحاب الا ذلك كما لا يخفى فتدل بما فيه من الغاية والمغيى على ثبوت الطهارة واقعا وظاهرا على ما عرفت على اختلاف افراد العام وعلى بقائها تعبدا

عند الشك في البقاء من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين هذا خلاصة ما ذكره
وقد اطال في بيانه من اراد الاطلاع بجميع عباراته فعليه بمطالعته قلت ما ذكره قدس سره
اولا من استفادة الطهارة الواقعية وقاعدة الطهارة الظاهرية معا من المغيّى فيدات
سبيل الخبر على تقدير الاغماض عن الغاية سبيل ساير الايات والاخبار مثل قوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربا واحل لكم الطيبات وغير ذلك من حيث انه لا يستفاد منها الا
اثبات الحكم الواقعي للموضوع الواقعي اللابشرط ولم يقل احد باثباتها الحكم الواقعي للموضوع الواقعي
واثبات الحكم الظاهري للموضوع المشكوك ولا دلالة في اللفظ على ذلك اصلا مع انه يستلزم
استعمال لفظ شيء في اكثر من معنى اذ لا بد ان يراد منه على تقدير ارادة الطهارة الظاهرية الشيء
المشكوك وعلى تقدير اثبات الطهارة الواقعية الشيء اللابشرط من العلم والجهل والقدر
المشترك بينهما غير موجود الا مفهوم احدهما او الامر الدائر بينهما او امثالهما وهي
مفهومات منتزعة اعتبارية لا تكون موردا للحكم الشرعي مع انه لا يمكن حمل الطهارة
المزبورة يعني الطهارة الواقعية والظاهرية معا على فرد من افراد الشيء لان ذلك الفرد
اذا كان مشكوكا لا يحمل عليه الا الحكم الظاهري واذا كان ملحوظا بعنوان اللابشرط لا يحمل
عليه الا الحكم الواقعي فالطهارة بالمعنى المذكور لا يحمل على شيء من الاشياء هذا مضافا الى
ان الحكم الواقعي مقدم على الحكم الظاهري بحسب الرتبة بل بحسب الزمان ايضا ولا بد من
تاخر الحكم الظاهري عنه بمرتبتين اذ الحكم الظاهري متاخر عن موضوعه وهو مشكوك الحكم
والشك في الحكم الواقعي متاخر عن مرتبة انشائه ووجوده فكيف يمكن اثبات الحكم الواقعي
والحكم الظاهري بانشاء واحد مع ان لنا ان نقول انه يستكشف من جعل الغاية هو
العلم بالقذارة مع ملاحظة عدم امكان تقييد الحكم الواقعي الثابت في الموضوع اللابشرط
بالعلم خلافه ان المراد بالطهارة هي الظاهرية فقط ويستكشف منهما ان المراد بالشيء
هو الشيء المشكوك ومنه يظهر عدم امكان استفادة الاستصحاب من الغاية على ما ذكره
قدس سره اخيرا توضيح ذلك ان المستفاد من كون الشيء الفلاني طاهرا في الواقع عدم
تقييده بالعلم والمستفاد من التقييد بالعلم عدم كون الشيء الفلاني طاهرا في الواقع
فيتنافيان فان قلت لا منافاة بكون طاهر في الخبر محمولا على معناه الحقيقي الواقعي وليستفاد

الاستمرار بحسب الظاهر مقيدا من جعل الغاية هو العلم بالقذارة من جهة عدم امكان
كون الاستمرار الواقعي للحكم الواقعي مقيدا بالعلم المزبور وهذا هو الذي ذكره المحقق المزبور
في مقام توضيح مرامه فيكون معنى الحديث على هذا ان كل شيء طاهر في الواقع مستمر طهارته
بحسب الظاهر الى العلم بالخلاف قلت هذا وان كان ممكنا لكنه لا دلالة في الخبر عليه
اذ ذلك ليس باولى من ان يقال ان التقييد بالعلم يكون كاشفا عن كون المراد بالخبر هو الحكم
الظاهري فيكون معنى الخبر ان كل شيء مشكوك محكوم باستمرار طهارته الظاهرية الى العلم
بالخلاف ولذا لم يفهم احد من فحول العلماء ما ذكره ذلك المحقق اللهم الا القليل على ما عرفت
من شارح الوافية مع امكان ان يقال ان ما ذكره صاحب الذخيرة لا يكون مبنيا على ما ذكره
ذلك المحقق المحشي بل على ان المراد بالشيء ما علم طهارته سابقا فيكون المعنى كل شيء علم طهارته
سابقا محكوم في الظاهر باستمرارها الى العلم بالخلاف وان كان هو ايضا لاحتياجه الى تقدير
صفة للشيء خلاف الظاهر على ما نفق عليه في شرح الوافية والمصنف في الكتاب هذا مع
ان لنا ان نقول ان الخبر ظاهر في خلاف ما ذكره وان قوله طاهر يعني مستمر طهارته ومحكوم
باستمرارها ومن الواضح افادته لاستمرار الطهارة الظاهرية وما ذكره متوقف على
اضمار خبر اخر بعد الخبر وهو مستمر مع ان الظاهر من الخبر الاخبار بشيء واحد لا بشيئين
ثبوت الطهارة واقعا واستمرارها ظاهرا فتدبر مع ان الظاهر ان قوله حتى تعلم قيد
للمعنى المراد من لفظ طاهر ومن المعلوم ان التقييد به لا يفيد الا الاستصحاب باعتبار ارادة
القاعدة منه لا لعدم امكان استصحاب الحكم الظاهري فان استصحاب الحكم الظاهري
اذا كان مستفادا من الامارات مما لا ريب فيه بل لان الحكم للشك لا للمشكوك في
القاعدة ولا بد في الاستصحاب ان يكون الحكم للمشكوك لا للشك ولذا جعل المصنف
استفادة القاعدة من الخبر احتمالا مقابلا لاحتمال ارادة الاستصحاب منه ودح فلا
ان يقول بان استفادة الاستصحاب من الغاية من جهة ارادة الطهارة الواقعية من
الخبر لا من جهة ارادة الطهارة الظاهرية فيكون من هذه الجهة ايضا خلاف الظاهر ودح فلا
ينبغي ان يعرج الى ما ذكره اصلا فتامل في اطراف الكلام قوله اقول ليت شعري ما
المشار اليه اه قد ذكرنا في سوابق الايام فيما كتبناه في هذا المقام انه يمكن ان يكون مراد

صاحب الفصول ره ان لفظ طاهر مستعمل في القدر المشترك بين الطهارة الواقعية
والطهارة الظاهرية بقرينة قوله الاول ان الحكم الاولي في الاشياء او المياه هو
الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة فقول المصنف في مقام نقل عبارته
احدهما ان الحكم الاولي للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة لم يصادف
محزه ويكون قوله الثاني ان هذا الحكم اشارة الى الحكم الواقعي ره لا يرد عليه ما اورده
المصنف ثم رايت ان المحقق المحشي الذي نقلنا كلامه في الحاشية السابقة قد وجه
كلام صاحب الفصول بما يرجع الى ما ذكره في معنى الحديث وبان الحديث متكفل لبيان
القواعد الثلث اثبات الطهارة الواقعية لكل شيء واثبات قاعدة الطهارة واثبات
الاستصحاب ره فيرد عليه ما في الحاشية السابقة قوله فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا
مغيى بزمان العلم بالنجاسة لان ثبوت القاعدة في موضوعه وهو مشكوك الحكم ابدي لا
دافع له الا النسخ لانه اذا علم بالقذارة ينتفي موضوع الحكم الظاهري وبانتفاء الموضوع
ينتفي الحكم وهو ليس دفعا للحكم قطعا لان معناه رفعه مع بقاء الموضوع قال شيخنا المحقق
قدس سره ولا ينافي هذا ما ذكرناه وذكره الاستاد العلامة من كون العلم غاية للحكم
بالطهارة ورافعا له في القاعدة حيث ان المقصود من الحكم فيما سبق نفس انشاء الطهارة
مع قطع النظر عن كونه ظاهريا او واقعيا انتهى ويمكن ان يكون مراد صاحب الفصول الانتفاء
عند العلم بالخلاف ضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وليس مراده الارتفاع عند
ذلك حتى يقابل بما ذكر من الايراد ثم ان قوله ولا دافعا سالبة بانتفاء الموضوع او المراد
به الواقع الثانوي ثم انه يرد على صاحب الفصول ايراد آخر على تقدير ارادته ما ذكره
المصنف بان استصحاب مثل الحكم الظاهري المستفاد من القاعدة غير صحيح لان الحكم فيها
للشك لا للمشكوك ويشترط في الاستصحاب كون الحكم للمشكوك وقد نبه بهذا المصنف
في مواضع من كلماته ولعله ترك هنا اعتمادا على ظهوره قوله اذ لا يعقل كون شيء في استعمال
واحد آه يعني اذا كان المراد بقوله هذا الحكم الظاهري المستفاد من القاعدة فلا محالة
تكون الحكم الظاهري المستفاد من القاعدة موضوعا والحكم الاستصحابي محمولا ولا
شك في تقدم الموضوع على المحمول بالذات وقيود الموضوع ايضا لا بد ان تكون مقدمة

على المحمول ولما كان الحكم المستفاد من القاعدة ظاهريا فلا بد ان يكون قوله حتى تعلم من
قيوده فلا بد ان يكون ملحوظا قبل الاستصحاب ولا يجوز ان يكون القيد المذكور مع ذلك
قيدا للاستصحاب ايضا للزوم كونه مؤخرا عن الموضوع فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو
محال قوله وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم هذا انما لا يحتمل مع كون المذكور في السابق
هو الحكم الظاهري فقط على ما نقله المصنف نعم بناء على ما نقلنا عنه يحتمل ذلك قوله فان
هذا من بيان قاعدة الطهارة يعني اذا كان المراد بقوله طاهر هي الطهارة الواقعية ويكون
المراد الحكم باستمرارها في مرحلة الظاهر فلا يستفاد من الرواية الا الاستصحاب ولا
يستفاد منها القاعدة اصلا قوله ثم على هذا كان ينبغي ذكر ادلة اصل البرائة المراد بذكر
ادلة اصل البرائة هو ما يكون لسانه لسان نفي المؤاخذة مثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم وقوله ع رفع عن امتي ما لا يعلمون والا فقد سبق ان مثل قوله ع كل
شيء لك حلال الذي ذكره في محكي الوافية ايضا من اخبار اصل البرائة قوله يخالف للقواعد
الثلاث الفرق بين اصالة البرائة والحل والاباحة ان اصل البرائة في التكليف واصل
الاباحة في الافعال واصل الحل في الاشياء فاذا ادعى مدع وجوب شيء تمسكت
باصل البرائة واذا ادعى حرمة فعل من الافعال كالغناء مثلا او انشاد شعر في المدح او
الذم تمسكت باصل الاباحة واذا ادعى حرمة شيء من الاشياء في ماكول او مشروب
تمسكت باصل الحل كذا في شرح الوافية للسيد المحقق الكاظمي قدس سره وقد عرفت في
كلام المصنف ان اصل البرائة يجري في الشك في التحريم ايضا وعرفت في كلام السيد الصدر
ان اصل الحل يجري في غير الماكول والمشروب ايضا نعم اصل الاباحة لا يجري الا في افعال
التحريم والاباحة فالتحقيق رجوع الكل الى اصل البرائة نعم يمكن الفرق بين الاصلين
واصل البرائة ان في اصل البرائة هو عدم اشتغال الذمة فقط وليس فيه انشاء شرعي
للحل والاباحة بخلافهما قوله الماء كله طاهر آه في الوسائل وشرح الوافية وغيرهما حتى
تعلم انه قذر ولعل المصنف نقله بالمعنى قوله غير متحقق غالبا بل يمكن ان يقال ان كل ماء
مسبوق بالطهارة بحسب الخلقة الاصلية لكن الغلبة لا تصح الحمل على الاستصحاب
خصوصا مع ملاحظة كون لفظ قذر او نجس صفة مشبهة لا فعلا ماضيا مع ان المصنف

قد ذكر سابقا ظهور مثل هذا التركيب في اثبات القاعدة لا الاستصحاب ولا معنى لرفع
اليد عن الظهور اللفظي من جهة الغلبة الخارجية على ما افاده الاستاد قدس سره في
الحاشية قوله قد فتح بابه المحقق الخونساري آه حيث قال على ما سيجيئ في كلام المصنف انه عند
التعارض لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شيئ يوجب اليقين لولا الشك لكنه جعل مقتضاه
حجية الاستصحاب فيما اذا كان الشيئ مستمرا الى غاية سواء كانت رافعة ام لا واول من جعل
مقتضى اليقين النقض كون الاستصحاب حجة في الشك في الرافع وجودا او رفعا هو صاحب الفصول
على ما وجدنا قال قدس سره المستفاد مما يعتبر من هذه الاخبار حجية الاستصحاب
في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان
مقتضاه اقتضاء الشيئ المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم
عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء
الى اخر ما افاد قوله ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية آه قال في القاموس
النقض في البناء والحبل والعهد وغيره ضد الابرام قال وابرم الحبل جعله طاقين ثم فتله
والامر احكمه وفي مجمع البحرين النقض بالفتح فالسكون نقض البناء والحبل والعهد من باب
قتل قوله تعالى انقض ظهرك اي اثقله حتى جعله نقضا وانتقض الطهارة بطلت وفسدت
ونقض الوضوء فسد وانتقض الامر بعد استقامته فسد وفيه ايضا قال الزمخشري النقض
الفسخ وفك التركيب فان قلت فمن اين ساغ استعمال النقض في العهد قلت من حيث
تسميتهم العهد بالحبل على الاستعارة فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومنه
قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله ان بيننا وبين القوم حبالا نحن قاطعوها
قال وهذا من اسرار البلاغة ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشيئ المستعار ثم يرموا اليه
بذكر شيئ من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه انتهى ويستفاد من كلام الزمخشري
ما ذكره المصنف من كونه حقيقة في نقض الحبل ومجازا في نقض العهد واليمين وامثالهما
بل يستفاد منه كونه مجازا مشهورا قلت وقد استعمل كثيرا في القران الكريم في ذلك نحو قوله
تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وقوله تعالى والذين ينقضون عهد
الله من بعد ميثاقه وقوله تعالى ولا ينقضون الميثاق وقوله تعالى ولا تنقضوا الايمان

بعد توكيدها وقوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا بالضاد بناء
بناء على بعض القراءات الشاذة نعم استعمل في المعنى الحقيقي ايضا في قوله تعالى ولا تكونوا
كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا قوله والاقرب اليه على تقدير مجازيته آه يفهم
منه عدم تسليم مجازيته المعنى المذكور وهو رفع الامر الثابت الغير المحسوس وذلك
لعدم كون الاستعارة مجازا لغويا بعد جعل غير المحسوس من افراد المحسوس وغير المتصل
من افراد المتصل ادعاء وقد نقل هذا شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية عن المصنف
قدس سره في مجلس البحث وفيه ان كون الاستعارة حقيقة لغوية ليس بشيئ لان اللفظ
موضوع للمعنى الواقعي لا للمعنى الاعم منه ومن الادعائي والتفصيل يطلب في محله ثم الكلام
في كون ما ذكره المصنف واختاره اقرب المجازات فيه كلام قال بعض المعاصرين من المحققين
ان الاقوى ان الصحيحة الاولى لزرارة تدل على حجية الاستصحاب مطلقا في الشك في
المقتضي وفي الرافع جميعا قال توضيح ذلك ان النقض بحسب اللغة ضد الابرام فلا بد ان يتعلق
بما له اجزاء مبرمة كما في قوله نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا كما ان متعلق الابرام لا بد ان
يكون ذا اجزاء متفاصلة وقد يستعار لمثل العهود والايمان بما من شانه الاستحكام والاتقان
لكونها شبيهة بما له اجزاء ذات ابرام واليقين حاله حال العهد واليمين وانتقاضه عبارة
عن انفساخ تلك الحالة الجزمية وتحقق التردد في النفس فعلى هذا نسبة النقض الى
اليقين لها مناسبة تامة لا تحتاج الى صرف النسبة الى المتيقن ثم تخصيصه بما اذا كان
له مقتضي للبقاء بل ليس مجرد وجود المقتضي للبقاء في شيئ مصححا لنسبة النقض اليه لما عرفت
من اعتبار كون متعلقه ما له اجزاء مبرمة فان قلت نعم لكن النهي في القضية لا يصح متعلقه
بنفس اليقين حيث ان انتقاض اليقين بالشك قهري قلت كما انه لا يجوز تعلقه بنفس
اليقين لا يصح تعلقه بنفس المتيقن ايضا لانه ايضا في حال الشك اما باق واقعا واما
مرتفع كذلك وعلى اي حال ليس اختياره بيد المكلف كما هو واضح فالنهي في القضية يجب
ان يكون متعلقا باليقين من حيث العمل وعلى هذا كما يصح ان يقال يجب عليك بقاء المتيقن
من حيث الاثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك بقاء اليقين كك فان قلت نعم لكن على
الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب اثر نفس اليقين وهو غير مقصود قلت اليقين في القضية

ملحوظ طريقا الى متعلقه فيرجع محصل مفاد القضية الى وجوب معاملة بقاء اليقين من
حيث كونه طريقا الى متعلقه فيندفع المحذور وهذا ما افاده سيدنا الاستاد طاب ثراه نقلا
عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره ولعمري ان المتامل المنصف يشهد بان
هذا الالتفات والتنبه انما يصدر عمن ينبغي ان يشد اليه الرحال فجزاه الله عن الاسلام
واهله احسن الجزاء انتهى كلامه زاد الله في اكرامه ثم شاع هذا التوجيه بين تلامذة
السيد المحقق المذكور ومنهم بعض المحققين من المحشين فاوضحه غاية الايضاح قلت ويؤيده
ما عرفت من الزمخشري من ان استعمال النقض في العهد من حيث تسميتهم العهد بالحبل
على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين حيث انه يفهم منه ان
التشبيه انما هو بين الحبل ونفس الامر العهد لا ما يتعلق العهد به فليكن في المقام
ايضا تشبيه اليقين بالحبل لا ما يتعلق اليقين به وايضا متعلق العهد والنذر
واليمين قد يكون شيئا موقتا محدودا كما اذا نذر في المعينة ان يصوم في يوم الجمعة
المعينة مثلا وان يعطي درهما في زمان معين ولا يعقل في مثلهما الحكم ببقاء
الاقتضاء لولا المانع وقد عرفت عن صاحب الفصول ان عدم البناء على ما علم ثبوته
في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء مع انه يستعمل النقض
بلا اشكال فعلم ان المصحح تشبيه نفس العهد بالحبل ويدل عليه ايضا ما سيجيء عن قريب
في تضاعيف كلماتنا قوله وقد يطلق على رفع اليد آه وقد يطلق النقض على احداث
النافض في الشيء الموجود وهذا هو المعنى الرابع وان لم يذكره المصنف ره وهذا المعنى
والمعنى الحقيقي غير مراد في باب الاستصحاب قطعا فيدور الامر بين المعنى الثاني
والمعنى الثالث قوله ولا يخفى رجحان هذا على الاول الرجحان اما لاجل انه اذا دار
الامر بين التخصيص وخلاف ظاهر اخر غير التقييد يكون التخصيص اولى ومن المعلوم
دوران الامر في المقام بين التخصيص في اليقين بما يتعلق بالشك في الرافع وبين خلاف
الظاهر في لفظ النقض بحمله على المعنى الثالث فلا بد من الالتزام بالتخصيص في لفظ
اليقين واما الدلالة العرف على ذلك ضرورة تقدم ظهور مثل الضرب في الايلام
على الظهور في لفظ احد في شموله لغير العقلاء ايضا وذكر هذين الوجهين شيخنا

المحقق قدس سره في الحاشية واما لان ظهور لفظ اليقين اطلاقي وظهور لفظ النقض
وضعي وان كان مجازيا كما قيل ويرد الاولين منافاتهما لما ذكره المصنف في كتاب المكاسب
فيما اذا باع من له نصف الدار نصف الدار ان ظهور التمليك في الاصالة من باب
الاطلاق وظهور النصف في الاشاعة وان كان كذلك ايضا الا ان ظهور المقيد وارد
على ظهور المطلق ووجه كونه منافيا لما ذكره هنا من تقدم ظهور لفظ النقض على ظهور لفظ
اليقين ان الاول من قبيل ظهور المطلق والثاني من قبيل ظهور المقيد ونبه بهذا التنافي
جمع من شراح المكاسب وغيرهم هذا مع ان الظاهر من قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا او
غيرها هو ارادة الصرف في لفظ الاكل وحمل الاموال على العموم قال في مجمع البيان
ذكر الاكل واراد ساير الانتفاعات وانما خص الاكل لانه معظم المنافع مع اقتضاء
الوجهين خلافه فالتحقيق اختلاف العرف باختلاف الموارد فيمكن ان يقال بحكم
العرف في المقام بان المراد تشبيه اليقين بالحبل وقد عرفت عن الزمخشري انه من المجاز
الشايع فالظاهر تعين الحمل عليه ومقتضاه حجية الاستصحاب مطلقا ويرد الثالث
انا لا نسلم كون ظهور لفظ اليقين في العموم اطلاقيا مع ملاحظة ان اللام في الجنس حقيقة
عند المشهور واذا دخل النفي على المعرف بها يفيد نفي الجنس نفي جميع الافراد ولذا قال
صاحب الكشاف على ما حكي انه اذا قرئت لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق والرفع
تجوزه ويرده ايضا ما قيل ان ظهور لفظ النقض لما كان مجازيا لم يكن ظهوره كظهور
الوضع الحقيقي ويؤيد ما ذكرنا ظهور التعليل في الرواية والتاكيد بقوله ابدا وكون الرواية
في مقام لعطاء الضابطة الكلية الابية عن التخصيص فيما ذكر مع عدم انحصار الدليل فيما
يتضمن لفظ النقض ففيما يتضمن لفظ الدفع والدخل وامثالهما كفاية واما ما اورده المصنف
من ان دفع ما فيه المقتضي للبقاء ليس اقرب الى المعنى الحقيقي للنقض الا اعتبارا او لا اعتبار
اصلا فهو ان كان راجعا الى ما ذكرنا فهو وان كان مقصوده عدم تعين اقرب المجازات
للارادة عند الدوران ففيه انه مناف لما اسلموا عليه في باب الصحيح والاعم وفي باب
المجمل والمبين وفي باب حجية العام المخصص في تمام الباقي وغير ذلك قوله ولا يكون عموم

قلا مرات هذا ممنوع وفي المطول ومجمع البحرين عن الصحاح ان احدا اسم لمن يصلح ان يخاطب
به يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لكن المثال لا يسئل عنه قوله فان النقض
الاختياري آه لا يخفى ان النقض الاختياري كما لا يتعلق باليقين كذلك لا يتعلق بالمتيقن
او احكامه فان المتيقن او احكامه اذا كان باقيا في الواقع لا يمكن نقضه واذا كان مرتفعا
كذلك لا يمكن ابقائه فلعله اراد ان النقض الاختياري بناء وعملا بحسب الظاهر يمكن
تعلقه بالمتيقن بخلاف اليقين اذ ليس له اثر شرعي حتى يترتب عليه في الظاهر او لا يترتب
عليه كذلك وقد عرفت الحال في ذلك فراجع قوله اذ لو فرض حكما شرعيا مترتبا آه اذ
من المعلوم انه بارتفاع الموضوع يرتفع الحكم فلو ثبت مثل الحكم السابق في موضوع الشك
لكان حكما آخر ثابتا في موضوع آخر ويشترط في الاستصحاب صدق ابقاء المستصحب
وبقاء الموضوع وكلاهما منتفيان في القطع الموضوعي قوله فالمراد اما نقض المتيقن آه
والظاهر ان كلمة اما للتقسيم لا للترديد والمراد ان المستصحب اذا كان حكما شرعيا
فالمراد ابقاء نفس المتيقن في مرحلة الظاهر في زمان الشك وان كان موضوعا خارجيا
فالمراد ابقاء حكمه الشرعي في زمان الشك ظاهرا وقد توهم بعضهم ان المراد الاثر
بالاضمار بتقدير الاثر او بجعل اليقين بمعنى المتيقن مجازا وقد ذكر شيخنا قدس سره
ان المراد التصرف في النسبة لا في الكلمة حتى يكون مجازا لغويا فيكون المقام مثل
حديث الرفع من جهة ان التصرف فيه ايضا في النسبة لا في الكلمة قوله بل ينقض
الشك باليقين لان موضوع الشك يتبدل باليقين وليس اليقين رافعا له مضافا
الى ان المراد باليقين في الرواية هو اليقين السابق ومن المعلوم عدم امكان كونه
رافعا للشك اللاحق قوله فان مورده استصحاب بقاء رمضان قد عرفت ان مورد جميع الا خبار
الواردة في يوم الشك المروية في الوسائل هو استصحاب بقاء شعبان لا بقاء رمضان
والاول كالثاني ليس من باب الشك في الرافع قوله وفي رواية الاربعمأة قد عرفت ان
رواية الاربعمأة المروية في اواخر الخصال عن الباقر عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام
بدون السند لم يذكرها المصنف وان فيها فان الشك لا ينقض اليقين وان الرواية في غاية
الصحة والاعتبار بتصديق العلامة المجلسي وسمعت ما قاله في القوانين وان الرواية التي فيها

فان اليقين لا يدفع بالشك قد حكي عن المجلسي في البحار من غير ان يسندها الى الخصال وكيف
كان فلفظ الدفع ظاهر في مذهب المشهور وقوله معناه رفع الشك آه ان كان المراد رفع نفس
الشك ففيه انه لا يناسب قوله ولا ينقض اليقين بالشك الذي يكون المراد منه عدم نقض
المتيقن او آثاره بالشك فيكون على سبيل التفكيك المستهجن مضافا الى ما ذكرنا من ان الذي
الشك انما هو يتبدل باليقين وهو ليس بمراد من الرافع المبحوث عنه مع ان المراد من اليقين
هو اليقين السابق ولا معنى لكونه دافعا للشك اللاحق على ما عرفت ايضا مع ان شان الشارع
بيان الحكم لا امثال ما ذكر وان كان المراد رفع اثر الشك كاصل البرائة في الشك في التكليف
واصل الاشتغال في الشك في المكلف به ففيه ان باليقين وما في حكمه يرتفع موضوع الاصلين
المزبورين وهو عدم البيان في الاول واحتمال العقاب في الثاني وهو ليس من الرافع المقصود
بالبحث اصلا الا ترى ان المصنف مع انه قائل بحجية الاستصحاب من جهة الشك في الرافع
يصرح ببقاء الموضوع لزوما مع ان المراد باليقين في الرواية على ما علمت هو اليقين السابق
ولا معنى لكونه او اثره رافعا للشك اللاحق فلا بد من ان يكون المراد رفع اثر الشك
وهو الرجوع الى الاصلين المزبورين باستصحاب المتيقن السابق وهو اما وارد على
الاصلين او حاكم وعلى اي تقدير ليس هو رافعا بالمعنى المتنازع فيه والغرض من هذا
التطويل تقوية كون الرواية لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا على ما هو مذهب المشهور
قوله فقد عرفت الاشكال في ظهوره قد عرفت ميله اخيرا الى ظهوره في الاستصحاب وعرفت
منا ظهوره في الاستصحاب وان الرواية في غاية الوثاقة والاعتبار مضافا الى ان
ظهور بعض الروايات في الشك في الرافع لا ينافي ظهور بعضها الاخرى في الاعم لعدم التنافي
قوله مع امكان ان يحمل قوله آه لا يخفى ان قوله لا يدفع لا يكون قرينة لان الدفع غير الرفع
مع ما عرفت من ان المصحح للنقض هو كلمة اليقين من جهة تشبيهه بالحبل على ما عرفت تفصيله
لا من جهة استمرار المتيقن او احكامه على ما ذكره المصنف قوله مع ان الظاهر من المضي آه
لا يخفى عدم دلالة الرواية على ما ذكره من الداعي والصارف وعدم كون كثير من موارد
الاستصحاب من قبيل ذلك الا ترى انه ليس في استصحاب حياة زيد وموت عمرو و
تذكية الحيوان المشكوك وعدم تذكيتها ما ذكره من الداعي والصارف اللهم الا بتكلف شديد

فلا يكون من قبيل قوله ع اذا كثر عليك السهو فامض في صلوتك قوله وما من جهة استصحاب
الاشتغال قد ذكرنا ان المراد بيوم الشك هو يوم الشك في انه اخر شعبان او اول رمضان
وان ذكر قوله وافطر انما هو بالتبع فلا مسرح للاستصحاب المذكور وعلى تقدير التسليم لا
يكون المورد من باب جريان الاشتغال لان الدوران فيه بين الاقل والاكثر الاستقلاليين
فلا بد من الرجوع الى البراءة ايضا وعلى تقدير الرجوع الى الاشتغال فلا بد من الرجوع الى
قاعدته لا الاستصحاب لان الحكم للشك لا للمشكوك ومنه يظهر عدم المعنى للرجوع الى
استصحاب البراءة في موارد الشك في التكليف فالاولى الرجوع الى اصالة عدم دخول
شوال بناء على ان الشك في الاصول العدمية من قبيل الشك في الرافع على ما صرح به المصنف
ره في مواضع من هذا الكتاب لكن سياتي من المصنف ره عند نقل حجة القول التاسع الذي
اختاره المحقق ره التامل في ذلك فانتظر مع ان الاستصحاب المذكور يكون من الاصول
المثبتة الا ان يلتزم بخفاء الواسطة والغرض ابداء ان ما ذكره المصنف في المقام تكلفات
مستغنى عنها مضافا الى دلالة قوله ولا تعتد بالشك في حال من الحالات على حجية الاستصحاب
مطلقا مضافا الى ما ذكرنا من ظهور التعليل وكون الرواية الصحيحة الاولى والثانية في مقام
اعطاء الضابطة الكلية مضافا الى قوله ابدا قوله وفيه ان تلك الاصول قواعد لفظية اه
مضافا الى عدم الحالة السابقة لها حتى يمكن كونها من الاستصحاب اللهم الا في بعض الموارد
النادرة واما اصالة عدم المعارض فهي ترجع الى الاصول اللفظية الاخر ان كان المعارض
المحتمل القرينة على المجازية او التخصيص او التقييد وان كان المعارض المحتمل هو خبرا اخر مباين
للخبر التام الدلالة تسليم السند مثلا فهي ليست اصلا لفظيا ولا يرجع الى الظهور اللفظي
الذي هو المنشاء في حجية الاصول في باب الالفاظ والظاهر انه من الاستصحاب بالمعنى
المعروف قوله واما رجوعها الى الشك في الرافع بناء على رجوع الشك في بقاء الاعدام الى
الشك في الرافع وسيجيء تفصيله قوله ومنها ما ذكره المحقق في المعارج اه هذا الدليل كما ترى
مختص بالشك في الرافع بل يفهم من استدلاله هذا حيث قال اما ان المقتضى ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير ان النزاع ليس الا في الشك في الرافع والعجب من المصنف القائل بكون
الشك في المقتضى ايضا محل النزاع او ان النزاع ينحصر فيه كيف ساق هذا في مقام حجية

مع انه على تقدير كون المقام من الاصول بناء على ما يمكن ان يختاره المصنف فيه الرجوع الى البراءة ح

الاستصحاب مطلقا وقد ذكرنا سابقا ان هذا يصادم ما استدل به المصنف على
مختاره سابقا من كون الشك في الرافع خارجا عن حريم النزاع وقد يتوهم ان ما مثل
به المحقق محل النزاع من المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة ايضا مختص بالشك في الرافع
وهو فاسد لما سياتي من المصنف ره ان وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض
وان قرن بها في قوله ع ما لم يحدث او يجد ماء ويمكن دفع الايراد عن المصنف بان
المصنف لم يستدل بالدليل المزبور لحجية الاستصحاب مطلقا بل نقل الاستدلال
المزبور للحجية مطلقا عن غيره حيث قال احتج للقول الاول بوجوه بل سياتي منه التصريح
بان الدليل المذكور اخص من المدعى قوله العلة التامة للحكم او للعلم به الدليل الاني
علة تامة للعلم فقط والدليل اللمي علة تامة لثبوت المعلول في الخارج وللعلم به ايضا
فالاولى ان يقول المصنف ره العلة التامة للحكم فقط او له وللعلم به جميعا وحمل كلمة
او على منع الخلو يصلح الكلام في الجملة وقد نقل عن المصنف قدس سره ان هذا
المعنى للمقتضي هو مصطلح اهل المعقول لكن ابداء هذا الاحتمال مع وقوع اللفظ المذكور
في كلام الاصولي غريب جدا قوله او المقتضي بالمعنى الاخص اراد به السبب الاصولي
كما نقل عنه وهو اعم من العلة التامة اذ هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته كما في القوانين وغيره فيشمل العلة التامة والعلة الناقصة والجزء الاخير من
العلة التامة فما في القوانين من دخول العلل الناقصة في الشرط غريب وقد نقل
عن المصنف ره انه اراد بقوله بالمعنى الاخص الاخص من المعنى اللغوي والمتعين
حمل المقتضي في كلام المحقق على هذا المعنى فقط للزوم حمل كلمات كل طائفة على مقتضى
اصطلاحاتهم مع عدم الصارف واشرنا الى ذلك ايضا عن قريب قوله فلا بد ان يدوم
لثبوته ثبوته اه صن وره ان المقتضي بالمعنى المذكور لو وجد في الزمان الثاني لوجد
الحكم ايضا في الزمان الثاني فيقطع بثبوته كذلك فلا يكون من الاستصحاب في شيء
قوله في الزمان الثاني مقتضيا للحكم قد ذكر شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث ان
المراد وجوده في حال كونه له شانية الاقتضاء لا المقتضي الفعلي لانه يرادف العلة التامة
ولا يخفى ان القسم الاول ايضا له شانية الوجود في الزمان الثاني فيكون له شانية

الاقتضاء في الزمان الثاني والارفع القطع بعدم وجوده في الزمان الثاني يكون خارجا
من مفروض البحث وعن مسئلة الاستصحاب اذ قد فرض في موضوعه عدم العلم بالوجود
العدم كليهما في الزمان الثاني قوله مع انه اخص من المدعى لان المدعى هو حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي والشك في الرافع كليهما والدليل على فرض تماميته انما يثبت حجيته
في الشك في الرافع فقط لكن لا يرد هذا على المحقق قدس سره اذ لعله اورد الدليل
لاثبات المذهب المختار عنده وهو التفصيل بين الشك في الرافع والشك في المقتضي
بالحجية في الاول دون الثاني او انه اعتقد كونه النزاع منحصرا في الشك في الرافع فقط فلذا
اورد الحجة المزبورة لكن الوجه الثاني بعيد نعم يرد ايراد الاخصية من المدعى على من اورد الدليل
المزبور لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا قوله سقوط الاحتمالين فلا معنى له لان الاحتمالين
موجودان بالوجدان فلا معنى للحكم بسقوطهما ولتفاتهما راسا قوله وسيجيء ما فيه من انا لا نسلم حصول
الظن في جميع الاوقات وعلى تقدير حصوله لا دليل على حجيته قوله ثم ان تمام هذا الدليل القطع
في محكى غاية المراد بعد الاشارة الى الدليل المذكور وفيه نظر لانا لا نسلم ان المقتضي للحكم الاول
موجود اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هذا الا مصادرة انتهى ويفهم منه انه
فهم من الدليل المزبور دعوى العلم بعدم المانع وفيه نظر قوله وهي في غاية البعد
اذ عمل العقلاء من حيث انهم عقلاء بالامور التعبدية مثل الترجيح بلا مرجح الذي
هو من المحالات العقلية قوله بنى على عدمه ووجود المقتضي يعني ان الاستدلال المذكور
مبني على استقرار بناء العقلاء على عدم المانع والحكم بوجود المقتضي بالفتح عند احرازه
المقتضي وعدم المانع في السابق لكن لم يعلم وجه بنائهم على ذلك اهو من حيث افادته الظن
والغرض من هذا الكلام هنا بيان ان ما احتمله في مقام توجيه الاستدلال بقوله ويمكن
ان يريد به اثبات البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم وجهه في غاية السخافة ومخالف لظاهر
الواضح وقد ذكر بعض المحشين في هذا المقام ان مراد المصنف بقوله والظاهر ان مرجع هذا
الدليل آه ابداء احتمال توجيه آخر للاستدلال وهو حمله على الظن النوعي ثم رده
بمنع حصول الظن ولو نوعا وعدم الدليل على حجيته على تقدير حصوله ولعل ما ذكرنا
اولى بل يمكن ادعاء كون ما ذكره مخالفا لسياق العبارة اذ عليه ان يقول ثم وسيجيء ما في هذا

الدليل كما ذكر في السابق فتدبر قوله ويمكن ان يستفاد من كلامه آه هذا توجيه آخر للاستدلال
الذي ذكره المحقق قدس سره وحاصله يرجع الى وجوب الرجوع الى العموم والاطلاق عند
الشك في المخصص او المقيد في الشبهات الحكمية اذا كانا منفصلين نعم في المخصص او المقيد
المتصلين مثل اكرم العلماء الى ان يفسقوا مع الشك في فسق بعض العلماء من جهة عدم معلومية
معنى الفسق شرعا يحكم باجمال العام او المطلق والمقام من قبيل الاول لا الثاني فان المقام لما
دل مثل اوفوا بالعقود على استمرار علاقة الزوجية وعلم ان مثل قوله انت طالق مخصص للعموم
المذكور وشك ان قوله انت خلية مثلا مخصص ايضا ام لا يكون الشك في التخصيص الزائد
على ما علم تخصيصه به فلا بد من التمسك بالعموم فيه كما اذا شك في اصل التخصيص ولا شبهة
في ذلك ثم ان مراد المصنف بقوله من كلامه السابق هو الذي سبق نقله في كلام المصنف
وليس المراد كون قوله والذي نختاره سابقا على الدليل المذكور وهو قوله لنا ان المقتضي
موجود والعارض لا يصلح رافعا له آه في كلام المحقق في المعارج لان الدليل المذكور سابق
في المعارج على قوله والذي نختاره اه كما لا يخفى على من لاحظه ثم ان مورد الاستفادة
المذكورة هو قوله ان ينظر الى دليل ذلك الحكم وقوله فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس هذا عملا من غير دليل قوله كما يظهر من تمثيله بعقد النكاح لا يخفى
ان التمثيل بعقد النكاح موهن للتوجيه المذكور اذ ليس فيه عموم او اطلاق لفظي حتى
يتمسك به عند الشك في التخصيص او التقييد لكن لفظ الدليل وان كان مقربا للتوجيه المذكور
في الجملة لكن التمثيل المزبور مبعد له قوله وشك في شيء آخر بالشبهة المفهومية الحكمية لا
بالشبهة المصداقية ولا ينافيه قوله او فرد من ذلك الرافع اذ يمكن كون الشك فيه من الشبهة
الحكمية ايضا لا الموضوعية قوله اصحها عدم الاعتبار آه وجه عدم الاعتبار ان التمسك
بالعموم او الاطلاق انما هو في الشك في المراد والشك في الشبهات الموضوعية ليس فيه
بعبارة اخرى العموم او الاطلاق انما يثبتان الكبرى لا الصغرى ولا بد من اثباتها في الخارج
ولا يمكن اثبات الصغرى بالكبرى كما لا يخفى قوله لكن كلام المحقق في الشبهة الحكمية حيث
قال في محكي المعارج اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك
الحكم ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة وهو من الشبهة الحكمية لا الموضوعية لكن

لكن الذى يظهر بالتامل عدم استقامته فى نفسه آه اما عدم استقامته فى نفسه فلانه يخرج المقام عن التمسك بالاستصحاب بداهة ان التمسك بالاصول اللفظية ليس تمسكا بالاستصحاب الذى هو اصل عملى مبنى على التعبد وايضا العام ليس مقتضيا للعموم والمخصص مانعا له حتى يمكن حمل كلام المحقق على ذلك اذ عدم المخصص مأخوذ فى اقتضاء المقتضى شطرا او شرطا وكذا عدم القرينة فى ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى واما عدم انطباقه على قوله والذى نختاره فلان صريح ما ذكره فى قوله والذى نختاره من جهة تمثيله بعقد النكاح الذى ليس فيه عموم او اطلاق لفظى هو التمسك بالاستصحاب المعروف فجعل الدليل المذكور مبنيا على التمسك بالدليل اللفظى موجب لعدم انطباقه عليه اصلا قلت وكذا لا ينطبق الدليل المذكور بناء على التوجيه المذكور للوجه الثانى والثالث الذى ذكره المحقق فى المعارج فان صريحهما حجية الاستصحاب المعروف لاجل افادة الظن بالبقاء وان العمل بالراجح واجب فكيف يمكن حمل الدليل الدال على ما ذكر فكيف يمكن حمل الدليل الاول على ما ذكر من التمسك بالعموم والاطلاق اللفظيين وايضا لا ينطبق الدليل المذكور على التوجيه المزبور على صدد كلامه فان صريحه كونه موافقا للمفيد القائل بحجية الاستصحاب ومخالفا للسيد المرتضى المنكر للاستصحاب واقام الادلة على وفق مختاره الذى هو مختار المفيد فكيف يمكن حمل دليله الاول الذى ساقه لاثبات مرامه على التمسك بالعموم الذى ليس محلا للنزاع احد حتى السيد المرتضى وليت المصنف ره اشار الى ما ذكرنا ولم يقتصر على ما ذكره مع احتمال قوله والذى نختاره آه ولو كان فى غاية الضعف للتمسك بالدليل اللفظى بل قد فهم بعضهم منه ذلك على ما سنوضح يأتى عن قريب ايضا قوله كما نبه عليه فى المقام ونبه عليه غيره قد ذكر صاحب المعالم ان ما ذكره المحقق بقوله والذى نختاره عدول عما اختاره اولا يعنى ان المحقق قد اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا فى الشك فى المقتضى وفى الشك فى الرافع ثم عدل عن ذلك فى قوله والذى نختاره وحكم بكون الاستصحاب حجة فى الشك فى الرافع فقط فظهر عدم انطباق الدليل على ما ذكره بقوله والذى نختاره على طريقة صاحب المعالم واما عدم الانطباق على تقدير حمل الدليل على التمسك بالعموم بناء على التوجيه المذكور

فواضح لان الدليل يحمل على التمسك بالدليل اللفظى وقوله والذى نختاره آه على التمسك بالاستصحاب فى الشك فى الرافع فظهر الفرق بين عدم الانطباق على التوجيه الذى ذكره المصنف وبين عدم الانطباق على طريقة صاحب المعالم هذا هو تقرير كلام المصنف ره بناء على ما فهمه من كلام صاحب المعالم على ما صرح به فى مواضع من كلماته سابقا واما على ما فهمنا من كلام صاحب المعالم وادعينا صراحة كلامه فى ذلك هو ان صاحب المعالم قد فهم من قول المحقق والذى نختاره ان المحقق قد عدل عن القول بحجية الاستصحاب الذى ظهر من الادلة المذكورة التى منها قوله ان المقتضى موجود والعارض لا يصلح للمانعية اه الى القول بالنفى والانكار مطلقا وانه اذا كان هناك دليل يدل على الاستمرار يعمل به والا فلا فيكون النتيجة التمسك بالعموم والاطلاق لا الاستصحاب فلا يكون على هذا قوله والذى نختاره آه منطبقا على الدليل المذكور اذ يكون الدليل مبنيا على الاستصحاب وقوله والذى نختاره مبنيا على العمل بالعموم دون الاستصحاب واما على عدم الانطباق على التوجيه الذى ذكره المصنف فلاجل حمل قوله والذى نختاره على العمل بالاستصحاب والدليل المزبور على العمل بالدليل اللفظى من العموم والاطلاق فظهر الفرق بين عدم الانطباق على مذهب صاحب المعالم وبين عدمه على التوجيه المزبور فيكون التشبيه من حيث اصل عدم الانطباق لا من حيث الكيفية ايضا قوله فتامل لعله اشارة الى انه على هذا التوجيه يكون الدليل منطبقا على قوله والذى نختاره فانهما كليهما يحملان على التوجيه المزبور ويمكن ان يكون اشارة الى الفرق بين ما ذكره المصنف وما ذكره صاحب المعالم فى مقام عدم الانطباق على ما ذكرنا عن قريب ويمكن على بعد ان يكون اشارة الى ان فى كلام المحقق سابقا ولاحقا ما يكون صريحا فى ان مراده التمسك بالاستصحاب لا التمسك بالعموم والاطلاق على ما اوضحناه فى بعض الحواشى السابقة قوله ما لم يتجدد مؤثر العدم يعنى ما لم ينتف علة الوجود فان عدم علة الوجود علة للعدم لا ان العدم مؤثر على حدة قوله يعنى لمجرد كونه لو خلى وطبعه المراد به الظن النوعى المطلق وانما لم يذكر الظن النوعى المقيد بعدم الظن الشخصى على الخلاف لان الجواب عنه يظهر من الجواب المذكور وهو عدم الدليل على اعتباره اصلا او لان القائل غير موجود لكن قد احتمل المصنف سابقا حمل كلام العضدى على ذلك قوله لم

يقل به احد فيما اعلم قال شيخنا المحقق في الحاشية نعم لازم من ذهب الى حجية الظن ذلك
ورده بمخالفة الاجماع غير مستقيم قلت نعم لازم المذهب المذكور ذلك اذا لم يتمسك
القائل به بالاخبار ايضا الا ترى ان المحقق القمي ره في القوانين مع قوله بحجية الظن المطلق
لا يقول باناطة العمل بالاستصحاب بالظن الشخصي لما قلنا من تمسكه بالاخبار ايضا فالحق
ما قاله المصنف من ان القول به غير موجود الا ما يظهر من شيخنا البهائي ولعل شيخنا قدس
سره اراد ذلك وان كانت عبارته قاصرة عن ذلك قوله نعم لا يبعد ان يكون الغلبة كذلك
لانها توجب الحاق الفرد المشكوك بالغالب فلا بد ان يكون الفرد المذكور قبل النظر الى
الغالب مشكوكا وبعد النظر اليه مظنونا فلو كان هناك امارة على الخلاف لخرج المشكوك
عن كونه كك ولا يفيد النظر الى الغالب ظن الحاقه به والسر في ذلك ان وجه حصول الظن
بالغلبة لالحاق الفرد المشكوك هو حصول الظن من اتفاق غالب الافراد بوجود القدر الجامع
والعلة المشتركة في الجميع ومنها الفرد المشكوك فاذا علم او ظن باستناد حدوث فرد وبقائه
الى سبب آخر مغاير لسبب حدوث الافراد الغالبة وبقائها فلا يمكن حصول الظن بالالحاق كما سيأتي
توضيحه عنقريب انشاء الله تعالى قوله قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء اه
قال قدس سره المقدمة الاولى الظاهر ان كل عاقل ذا راجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق
وجود ما علم بوجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل الامرين
حين مراجعته في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الوجود الذي من شانه دوام
بدوام علته التامة وزواله بزوال الهاني زمان يكون من المحتمل عنده ان تحدث علة الزوال و
هي عدم جزء من اجزائه العلة التامة فيعدم الممكن او لا تحدث فيبقى بوجود علة الوجود يرجح
الوجود مع ملاحظة تحقيقه السابق وان كان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة
تساوي حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع
النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ثم قال ومعلوم ان هذا الرجحان
لا بد له من موجب الى آخر ما نقله المصنف قدس سره عنه وليعلم ان هذا التوجيه انما ذكره
توجيها لكلام القوم وقد صرح في كتابه بعدم الدليل على حجية الظن المزبور وان المعتمد
التمسك في باب حجية الاستصحاب بالاخبار فالايراد الذي يتوجه من المصنف عليه

منع حصول الظن من الغلبة المزبورة واما عدم الدليل على حجية الظن المزبور على تقدير
حصوله فلا يتوجه عليه فتبصر قوله والقدر المشترك بين الكل والاغلب اه فان القدر
المشترك اليقيني كالساعة والساعتين مثلا معلوم التحقق في موارد الاستصحاب غالبا والمحتاج
اليه في الاستصحاب في الاكثر الازيد من القدر المعلوم ومنه يظهر انه كان
على المصنف التقييد بالغالب والاكثر وما يجري مجراهما قوله ففيه اولا انا نعلم
بقاء الاغلب اه التعبير بعدم العلم غير جيد بل اللازم عليه ان يقول انا نعلم عدم
بقاء الاغلب في زمان الشك فان زمان الشك له عرض عريض ومراتب غير متناهية
بالتناهي اللاانقضي ومن المعلوم عدم امكان بقاء الاغلب في جميع مراتب الشك بل
اللازم ادعاء امكان بقائه في مرتبة منها وقد ذكر في السابق ان القدر المشترك بين
الكل والاغلب معلوم التحقق في مورد الاستصحاب وهو المتعين بعد حمله على الغالب
كما ذكرنا في الحاشية السابقة قوله وثانيا لا ينفع بقاء الاغلب اه يعني ان الحاق المشكوك
بالغالب انما هو للظن بالقدر الجامع الموجود في الغالب والمشكوك فيظن من جهته بالالحاق
لعدم امكان الاستدلال من حال جزئي الى حال جزئي آخر الا بالملاحظة المزبورة وهذا
المعنى المذكور من انه لا بد في الالحاق من الظن بالقدر الجامع مشترك بين الغلبة والقياس
والاستقراء على ما صرح به شيخنا المحقق في الحاشية ولا شك ان بقاء الموجودات المتدارك
مع نجاسة المتغير في زمان الشك لا يوجب الظن ببقائها لعدم الرابط على ما صرح به
المصنف في هذا المقام قوله وان اريد به ما وجه به كلام السيد المتقدم اه الفرق بين هذا
الوجه والوجه الاول ان في الوجه الاول كان الملحوظ اغلب الممكنات والموجودات و
بعبارة اخرى الغلبة الجنسية وهذا الوجه مبني على تقدم الغلبة النوعية على الغلبة
الجنسية عند التعارض وعلى تقدم الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية والجنسية عند
التعارض ايضا وبالجملة يكون المناط الغلبة الاخص وهذا هو المتعين لان الغلبة الاخص
تفيد الحاق المشكوك بالغالب ظنا ومع وجودها لا يحصل الظن بالالحاق من جهة الغلبة
النوعية او الجنسية كما هو واضح ثم ان ما ذكره في القوانين ليس توجيها لكلام السيد الصدر
اذ لا اشارة في كلامه الى كلام السيد المزبور وتوجيهه فكيف يجعل كلامه توجيها لكلامه

ثم ان المحقق القمي قد ذكر ان الغلبة تفيد الظن بالالحاق وان حجية الظن المذكور ثابتة
من جهة دليل الانسداد التام عنده الدال على حجية الظن المطلق الشخصي وذكر في اول المبحث
ان المراد من المشكوك الاعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بنائهم في الحجية على حصول
الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين مثله لسبب الاخبار الآتية
فلا نعتبر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته
الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم
حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق
وهو مشكل انتهى لكن هذا الكلام ينافي ما ذكره من افادة الاستصحاب في جميع الموارد
الظن من جهة الغلبة فلا يبقى مورد للشك والوهم حتى تكون الاخبار مثبتة لحجيته فيهما
فليتنبه لهذه الدقيقة الا ان يكون مراده من افادة الغلبة الظن افادتها له في باب
غالب الموارد لا في جميعها وهو خلاف ظاهر كلماته قوله بملاحظة حال اغلب الممكنات لم
بملاحظة الجنس لكن هذه الملاحظة غير محتاج اليها اذ بملاحظة النوع او الصنف الذي
يفهم منه مقدار الاستمرار يفهم ايضا اصل الاستمرار لاندراج العام تحت الخاص قوله
لانه الانسب به والاقرب اليه لاشتراكهما في الجنس القريب او النوع او الصنف وقد
ذكرنا سابقا ان المتعين عند التعارض الاخذ بالاخص وعدم اعتبار الاعم قوله بملاحظة
احكام سائر الموالي آه لانها من سنخها ايضا قوله اما الاول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط
هذا يرجع الى جوابين الاول عدم وجود نوع او صنف مضبوط حتى يرجع في مورد الشك
اليه لاختلاف استعدادات الانواع والاصناف الثاني انه مع وجود نوع او صنف
مضبوط لا يمكن الرجوع في مورد الشك اليه لان البقاء في كل فرد مستند الى السبب
الخاص المقتضي له واتفاق الافراد في مقدار من البقاء انما هو من باب الاتفاق لا لوجود
الجامع الذي اقتضى ذلك ومن المعلوم ان الشرط في نفع الغلبة في الحاق المشكوك بالغالب
هو وجود الجامع واشار الى هذا الجواب بقوله وبالجملة فكل حكم شرعي او غيره تابع آه واما
الثاني وهو الشك في الرافع سواء كانت الشبهة فيه حكمية او موضوعية قوله ولذا يظن

عدم النسخ عند الشك فيه الظن بعدم النسخ ان كان مستندا الى عموم او اطلاق لفظ
فيكون خارجا عن الاستصحاب الذي هو من الاصول العملية وان لم يكن مستندا الى عموم او
اطلاق لفظي فلا دليل على حجيته الا ان يقال بان بناء اهل الشرايع على العمل بهذا الظن قوله
الا ان البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار لا يرد هذا على السيد الصدر لانه
صرح بعدم الدليل على حجية الظن الحاصل من الغلبة وان المعتمد هو التمسك بالاخبار التي تجري
في صورة الشك والوهم ايضا وكذا لا يرد على المحقق القمي ايضا وان صرح بافادة الغلبة الظن
وكونه حجة من جهة دليل الانسداد الا انه صرح بان الاستصحاب حجة من باب الاخبار ايضا
وهي تشمل الظن والشك والوهم وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك فراجع قوله وان بني على
ملاحظة الانواع البعيدة آه ان كان ببناء الفاعل بارجاع الضمير الى المحقق القمي ففيه انه
مخالف لصريح كلامه وقد اعترف به المصنف عنقريب وان كان ببناء المفعول ففيه انه
تكرار لما سلف بلا فائدة قوله ففيه ما تقدم آه وانما لم يذكر الوجه الاول من الايراد و
هو قوله انا لا نعلم ببقاء الاغلب اختصارا قوله ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء لا
يرد هذا على المحقق السيد الصدر لما عرفت من ان الاستصحاب حجة عنده من باب الاخبار
وانه قد صرح بعدم حجية الظن الحاصل من الغلبة وانه ذكر ما ذكر من التوجيه لاصلاح
كلام القوم لا لانه معتقده وكذا لا يرد على مثل المحقق القمي ممن له طريق اخر غير الغلبة وهو
التمسك بالاخبار وان كان فيه بعض المناقشات التي قد سلفت مع انه على تقدير الاستناد
الى الغلبة فقط له ان يقول بعدم حجية الاستصحاب في كل مورد لم يحصل الظن الشخصي له
ثم ان مثل هذا يرد على مثل المصنف الذي يقول بعدم جريان الاستصحاب مع العلم الاجمالي
بالخلاف بتا ولا شك ان مسئلة القلة والكثرة مما يعلم اجمالا بمخالفة احد الاستصحابين
فيهما للواقع فكيف يلتزم بجريان الاستصحابين مع العلم الاجمالي مع انه يستشم من
كلامه هنا ان الايراد المذكور مختص بمن يرى حجية الاستصحاب من باب الظن الشخصي الحاصل
من الغلبة مع وروده على من يرى حجيته من باب الظن النوعي المطلق بناء على ما يرى
المصنف في باب التعادل والترجيح من ذهاب الطريقية في كل واحد من المتعارضين مع العلم
الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع في مورد التعارض فانتظر قوله ثم ان اثبات حجية الظن

المذكور آه لان الظنّ الحاصل من الغلبة في الاحكام الشرعيّة لا دليل على حجّيته الا دليل الانسداد وهو غير تام عند المصنّف والمحقّقين لكن يظهر من المحقق القمّي في القوانين في باب تعارض الاحوال وفي باب تعارض الاحوال وفي باب وقوع الامر عقيب توهّم الحظر كون الظنّ المستفاد من الغلبة حجّة مطلقا في الشبهات الموضوعيّة بالعقل والشرع والعرف فراجع ومنه يظهر ان ادعاء الاتفاق على عدم اعتبار الغلبة في الشبهة الخارجيّة على ما يظهر من المصنّف في هذا المقام لعله في غير محلّه نعم لا يجري دليل الانسداد في الشبهات الموضوعيّة الخارجيّة لاختصاصه بالشبهات الحكميّة ونسب الى صاحب القوانين اجراء شبه دليل الانسداد في الشبهات الموضوعيّة فيها وعلى تقدير صحّته ليس الظنّ فيها مختصّا بالمجتهد بل يشمل ظنّ العامي ايضا قوله فان اعتبار استصحاب طهارة الماء آه المقصود من هذا الكلام تحقيق عدم كون العلّة في حجّية الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة هو الغلبة اذ لو كانت هي العلّة لوجدت الحجّية اينما وجدت ولا معنى للتفكيك والحكم باستصحاب طهارة الماء من جهة الظنّ الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظنّ بنجاسته من غلبة اخرى كطين الطريق وكذا الحكم باعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب المستند الى الغلبة وعدم اعتبار قول المدّعي مع الظنّ بصدقه من باب الغلبة قوله ومنها بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم حجّية بناء العقلاء في هذا المقام كحجّيته في سائر المقامات من جهة كشفه عن حكم الشرع بين حكم العقل وبناء العقلاء بالاجمال والتفصيل فيدل على حجّيته ما يدل على حجّية حكم العقل قوله والجواب ان بناء العقلاء انما يسلم آه يعني ان بناء العقلاء في الموارد المزبورة وغيرها ليس لاجل الحالة السابقة كما هو المناط في باب الاستصحاب بل لاجل الظنّ بالبقاء من جهة الغلبة فلو كانت الغلبة مقتضية للظنّ بعدم البقاء لا يعملون به الا ترى انه لو غاب شخص ومضت مدّة لا يعيش الناس فيها غالبا لا يبني العقلاء على وجوده ولا يكاتبونه ولا يرسلون اليه البضايع للتجارة ولا يجعلونه وصيّا على الاطفال وغير ذلك فيستكشف من ذلك ان بناءهم لاجل العادة والجبلّة وغيرها ممّا قد يصادف مورد الاستصحاب وقد لا يصادفه فيكون الدليل المذكور اخصّ من المدّعي مضافا الى ما ذكره سابقا من انّ البناء في باب الاستصحاب على الظنّ الشخصي يسقطه عن الاعتبار في اكثر موارده وانه لم

يعهد من احد من العلماء الّا ما يظهر من شيخنا البهائي ره قوله لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعي آه لاجل ثبوت غلبة الاستمرار في الاحكام الشرعيّة الكلّية وعدم نسخها قوله ولو شكّوا في واقعية المذى شرعا آه لعدم ثبوت غلبة الاستمرار في مثل الاحكام المزبورة وعدم ثبوت نوع او صنف مخصوص مضبوط وعلى تقدير ثبوته لم يثبت الرابط حتى يظنّ من جهته بثبوت الاستمرار في الفرد المشكوك على ما صرّح به المصنّف سابقا قوله من غير جهة النسخ على الاستصحاب امّا من جهة النسخ فيبنون على الاستصحاب لو سلم كون اصالة عدم النسخ استصحابا وقد ذكر سابقا ان اصل عدم النسخ من الاصول اللفظيّة التي لا ربط لها بالاستصحاب قوله نعم الانصاف انّهم لو شكّوا آه يعني انهم لو شكّوا في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في رافعه يبنون على بقائه من جهة بنائهم على عدم الرافع للحكم الشرعي المزبور بعد الفحص في ذلك كما انهم اذا شكّوا في حدوث حكم شرعي يبنون على عدمه بعد الفحص ولعلّ وجه عدم بنائهم على عدم البقاء بل بنائهم على البقاء من جهة عدم الرافع انّما هو من جهة ان عدم الدّليل دليل العدم فيقال انّهم اذا فحصوا عن الادلّة ولم يجدوا فيها ما يدلّ على كون الرافع للحكم السّابق وظنّوا بعد الفحص بعدم ورود الدليل على الرافع للحكم المزبور فيحكمون من جهة ذلك بعدم الرافع للحكم المزبور لكن يرد عليه ان الظنّ بعدم الورود لا يستلزم الظنّ بعدم الوجود الّا في عام البلوى على ما ذكره المحقق قدّس سرّه كما نقل عنه في باب اصل البرائة مع انه لا دليل على حجّية الظنّ المزبور بمجرّده نعم اذا انضم اليه قبح التكليف بما لا يعلم وقبح العقاب بلا بيان يستقيم المطلب لكن لا مدخليّة للظنّ في التمسّك بالقاعدة ويكون المناط هو قاعدة البرائة ولا يكون عدم الدّليل دليل العدم اصلا على حدة ولذا انحصر الاصول العمليّة عند المصنف في الاصول الاربعة فليس المقصود من انضمام قبح التعبد بما لا يعلم الى الظنّ اثبات حجّيته من جهته وان اوهمه عبارة المصنّف لما عرفت من ان الحجّة هو حكم العقل المزبور من غير مدخليّة الظنّ المزبور بل يكون هو المرجع مع عدم الظنّ ايضا ثم ان المعنى الّذي ذكرناه للعبارة وان كان يساعده الاستشهاد بقول الشيخ ره في العدّة ويناسبه قوله عن قريب حيث ذكر بهذه العبارة وقد عرفت ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرّد ذلك الّا ان يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ

بالعدم واستفدناه من مطاوي كلمات شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث والحاشية
لكن العبارة لعلها ظاهرة في خلافه فيحتمل معنى آخر وهو الفرق بين بقاء حكم شرعي وبين
حدوث حكم شرعي مع كونه معدوما في السابق فيبنون على عدمه في الشك في حدوثه
ولا يبنون على بقائه في الشك فيه فيكون مفاد العبارة بنائهم على عدم الحدوث و
بقاء العدم السابق والحكم باستصحابه وعدم معلومية بنائهم على بقاء الحكم الشرعي وان
الحكم بالبقاء في الاول من جهة ان عدم الدليل دليل على العدم وكون قوله لعل هذا
اشارة الى البناء على عدم الحدوث والحاصل ان بنائهم على حجية الاستصحاب العدمي
المذكور هذا وقد يورد على بناء العقلاء المذكور بان بنائهم على ذلك في المعاش لا
يستلزم بنائهم على ذلك في المعاد ايضا ولذا كانوا يسئلون الائمة عليهم السلام
عن حكم المحقة والمحققين نعم بناء العقلاء على العمل بالظن في الامور المستقبلة و
هو حجة اجماعا لجريان شبهة دليل الانسداد فيها كما نقله شيخنا قدس سره عن المحقق
الاصفهاني صاحب هداية المسترشدين قال في العدة بعد ما اختار اه كلامه قدس
سره فيما يشمل الشك في المقتضي والشك في الرافع والوجودي والعدمي وان كان المثال
الذي ذكره من قبيل الشك في المقتضي ثم ان في كلامه قدس سره نظرا اذ يمكن ان يقال
انه لو كانت الحالة الثانية موافقة للحالة الاولى لكان عليها دليل فاذا استتبعنا جميع الادلة
فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية موافقة للحالة الاولى توجب الحكم بعدم موافقة
الحالة الثانية للحالة الاولى ثم ان ذكر المصنف لكلام الشيخ قدس سره في العدة هنا لاجل
مناسبة ما الا انه عين ما ذكره في قوله نعم الانصاف اذ قد عرفت ان كلام المصنف
في الشك في الرافع فقط لا مطلقا لكن في الشبهة الحكمية منه وكلام الشيخ اعم من الشك
في الرافع والشك في المقتضي هذا بناء على المعنى الاول واما على المعنى الثاني فالفرق
ان كلام المصنف في الشك في حدوث الحكم الشرعي وكلام الشيخ اعم من الشك في الحدوث
والشك في البقاء والشك في المقتضي والشك في الرافع اما كون الشبهة حكمية فمشترك
بين القولين على التقديرين مع ان التمسك بعدم الدليل ليس بتمام عند المصنف كما عرفت
وقد دل على ذلك قوله والكلام في حجية هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد

في باب اصل البرائة بخلاف الشيخ فان الظاهر من كلماته تمامية الاستدلال به كما لا يخفى
على من امعن النظر فيه قوله بطريق آخر يعني بطريق عدم الدليل دليل العدم قوله وذلك خارج
عن استصحاب الحال وذلك لان في الاستصحاب الحكم بثبوت الحكم في الزمان الثاني
لاجل ثبوته في السابق والاستناد اليه لا لاجل عدم وجدان الدليل على مخالفة حكم الزمان
الثاني لحكم الزمان الاول وان عدم الوجدان دليل على عدم الوجود فيحكم بالبقاء من اجل
ذلك قوله منها ما عن الذريعة آه الظاهر انهم من المنكرين مطلقا من غير فرق بين كون
الشك في الرافع وبين كون الشك في المقتضي واحتمال كون الاستدلال مخصوصا بالشك
في المقتضي وان الاستصحاب حجة عندهم في الشك في الرافع في غاية الضعف بل ينفي القطع
ببطلانه ثم ان الاستدلال المذكور مبني كما هو الاظهر على التمسك بالاصل في منع العمل
بالاستصحاب ويمكن كونه مبنيا على ان الاستصحاب من قبيل القياس حيث ان الحالة الثانية
مغايرة للحالة الاولى سواء في ذلك الشك في الرافع والشك في المقتضي ومن المعلوم انه مع
تعدد الموضوعين لا بد من الظن بوجود القدر الجامع في الحالين فيحكم من اجل ذلك بالحاق
الحالة الثانية بالحالة الاولى والا لما امكن الالحاق فيكون ما يسمونه استصحابا من القياس
المحرم الذي قد تواترت الاخبار بعدم جواز العمل به وقد اوضح هذا الاحتمال المصنف
قدس سره في مجلس البحث على ما حكاه شيخنا قدس سره عنه قوله فالاستدلال المذكور متين
جدا ان اراد بمتانة الاستدلال متانته في بعض افراد الشك في المقتضي مما يتعدد الموضوع
فيه او يشك في تغير الموضوع فيه مع تسليم عدم كون الشك في المقتضي مستلزما لذلك
مطلقا ففيه مع ان الدليل على التقدير المذكور اخص من المدعى لان المدعى عدم حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي مطلقا والدليل مختص ببعض افراد الشك في المقتضي على الفرض ان التعليل
المذكور من اختصاص الادلة بالشك في الرافع من جهة لفظ النقض غير صحيح بل لا بد ان يعلل
بانه لا بد في الاستصحاب سواء قيل به من باب الاخبار او من باب العقل وعلى التقدير الاول
سواء استدل بالخبر الذي فيه لفظ النقض او غيره من بقاء الموضوع لعدم صدق ابقاء
الحكم او الموضوع الا مع ذلك ضرورة ان اثبات حكم في موضوع بعد ثبوته في موضوع
آخر لا يسمى ابقاء ولا عدمه نقضا ولا رفعا ولا غير ذلك مما تتضمنه الاخبار وان كان مراده

ان الشك في المقتضي مستلزم دائما لتعدد الموضوع وتغيره او للشك فيه فمع انه خلاف الواقع يرد عليه انه مناف لما سيذكره في رد المحدث الاسترابادي من ان الشك في بقاء الخيار والشفعة مع انهما من الشك في المقتضي ليس من الشك في الموضوع لقضاء العرف بذلك وكذلك ما سننقله عن المصنف في المتاجر في باب خيار الغبن من بقاء الموضوع في بعض افراد الخيار بما ثبت من الدليل اللفظي ويرد عليه ايضا عدم حسن التعليل بقوله لان عمدة ما ذكروه آه بل لا بد ان يعلل بعدم بقاء الموضوع وانه لا يمكن الاخبار وسائر الادلة الا على تقدير بقائه وان اراد المصنف من الكلام المزبور ان الشك اذا كان متعلقا بالمقتضي يكون الاستصحاب حقيقة من القياس المحرم بخلاف ما اذا كان متعلقا بالرافع على ما اوضحه في مجلس البحث على ما حكاه شيخنا قدس سره عنه قال قدس سره في مقام بيان ان الاستدلال المذكور حق بالنسبة الى الشك في المقتضي حتى بعد ملاحظة الاخبار واما بالنسبة الى الرافع فلا يتم ما ذكر بعد ملاحظة الاخبار فانا نسلم ان هنا قضيتين الموضوع في احدهما غير الموضوع في الاخرى الا انه من الواضح ان القياس ليس مجرد الحكم في موضوع بما حكم به في غيره ولو كان من جهة قيام دليل عليه بل هو ذلك مع كون الحكم في الفرع من جهة استنباط كون العلة في الاصل هو القدر المشترك بينهما فيؤخذ بالجامع ويلغى الفارق بينهما بحسب الظن فاثبات الحكم في المقام في الحالة الثانية من جهة دلالة الاخبار على وجوب اجراء الحكم الثابت في الحالة الاولى في الحالة الثانية خارج عن القياس موضوعا واما الشك في المقتضي فلما لم يدل الاخبار على وجوب الحاق الحالة الثانية بالحالة الاولى فيه لعدم شمول لفظ النقض له فلا جرم يكون داخلا في القياس حقيقة انتهى الملخص منه ففيه انه لا معنى للالتزام بتعدد القضيتين والموضوعين في باب الاستصحاب خصوصا في الشك في الرافع بداهة انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع على جميع الاقوال فلا بد من الالتزام بخروج الاستصحاب موضوعا عن عنوان القياس لا من جهة ما ذكره بل من جهة ما ذكرنا غاية الامر ان الاصل هو عدم الحجية في كل ما شك في حجيته فاذا كان الاخبار مختصا بالشك في الرافع على ما ادعاه المصنف يكون الشك في المقتضي داخلا تحت الاصل المزبور ويرد على جميع الاحتمالات الثلثة المذكورة ما اشرنا سابقا من انه لا معنى لابداء

احتمال كون الاستدلال مختصا بالشك في المقتضي مع كون المستدلين كالسيدين وغيرهما من المنكرين مطلقا قوله بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة وهي الاجماع والاستقراء والاخبار قوله بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق من ان مراده بالمقتضي هو العام والمطلق وبالمانع هو المخصص والمقيد وانه من المعلوم ان مع الشك في المخصص والمقيد لا بد من التمسك بالعام والمطلق قوله لكن عرفت ما فيه من التامل من انه مع عدم استقامته في نفسه لا ينطبق على قوله والذي نختاره وقد ذكرنا عدم انطباقه على صدد كلام المحقق وعلى الدليلين التاليين للدليل المذكور قوله وقد عرفت ما في دعوى الظن آه وانه لو افاد الظن لا دليل على حجيته قوله الا ان يرجع آه وقد عرفت انه لا يفيد الظن الا في عام البلوى ولا دليل على حجيته على تقدير الرجوع اليه وافادته الظن قوله بل ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي آه يظهر من هذه العبارة كون الكبرى وهي حجية الظن مطلقا مسلمة عند المحقق وكم للعلامة والشهيد مثل هذه العبارة وقد استظهر المحقق القمي ره في القوانين من مثل العبارات المذكورة كون مثل المحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من اهل الظنون المطلقة لكن يابى عن ذلك عباراتهم الاخر كما لا يخفى على المتتبع قوله كذلك يقال ان وجدان الماء قبل الدخول آه هذا الاستصحاب تعليقي لان الوجدان لم يكن قبل القراءة حتى يستصحب فالمراد ان الوجدان لو كان ثابتا قبل الصلوة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول قوله بمثل استصحاب الاشتغال ويرد على المعارضة المذكورة مضافا الى ما ذكره المصنف ره دلالة صحيحتي زرارة على وجوب العمل باستصحاب الطهارة مع ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلوة عدمه قوله اذ قلما ينفك مستصحب عن اثر حادث يراد آه الاثر اما اثر حادث مسبوق بالعدم يراد ترتبه على الاستصحاب كالحكم بالتوريث لاستصحاب الحياة واما اثر موجود في السابق يراد ترتبه على الاستصحاب فما يمكن ان يكون جاريا ومعارضا لاستصحاب الموضوع هو الاثر الحادث اذ هو الذي يمكن ان يجري فيه استصحاب العدم حتى يعارض به استصحاب الوجود الجاري في موضوعه واما الاثر السابق فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه الا بملاحظة بقاء وجوده السابق ومن المعلوم انه لا يعارض استصحاب موضوعه لعدم التنافي بينهما وان كان لا يجري فيه على التحقيق سواء جرى استصحاب موضوعه ام لا اما على الاول فلان معناه هو

ترتيب الاثر عليه فلا معنى لاجراء استصحاب انه متعلق بالاثر واما اذا لم يجر فلا يجري ايضا لعدم امكان استصحاب المحمول مع الشك في الموضوع هذا ولكن التحقيق عدم جريان استصحاب الاثر في القسم الاول ايضا حتى يعارض به استصحاب الموضوع لما حققه بقوله والاولى في الجواب آه هذا مع ان ماذكره من اصل الاشتغال ليس داخلا في الاستصحاب اصلا ورأسا بل هو اصل عقلي مبناه وجوب دفع الضرر المحتمل فلا بد فيه بما سيجيء توضيحه من عدم امكانه سيجيء منا ايضا شطر من الكلام في ذلك في مقام تعرض المصنف للتوضيح فانتظر قوله ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي آه يعني ان الشك في وجوب المضي مسبب عن الشك في كون الوجدان ناقضا فاذا فرض جريان استصحاب كون الوجدان ناقضا لم يجر استصحاب وجوب المضي لعدم امكان معارضة الشك في المسبب للشك في السبب وهذا الكلام مع قطع النظر عن عدم جريان الاستصحاب في وجوب المضي لكونه شكا في المقتضي ومع قطع النظر عن الاشكال في جريان الاستصحاب في الشك في كون الوجدان ناقضا من جهة انه تعليقي وان كان المستظهر عند المصنف هو جريان الاستصحاب التعليقي وعدم وقع الاشكال فيه قوله والجواب عنه اولا بالاشتراك هذا الايراد آه يعني استصحاب النفي المسمى بالبرائة الاصلية معتبر حتى عند القائلين بعدم حجية الاستصحاب مطلقا بمعنى ان هذا الفرد من الاستصحاب خارج عن محل النزاع بين النافي والمثبت وان النزاع بينهم في غيره وح فيرد على النافين بانه يلزم تقديم بينة النافي اذا كانت على طبق استصحاب البرائة الاصلية مع ان الفقهاء لا يقولون به من جهة اعتضادها باستصحاب البرائة فما هو جوابكم في الصورة المزبورة فهو جوابنا في جميع صور كون بينة النفي على طبق الاستصحاب ثم ان الحق في الجواب الاول ان يقال بان كون بينة النفي مطابقة للاستصحاب لا يوجب الترجيح به لان الاستصحاب عنده حجة من باب التعبد فلا يصلح للترجيح على ما سيظهر قوله معتبر اجماعا الاجماع المذكور ممنوع لا لما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية من انه قد ثبت من المصنف قدس سره منع تحقق الاجماع في العدمي بهذا الدليل من المنكر مطلقا لان النزاع في الاستصحاب العدمي في الجملة لا ينافي كون بعض

افراده اجماعيا بل لان الاجماع انما هو على البرائة الاصلية لا على استصحابها اذ قد عرفت النزاع في كون اصل البرائة داخلا في الاستصحاب او هو اصل عليحدة وعرفت ان المحقق هو انه اصل عليحدة وان الدليل عليه غير اخبار الاستصحاب من العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان او النقل من قوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون وغيره من الاخبار قوله الا ان يقال ان اعتبارها آه يعني الا ان يقال بان البرائة الاصلية اصل عليحدة معتبر من باب التعبد لا من باب الظن فلا يكون داخلا في الاستصحاب اصلا حتى يرد به النقض ويقال باشتراك الايراد اذ هو انما يتجه اذا كان اصل البرائة داخلا في الاستصحاب الذي هو حجة من باب الظن فيتوهم اعتضاد بينة النفي به من جهة ان تعاضد ظن بظن اخر يوجب قوته على الظن الذي ليس كك والاخذ به لا بما ليس كك واما اذا كان تعبديا فلا تكون البينة التي على طبقه راجحة على البينة التي ليست كذلك لامتناع الترجيح بالامور التعبدية التي ليست في عرض ما يكون حجة من باب الظن ويمكن ان يريد المصنف قدس سره بالعبارة المذكورة ان اعتبار استصحاب البرائة الاصلية ليس من باب الظن بل من باب التعبد فلا يمكن ترجيح بينة النفي به وهذا الاحتمال في غاية الضعف والسخافة اذ لا فرق بين استصحاب البرائة الاصلية ليس من باب الظن بل من باب التعبد فلا يمكن ترجيح وغيره فان كان تعبديا يكون جميع الاستصحابات كذلك ولا معنى للفرق والفصل قوله او يقال ان الاجماع آه قد اورد عليه شيخنا قدس سره وغيره بان حجيته في الاحكام مستلزمة لحجيته في الموضوع بطريق اولى لان الاخباريين المنكرين لاستصحاب البرائة في الاحكام اما مطلقا او في الشبهات التحريمية يقولون بها في الشبهات الموضوعية قوله وثانيا بما ذكره جماعة آه قد اورد عليه شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية وفي مجلس الدرس بان بينة النفي اذا لم ترجع الى الاثبات ليست بحجة اصلا واذا رجعت الى نوع من الاثبات تكون حجة بمعنى اغنائها عن اليمين لا انها في مرتبة بينة الاثبات ومكافئة لها فما يستفاد من عبارة المصنف قدس سره من كونها حجة في الصورة الاولى غير مكافئة لبينة الاثبات وكونها حجة مكافئة في الصورة الثانية ليس على ما ينبغي ويمكن ان يورد على ما ذكره اولا بالمنع من عدم حجية البينة النافية بعد عموم ادلة حجية البينة فان قلت قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر يدل على ذلك و

كذلك مرسل المنصور الذى نقلوه فى باب تعارض البينات قلت لا دلالة للخبر الاوّل على
ذلك لانّ كون الوظيفة الاوّلية ثبوت البينة على المدّعى واليمين على من انكر لا ينافى
كون بينة المنكر ايضا حجة شرعية بعد ملاحظة عموم الادلة الا ترى ان اليمين المردودة
من المنكر الى المدّعى توجب ثبوت حقه وامّا المرسل فهو مع كونه ضعيف السند موافق
لصريح المنقول عن ابن حنبل مع احتماله الحمل على ما ذكرنا ويؤيّد ما ذكرنا انّ الشيخ فى محكى
الخلاف والعلامة فى القواعد ذكرا انه مع تعارض بينة الجرح والتعديل يقف الحاكم
بل احتمل فى كشف اللثام ومفتاح الكرامة تقديم بينة التعديل للاصل مع الخلو عن ظهور
المعارض والمراد بالاصل اصل عدم ذلك الفسق الذى رماه به وان كان رماه بترك
عبادة فالظاهر من حال المسلم خلافه فكان له دليلان الاصل والظاهر وعلى ما ذكرنا ثانيا
بما اشرنا اليه من حكمهم بالتوقف فى مسئلة تعارض بينة الجرح والتعديل مع ان الاولى
من قبيل بينة المثبت والثانية من قبيل بينة النافى نعم خرج من ذلك مسئلة تعارض
بينة الخارج والداخل من جهة الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة والاخبار الكثيرة على
ترجيح الاولى على الثانية مع ان الاولى من قبيل بينة المثبت والثانية من قبيل بينة النافى
وما ذكره من كون بينة النافى مغنية عن اليمين ممنوعة ايضا الا ترى انهم ذكروا انه اذا اقام
ذى اليد بينة دون خارج اليد يقدم قوله ولكن مع اليمين بل القائلون بتقديم بينة الداخل
فى مسئلة تعارض بينته مع بينة الخارج حكموا باليمين ايضا قوله لقوته على بينة النفى يعنى
قوته الداخلية بناء على احتمال كون شهادة النافى من جهة الاستناد الى اصل البرائة او
الاستصحاب لا الخارجية قوله الا ان يرجع ايضا الى نوع من الاثبات آه كما اذا شهدت
البينة على برائة ذمة المنكر بحيث تتضمن الشهادة على الابراء او الاداء وكما اذا شهدت
بينة التعديل بحيث تتضمن كون المعدل ذا ملكة قدسية او صدور التوبة منه بعد صدور
المعصية وقد مثّل بعض المحشين لذلك ببيّنة الداخل وح فالوجه تقديم بينة النفى
لو كان الترجيح آه يمكن تقرير النزاع فى باب تعارض الادلة بوجهين الاوّل انه هل
يقتصر فى مقام الترجيح على المرجّحات المنصوصة ام يتعدى عنها الثانى انه على تقدير التعدى
هل يرجع الى المرجّحات الغير المنصوصة على تقدير وجود المرجحات المنصوصة ايضا

ام لا يرجع اليها الا على تقدير فقدها وبعبارة اخرى يكون المناط قوة احد الدليلين
مطلقا او يكون المناط قوته على تقدير فقدها فيرجع الى الشهرة الفتوائية مثلا مع وجود
الشهرة الروائية مثلا على الاوّل دون الثانى بل النزاع واقع فى كلا المقامين ففى المقام
الاوّل مشهور الاصوليين على التعدى بل ادّعى العلامة وغيره الاجماع على وجوب الرجوع
الى اقوى الدليلين والمشهور بين الاخباريين الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وفى
المقام الثانى جماعة من المحققين على الرّجوع الى اقوى الدليلين مطلقا فتراهم يرجعون
الى الشهرة الفتوائية مع وجود بعض المرجّحات المنصوصة بل الظاهر من معاقد الاجماعات
ذلك ايضا بل لم ير من صرح بتقديم المرجّحات المنصوصة على غيرها مع وجود القوة
فيه دونها نعم لازم من استدل على وجوب التعدى بدليل الانسداد كالمحقق
القمىّ ره ذلك بعد ملاحظة تقدم الظنون الخاصّة على المطلقة فتدبر فيمكن تصوير
النزاعين المزبورين فى باب تعارض البيّنات ايضا لكن المستفاد منهم الترجيح بالمرجحات
المنصوصة فقط من اليد والسبب وقدم الملك وكثرة العدالة والعدد كما يستفاد
من مفتاح الكرامة واليه يرجع ما فى القواعد حيث قال ان اسباب الترجيح ثلثة الاوّل
قوة الحجة كالشاهدين او الشاهد والمرأتين على الشاهد واليمين الثانى اليد الثالث
اشتمال احدى البينتين على زيادة نعم المستفاد من بعضهم فى مقام تعارض بيّنتى الجرح و
التعديل الرّجوع الى كلّ مزية من الكثرة والاورعية والاضبطية والاعرفية بحال
المعدل وغيرها ثم ان ما ذكره العلامة من انّ اليد مرجحة انما هو فى بعض المواضع وامّا فى
مسئلة تعارض بيّنتى الداخل والخارج فعلى القول المشهور الذى اختاره فى القواعد و
غيره فى غيرها يكون خروج اليد مرجّحا نعم على قول من يقدم بينة الداخل يكون اليد مرجحة
وقد صرّح بجميع هذا فى القواعد من اراد التفصيل يرجع اليها والى غيرها ومما ذكرنا يظهر
ما فى حاشية شيخنا قدّس سره من ان المحقق فى محله عدم كون الترجيح فى البيّنات كالترجيح فى
الادلة منوطا بمطلق الظنّ بل الثابت هو الترجيح بالاكثرية والاعدلية لا غيرها وقد اعترف
هو قدّس سره بتقديم بيّنة الخارج على الداخل وذكر المحقق والعلامة وغيرهما ان الشهادة
مع ذكر السّبب اولى من غيرها وان الشهادة على تقدم الملك اولى من غيرها وغير ذلك

ثم انا لم نر قائلا بالرجوع الى قوة الظن مطلقا مع وجود المرجحات المنصوصة اذ في صورة تعارض البينتين مع كون يد كل من المتداعيين على العين فالمشهور على التنصيف بدون الرجوع الى المرجحات نعم في محكى الرياض عن بعضهم الرجوع الى الاكثرية وعن بعضهم الرجوع الى الاعدلية وعن بعضهم الترتيب بينهما نعم عن الديلمي الرجوع الى المرجح ولعله محمول على غيره وفي صورة كون يد احدهما عليها فالمشهور على تقديم خارج اليد ولو مع وجود جميع المرجحات في غيره وبعضهم على تقديم الداخل كذلك وفي صورة كون العين خارجة عن ايديهما يرجعون الى الاكثرية والاعدلية فقط في مقام وفي مقام اخر يحكمون بتقديم الشهادة بالسبب والشهادة بتقدم الملك ولكن المصنف ره اعلم بما قال قوله كتقديم بينة الخارج يحتمل ارادة المصنف منه التشبيه فيكون المعنى انه كما يرجح في مقام ترجيح بينة الخارج الى قوة الظن بل لانها بالنسبة الى بينة الداخل من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل و يمكن ان يورد عليه ايضا بان تقديم بينة الخارج لاجل الاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة المحققة لا لاجل قوة الظن ويحتمل ان يكون مثالا للمورد المنصوص به وهو الذي صرح به بعض المحشين وهو الاظهر لكن قد عرفت عدم وجدان الخلاف والقائل في الرجوع الى مطلق الظن في المورد المنصوص به ثم ان الداخل منكر بجميع تعريفاته كما ان الخارج مدع بجميع تعريفاته فيكون تمثيلا للمقام ببعض افراده ولكن قال في الجواهر المراد من الداخل والخارج في كلامهم المدعي والمنكر لا خصوص ذي اليد ونافيه وان كانت النصوص قد اشتملت عليه انتهى وعليه فلا يصح جعل قوله كتقديم بينة الخارج مثالا للمورد المنصوص به بل مشبها به للمقام كما هو مقتضى الاحتمال الاول لكن ما ذكره في الجواهر بعيد قوله وربما تمسكوا بوجوه اخر آه مثل ما نقله الحاجبي من ان الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل عليه نص او اجماع او قياس آه ومثل ما نقله في القوانين وغيره من ان العمل بالاستصحاب عمل بالظن وهو محرم بالايات والاخبار ومثل ما حكى عن الامين الاسترابادي من مخالفته لقاعدة التوقف والاحتياط وغير ذلك قوله اما التفصيل بين الوجودي والعدمي آه قد ذكر شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث والحاشية ان المقصود هنا ليس نقل الاقوال فانها قد مضت فلا بد من تاويل كلام المصنف على وجه يشعر بالاستدلال بان يقال ان الاستصحاب

العدمي حجة اجماعا والاستصحاب الوجودي ليس بحجة لعدم الدليل عليها ويكفي الاصل في ذلك وهذا ليس بالوجه اذ المصنف ذكر في هذا المقام اولا وجود القائل بالتفصيل وعدمه وحقق الكلام في ذلك ثم ذكر اخيرا رجوعه الى التفصيل المختار المتقدم ثم استدل عليه حيث قال فيمكن ان يحتج لهذا القول اما على عدم حجية الاستصحاب في الوجوديات فيما تقدم آه قوله حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف آه قد ذكرنا في مقام تقسيم الاستصحاب الى الوجودي والعدمي شطرا من كلمات المختصر والشارح العضدي وشارح الشرح التفتازاني من اراده راجعه ولنذكر كلام العضدي والتفتازاني في هذا المقام وان كان فيه تكرار في الجملة فنقول قال العضدي اقول معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا آه وفي شرح الشرح قوله فلا يثبت به حكم شرعي كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الرفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والى ان التعميم بقوله سواء كان نفيا اصليا او حكما شرعيا انما هو في صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعميم متعلق بهما جميعا وما ذكره المحقق من التخصيص يحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالي في مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسئلتين احديهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودي او عدمي شرعي او عقلي الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم والاخرى في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وجعلها هيهنا مسئلة واحدة انتهى وقال

السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية وابن الحاجب جعل الاستصحاب مختصا بين استصحا
ونسب القول بصحته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان لامر وجودي او
عدمي عقلي او شرعي واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من
غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وكيف كان فالظاهر ان اقاويل العامة
فيه ثلثة القول بحجيته على الاطلاق وهو المحكي عن المزني والصيرفي واكثر اصحاب
الشافعي والقول بعدم الحجية وهو الذي حكاه الشيخ قدس سره عن كثير من الفقهاء من
اصحاب ابي حنيفة وغيرهم واكثر المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان
يكون في استصحاب حكم الاجماع فانه مثل بمثال واجد الماء في الاثناء وعقبه بذكر الخلاف
وكيف كان فهو من مذاهبهم واعتمادهم على الظنون غريب خصوصا من يعمل بالرأى
والاستحسان والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب حال الاجماع وعدمها
فيه وهو المحكي عن الغزالي وعلى ما ذكرنا من اختصاص النزاع باستصحاب حكم الاجماع
يكون الغزالي من النفاة وتكون القسمة ثنائية انتهى ثم ان قول العضدي فلا يثبت به
حكم شرعي يحتمل وجوها الاول عدم حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاعم
من الكلي والجزئي وحجيته في غيره وقد احتملنا ذلك في السابق في مقام رد ايراد المصنف
على المحقق القمي حيث نقل القولين المتعاكسين وقد احتمل قبلنا صاحب الفصول ذلك و
قبله السيد الكاظمي في شرح الوافية حيث قال والظاهر انه في غير الموضوعات على ما عرفت
عن قريب الثاني ان مقصود الاصوليين اجراء الاستصحاب في الحكم الشرعي وعدمه و
الاستصحاب في غيره ليس مقصودا بالبحث اصلا وقد عرفت ذلك من المصنف ايضا في
مواضع من كتابه ولا اقل من قوله في اول الكتاب اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي
وح فيكون كلام العضدي ساكتا عن اجرائه في غير الحكم نفيا واثباتا عند الحنفية وقد نسب
هذا الوجه الى بعض الافاضل الثالث ان يكون اشارة الى التفصيل بين النفي الاصلي
والحكم الشرعي بالحجية في الاول دون الثاني وهذا هو الظاهر من كلامه لوجهين الاول
انه ذكر التعميم عند القائلين بصحة الاستدلال وقال سواء كان نفيا اصليا او حكما شرعيا
وذكر في مقام نقل مذهب الحنفية انه لا يثبت به حكم شرعي ولم يذكر الشق الاخر فدل

ذلك على انهم قائلون بحجية الاستصحاب فيه الثاني ان النفي الاصلي كعدم وجوب
الزكوة عند الشك في النصاب على ما مثله به هو المسمى باستصحاب البرائة الاصلية
وهو حجة اجماعا عند العامة وعند القدماء من الخاصة نعم اصل البرائة عندنا ثابت
من باب العقل والاخبار لا من باب الاستصحاب وح فقول العضدي يمكن ان يكون ايراد
على مختصر ابن الحاجب ويمكن ان يكون بيانا لمراده وما اورده التفتازاني عليه ليس بوارد
على التقديرين كما لا يخفى على من تدبر ثم ان ما ذكره التفتازاني يرجع الى مناقشتين في كلام
العضدي الاولى انه جعل الحنفية من المفصلين مع ان ظاهر كلام المتن انهم من النافين مطلقا
مع انه من المفصلين بين حال الاجماع وغيرها والحق من هذه الجهة مع التفتازاني وقد جعله
العلامة في النهاية من المفصلين كذلك كما سيأتي نقله انشاء الله لكن قد ادعا
السيد المحقق الكاظمي فيما عرفت من كلامه الى ان الغزالي من النفاة وبعده المحقق القمي
في القوانين في بعض كلماته وبعدهما المصنف فيما سيأتي وقد تعجب من العضدي حيث
جعل الغزالي من المثبتين مطلقا وسيأتي شطر من الكلام في ذلك انشاء الله ثم ان
ما ذكره التفتازاني بقوله وهذا ما يقولون بانه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حياة
المفقود آه انما يناسب الاحتمال الاول الذي ذكرناه في مقام نقل العضدي لمذهب
الحنفية على اشكال فيه ويمكن تطبيقه على الاحتمال الثالث ايضا لكن بناء على المعنى الذي
اختاره المصنف بقوله ولعل هذا هو المراد ما ذكره التفتازاني لا يناسب شيئا من
المعاني الثلثة كما سيتضح هذا ثم ان لصاحب مفتاح الكرامة قدس سره كلاما يحتمل
اختياره لمذهب الحنفية على وجه نقله التفتازاني قال قدس سره بعد نقل كلام المصابيح
للعلامة الطباطبائي انه اذا ظن انه يقيم عشرا من دون عزم على ذلك فلا قصد للاقامة
قلت وكذا لا عزم على الاقامة فيما اذا قدم مكة ليلة الثامن والعشرين من ذي القعدة
مريدا للحج فانه لا بد وان يخرج يوم الثامن من ذي الحجة لانه لا وثوق له بان ذا القعدة
يكون تاما فلا وثوق بالعشرة والتمسك بالاستصحاب غير نافع لان استصحاب الموضوع
حجة في النفي الاصلي لا في اثبات الحكم الشرعي مطلقا وهذا معنى ما يقولون انه حجة في الدفع
لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك

وقد عرفت ان الحق مع المصنف في ذلك الثاني اذ جعل الغزالي من المثبتين مطلقا

له في مال مورثه ناقص ما يثبت بالاستصحاب هنا انا نحكم عليه بانه غير ناقص ولا نثبت به انه تام في الواقع وكذلك الحال في الاعتكاف لثلثة بقين من شهر رمضان فليلحظ فانه دقيق وليس الاصل في الشهر ان يكون تاما قطعا كما هو المعلوم عندهم انتهى قوله لا يخلو ظهوره عن تامّل يمكن ان يكون وجهه ماذكره في الفصول من ان الحكم الشرعي في كلام العضدي عام للنفي والاثبات قال بعد نقل كلام العضدي ولكن استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انّما ينكرون صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لانّ نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتجه ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم انتهى وفيه ان النفي ليس حكما شرعيا والّا لزاد الاحكام على الخمسة مضافا الى ان العضدي جعل النفي الاصلي في مقابل الحكم الشرعي ويمكن ان يكون وجهه ما اشرنا اليه في بيان الوجه الثاني في الحاشية السابقة من ان المقصود بالبحث هو الحكم الشرعي فالبحث عن الاستصحاب ايضا من جهة كونه معدودا من ادلة الاحكام الشرعية والدليل الشرعي هو المثبت للحكم الشرعي الكلي والمثبت للموضوع الشخصي ليس دليلا وح فالظاهر ان قول العضدي فلا يثبت به حكم شرعي اشارة الى منع كون الاستصحاب من الادلة المثبتة للاحكام الشرعية لا الى التفصيل بين الوجودي والعدمي هذا لكن نقل شيخنا قدس سره عن المصنف في مجلس البحث ان وجه التامل هو ان العضدي حسبما يفصح عنه عبارته جعل النزاع بين النافي والمثبت في اعتبار الاستصحاب صغرويا بمعنى افادته للظن بالبقاء وعدمها ومع ذلك كيف يعقل تخصيص خلاف الحنفية بالاثبات فانّ دعوى حصول الظن من الاستصحاب العدمي دون الوجودي كما ترى مضافا الى ما افاده من التامّل في امكان التفصيل المذكور على القول باعتباره من باب الظن من حيث ان كل استصحاب وجودي لا ينفك دائما عن استصحاب عدمي يستلزم من الظنّ الحاصل منه الظن ببقاء المستصحب الوجودي هذا والاظهر في بيان مراد العضدي ماذكرناه من الوجه الثالث من كون الحنفية مفصلين بين النفي الاصلي والحكم الشرعي للوجهين المذكورين في الحاشية السابقة وماذكره المصنّف ايراد يرد عليهم فيما اختاروه من

التفصيل وقد سمعت عن شرح الوافية للسيّد المحقق الكاظمي ان القول بعدم حجية الاستصحاب مع اعتمادهم على الظنون والاستحسانات غريب قوله واقل مايكون عدم ضده المراد بالضد هو مطلق ما لا يجتمع مع ما هو ضد له بحسب التحقق والصدق و ليس المراد به الامر الوجودي فقط على ما هو مصطلح اهل المعقول قوله لا ينفك عن عدم ماعداه من الاضداد فيلزم من الظن بعدم ماعداه الظن به بعد ملاحظة عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي على مايدل عليه عمومات الاخبار الواردة بان لكل شيء حكما ولو خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصرح به في الوجه في الخصوصية على ماذكره شيخنا قدس سره وغيره بناء على صغروية النزاع هو ان حصول الظن ببقاء الوجود من ظن بقاء عدم ضده وجداني لا يقبل الانكار فاذا كان الوجه في اعتبار الاستصحاب هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة فلا يعقل التفصيل فيه بين الوجودي والعدمي وهذا بخلاف ما اذا كان النزاع كبرويا فانه يعقل التفصيل بين الوجودي والعدمي من حيث قيام الدليل على اعتبار الظن في احدهما دون الاخر وان كان هذا التخيل ايضا فاسدا ثم ان ما ارتضاه المصنّف من ظهور كون النزاع صغرويا موافقا لما صرح به العضدي وغيره مع استثناء السيّد ره وامثاله ممن لا يقول بحجية الظنّ الحاصل من الخبر غير وجيه بل النزاع كبروي ايضا عند غير السيّد واتباعه ويدل عليه استدلال النافين بماسبق من انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى اه فيمكن قولهم بمنع حجية الظن لا لاجل ذلك او من جهة قولهم ان الدليل على الحكم الشرعي لابد ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاستصحاب خارج عنها على ما عرفت من نقل الحاجبي له في مختصره او من جهة كونه معارضا دائما على ما عرفت من المحقق بل يمكن منع كونه حجة ولو مع القول بحجية الظن المطلق من جهة تخيل كون الاستصحاب قياسا على ما عرفته عن بعضهم وبالجملة فالحق ثبوت النزاع في حجية الاستصحاب صغرى وكبرى ظنا وتعبدا ايضا قوله في غاية البعد فانه ليشبه الترجيح بلا مرجح الذى ثبت استحالته في محله واما التعبد الواقع في الشرعيات فليس من ذلك عند العدلية القائلين بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد النفس الامرية لوجود المرجح عند الشارع ونعلم ايضا بوجوده اجمالا لا تفصيلا واما عند الاشاعرة فيمكن ان يكون

ذلك لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح عندهم على ما نسب اليهم جمع من اهل المعقول قوله
واضعف من ذلك وجه الاضعفية اشتماله على دعويين ضعيفين احدهما حصول
الظن فى العدمى من جهة ملاحظة تحققه السابق وعدم تحققه فى الوجودى كذلك و
ثانيتهما عدم اعتبار الظن الحاصل ببقاء الوجودى من جهة الظن الاستصحابى المتعلق بالعدمى
وجه ضعف الاولى ان حصول الظن فى العدمى بملاحظة الحالة السابقة اما من جهة
ان ما ثبت دام واما من جهة الغلبة ولا شك ان هذين الوجهين موجودان فى
الوجودى ايضا ووجه ضعف الثانية ان بناء العقلاء على اعتبار ظن اما من جهة كونه
من افراد الظن المطلق الذى يكون حجة من جهة دليل الانسداد او قبح ترجيح المرجوح على
الراجح او وجوب دفع الضرر المظنون واما من جهة كونه ظنا خاصا كبنائهم على العمل بالظن
فى الامور المستقبلة او ظن السلامة فى المبيع وغيره او العمل بالظهور اللفظى وغير ذلك
ومن المعلوم انه لا يفرق فى المقامين بين ظن وظن نعم قد يتحقق فى الاول فضلا عن
الثانى جهة داعية الى العمل بظن غير موجودة فى ظن اخر فلا يتعدى ح الى ذلك الغير
فاذا كان بناؤهم على العمل بالظن اذا كان مستفادا من اللفظ من جهة ان التفهم والتفهيم
يكونان غالبا بالالفاظ الغير المفيدة للقطع غالبا او فى كثير من الاوقات فلا يتعدى عنه
الى مطلق ما يفيد الظن بالمراد ولو كان ظنا خارجيا غير حاصل من نفس اللفظ وكذلك اذا
كان بناؤهم على العمل بالظن فى القبلة من جهة جريان شبه دليل الانسداد فيها لا يوجب
بناؤهم على الظن بالوقت وان كان حاصلا من الظن بالقبلة لعدم جريان مقدمات
دليل الانسداد فيه وقد صرح بهذا المصنف فى مباحث دليل الانسداد وشيخنا
قدس سره فى هذا المقام فيما نحن فيه اذا قلنا ببناء العقلاء على اعتبار الظن الاستصحابى
من جهة كون الغلبة مثلا معتبرة عندهم من باب الظن الخاص فلا يفرق عندهم بين الظن
الحاصل ابتداء من ملاحظة الحالة السابقة وبين الظن الذى يتولد من هذا الظن وان
كان احدهما حاصلا بالذات والاخر حاصلا بالواسطة وكذلك اذا قلنا بحجية الظن
الاستصحابى عند العقلاء من باب دليل الانسداد الجارى فى الاحكام بناء على تمامية
مقدماته فلا يعقل الفرق بين ظن وظن والغرض من هذا التطويل الرد على بعض المحققين

من المحشين حيث اورد على المصنف بقوله لا يخفى انه انما يبقى عنه عند من يقول بحجية
مطلق الظن من باب حجية الظن المطلق او الظن الخاص دون من لا يقول بذلك لعدم الملازمة
بين اعتبار هذا الظن فى العدميات واعتبار ظن اخر فيهما فضلا عن اعتباره فى الوجوديات
وتضعيفه قدس سره فيما يأتى بقوله واضعف من ذلك آه لا وجه له لوقوع اختلاف الظنون
فى الحجية وعدمها فى مورد واحد عند العقلاء فضلا عن الموارد كما يظهر ذلك من حجية
الظن الناشئ عن الظهور عندهم فى تعيين المراد وعدم حجية ظن اخر فيه وعدم حجية ما ينشأ
منه فى اخر مما لا دخل له فتدبر جيدا انتهى كلامه دفع مقامه قوله اما مطلقا او اذا لم
يكن ذلك الوجودى آه يأتى المثال لهذين فيما يأتى عنقريب فى مقام بيان التخيل ودفعه قوله
ولعل هذا هو المراد بل المتعين هو هذا المعنى لتصريح التفتازانى فى مقام نقل مذهبهم
بانهم يقولون ان حياة المفقود بالاستصحاب انما يصلح حجة لبقاء ملكه يعنى عدم انتقاله
الى وارثه لا لانتقال ملك مورثه اليه فان معنى هذه العبارة ان الاستصحاب سواء
جرى فى الوجودى او فى العدمى لا يترتب عليه الا الامر العدمى ولا يترتب عليه
الامر الوجودى اصلا ولا يخفى ان هذا لا دخل له بالتفصيل بين الامر الوجودى و
بين الامر العدمى الذى كلامنا فيه فان معنى ذلك التفصيل بين كون المستصحب امرا
وجوديا وبين كونه امرا عدميا لا التفصيل بين ترتيب الاثر العدمى وان كان المستصحب
وجوديا وبين عدم ترتب الاثر الوجودى وان كان المستصحب عدميا ونبه بهذا
شيخنا قدس سره فى الحاشية ايضا قوله ولكن يبقى على هذا ان هذا التفصيل مساو
للتفصيل آه كون هذا التفصيل مساويا للتفصيل المختار المتقدم وهو التفصيل بين
الشك فى الرافع والشك فى المقتضى مبنى على مقدمتين احديهما كون الشك فى الاعدام
كلها شكا فى الرافع وسيجيئ التأمل فى ذلك على خلاف ما يذكر هنا وثانيتهما عدم جريان
الاستصحاب فى صورة كون الشك سببا ومسببا الا فى الشك السببى فاذا شك فى
بقاء المقتضى بالفتح من جهة الشك فى وجود الرافع يجرى استصحاب عدم وجود الرافع
فيحكم من جهته ببقاء المقتضى توضيحه ان الذى يراد ابقاؤه بالاستصحاب اما ان يكون
هو العدمى كعدم التذكية وعدم الموت واما ان يكون شيئين واحد منهما عدمى

والآخر وجودي كالطهارة وعدم الحدث واما ان يكون شيئا واحدا هو الوجودي فاذا شك في بقاء الاول من جهة الشك في وجود علة الوجود التي هي رافعة للعدم على البناء المذكور من كون الشك في الاعدام والعدميات شكا في الرافع فيجري الاستصحاب فيه واذا شك في القسم الثاني في بقاء الامر الوجودي والعدمي كليهما وكان الشك في الاول مسببا عن الشك في الثاني فعلى مذهب المصنف من عدم شمول الاخبار الا للشك السببي لا يجري الا استصحاب واحد وهو الاستصحاب العدمي ويترتب عليه الحكم ببقاء الامر الوجودي واما الثالث وهو ان يكون المستصحب شيئا واحدا هو الوجودي فاذا شك في بقائه من جهة الشك في مقدار الاقتضاء فلا يجري الاستصحاب لا على مذهب المفصل بين العدمي والوجودي ولا على المذهب المختار اما على [illegible] فواضح لكونه وجوديا واما على الثاني فكذلك لعدم كون الشك فيه شكا في الرافع ولان كل موضع يجري فيه الاستصحاب لا بد ان يكون عدميا وشكا في الرافع وكل ما لا يكون الشك فيه شكا في الرافع ولا يكون عدميا لا يجري الاستصحاب فيه فاتضح رجوع المذهبين الى مذهب واحد قوله وتخيل ان الامر الوجودي قد لا يكون آه مقصود المتخيل انه لا يصح ارجاع احد التفصيلين الى الآخر لان الامر الوجودي اذا كان شرعيا وكذا الرافع كالطهارة والحدث على القول بثبوت الاحكام الوضعية يستقيم ما ذكر من كفاية اجراء استصحاب واحد عدمي اذ معنى استصحاب عدم الحدث ترتيب الآثار الشرعية التي منها الطهارة واما اذا كان كلاهما غير شرعيين كالرطوبة والريح المجفف لها فاذا شك في بقائها بعد ثبوتها في السابق فباستصحاب عدم الريح لا يمكن اثبات الرطوبة لانها ليست اثرا شرعيا له بل لا بد من استصحاب آخر في مقام ارادة ابقاء الرطوبة ولا يكون استصحاب عدم المانع في مثل المثال المذكور مغنيا عن الاستصحاب الوجودي بل لا بد من اجراء الاستصحابين فلا يرجع احد التفصيلين الى الآخر ووجه دفع هذا التخيل ان الرطوبة في المثال وان لم تكن اثرا شرعيا لكن لها احكام شرعية تترتب على استصحاب عدم الريح من غير حاجة الى اثبات نفس الرطوبة فصح ما ذكر من رجوع احد التفصيلين الى الآخر ويرد على هذا الدفع ما سيذكره المصنف بقوله ولكن يرد عليه آه

مضافا الى انه لا معنى لترتب الحكم الشرعي للشيء مع الشك في موضوعه ويرد على الاول ايضا ان الطهارة وان كانت حكما شرعيا لكن ترتبها على عدم الحدث انما هو من جهة حكم العقل فتكون الملازمة عقلية ولا يمكن ان يثبت بالاستصحاب مثل تلك اللوازم وان شئت قلت ان لازم جعل الشارع شيئا رافعا للشيء هو الحكم شرعا بارتفاعه عند وجوده لا ببقائه عند عدمه فيمنع من كون بقاء الطهارة من الآثار الشرعية لعدم الحدث على ما اوضحه شيخنا في الحاشية وان تامل فيه اخيرا قوله فيما تقدم في ادلة النافين آه وانكانت عامة للعدمي والوجودي كليهما الا انا لا نعمل بها في العدمي لمكان الادلة الدالة على حجية الاستصحاب فيه ونعمل بها في الوجودي لعدم المعارض مع انه يكفي في عدم الحجية فيه الاصل قوله ره فقوله والا فانه آه لا يخفى ان ما ذكره من ارجاع فقرات الاخبار الكثيرة الظاهرة في جريان الاستصحاب في نفس الوضوء والطهارة الى استصحاب عدم الرافع تكلف في الاخبار من غير دليل وما جعله الاصل في ذلك ودليلا عليه من عدم شمول الاخبار الا للشك السببي لانسلمه الا في المتعارضين والادلة التي ستأتي منه قدس سره في بيان ذلك انما تنطبق عليها وقد ذكر شيخنا قدس سره في هذا المقام عن المصنف قدس سره في مجلس البحث انه يجوز اجراء الاصل في كل منهما اذا لم يكونا متعارضين بل قال وستعرف من كلامه في غير مورد ان في باب الشك في بقاء الطهارة يجوز استصحاب نفس الطهارة كما يجوز الاكتفاء باستصحاب عدم الحدث وان قال بعد ذلك انه على خلاف التحقيق ثم لو سلمنا ذلك نقول انه مع عدم جريان الاصل في الشك السببي لا مانع من جريان الاصل في الشك المسببي ولا شك في عدم جريان الاصل في المانع لان عدم المانع ليس له اثر شرعي لما ذكرنا من ان الطهارة وان كانت شرعية لكن ترتبها على عدم الحدث عقلي ومثل هذا لا يجوز الحكم بترتبه على الاستصحاب فتعين اجراء استصحاب الطهارة ولا يجوز اجراء استصحاب عدم الحدث اصلا فضلا عن تقدمه عليه كما افاده المصنف نعم اذا كان الاستصحابان المتوافقان من الموضوع والحكم بمعنى ان يكون الحكم المزبور حكما شرعيا يكون ترتبه عليه ايضا شرعيا بدون مدخلية العقل والعرف كعدم التذكية والنجاسة وحرمة الاكل لا يجري الاستصحاب في الحكم

اصلا سواء جرى الاستصحاب في موضوع ام لم يجر اما مع الجريان فلان معنى استصحاب الموضوع ترتب الحكم المزبور فيرتفع الشك بالنسبة اليه فلا معنى لجريان استصحاب آخر فيه واما مع عدمه فللزوم القطع ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب ولا يجوز الاستصحاب مع الشك فيه قوله سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما آه مثال تعارض الاستصحاب السببي والمسببي في غير الموضوع وحكمه استصحاب نجاسة الثوب النجس المغسول بماء مستصحب الطهارة ومثال تعاضدهما كذلك استصحاب الرطوبة وعدم الريح والطهارة وعدم الحدث ومثال تعاضدهما كذلك استصحاب الرطوبة وعدم الريح والطهارة وعدم الحدث ومثال في الموضوع وحكمه استصحاب الحيوة ووجوب الانفاق على زوجته من ماله وعدم انتقال ماله الى مورثه واستصحاب عدم التذكية وحرمة اكل اللحم ومثال تعارضهما كذلك استصحاب عدم التذكية مع استصحاب طهارة لحمه واستصحاب الحيوة وعدم انتقال مال مورثه اليه وغير ذلك من الامثلة وسيأتي شطر من الكلام في ذلك في تعارض الاستصحابين انشاء الله تعالى قوله واصالة عدم الرافع ان اريد بها آه الشك في الرافع على اقسام اربعة على ما سيأتي في مقام بيان مذهب المحقق السبزواري الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية والشك فيها من جهة الشبهة الحكمية والشك في كون الشيء رافعا مستقلا ففي القسم الاول يجري استصحاب عدم وجود الرافع في نفسه لكونه مسبوقا بالحالة السابقة دون الاقسام الاخر لا يجري استصحاب عدم الرافعية لعدم الحالة السابقة نعم يمكن اجراء استصحاب العدم في الاقسام الثلثة الاخيرة بجعل استصحاب عدم وجود الرافع شاملا لجميع الاقسام سواء كان الشك في الوجود او في الرافعية اذ في الثاني ايضا يكون الوجود بوصف انه رافع مشكوكا فيستصحب عدم وجود الرافع بوصف انه رافع لكن هذا التمحل لا ينفع ولا يمكن الحكم باجراء الاستصحاب مطلقا في مثل المقام مما كان الامر الوجودي امرا خارجيا لانه لا يمكن ترتيب الاحكام الشرعية للرطوبة مع الشك فيها ولا يمكن اثباتها بالاصول العدمية المذكورة لعدم حجية الاصل المثبت هذا ولعل نظر المصنف ره فيما ذكره من ان مرجع اصالة عدمه من حيث وصف الرافعية الى اصالة عدم ارتفاع الرطوبة الى عدم وجود الحالة السابقة في الشك في رافعية الموجود ولا يخفى ان هذا لا يرتفع بارجاعها الى اصالة عدم ارتفاعها به

لانتفاء الحالة السابقة للشك في ارتفاعها به من اول الامر ولا يمكن جعل زمان عدم وجوده راسا هو الحالة السابقة والا لما احتاج الى ارجاعها الى اصالة عدم ارتفاع الرطوبة به كما لا يخفى هذا وقد ذكر بعض افاضل المحشين في هذا المقام انه لو كانت الشبهة حكمية كما لو شك في رافعية المذي يمكن ان يقال المراد باصالة عدم الرافع اصالة عدم جعل الشارع المذي رافعا وفيه ان مثل الاستصحاب المذكور ايضا لا ينفع في ترتب اثار الامر الوجودي الخارجي لعدم حجية الاصل المثبت ولعله قدس سره اراد امكان تصور الحالة السابقة في الصورة المذكورة لا جريان الاستصحاب حقيقة قوله فالانصاف افتراق القولين في هذا القسم بل الانصاف افتراق القولين في القسم الاول الذي يكون الامر الوجودي امرا شرعيا كالطهارة ايضا فلا يجري في كلا القسمين الا الاستصحاب الوجودي لما عرفت من كون اصل العدم مثبتا في كلا القسمين فينحصر على مذهب المصنف من التفصيل بين الشك في الرافع والشك في المقتضي جريان الاستصحاب في الوجودي مطلقا اذا كان من قبيل الشك في الرافع وفي العدمي اذا كان الحكم الشرعي مترتبا عليه بلا توسط امر عقلي او عادي كاستصحاب عدم التذكية لترتب النجاسة وحرمة الاكل عليه وكاستصحاب عدم الموت لترتب بقاء ملكيته ماله ووجوب الانفاق على زوجته وغير ذلك عليه قوله حجة من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية آه يعني من فصل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي بالمعنى الاعم من الجزئي والكلي بعدم الاعتبار في الاول والاعتبار في الثاني مطلقا وهذا هو الذي استظهره المحقق القمي من السبزواري على ما عرفت من المصنف وقد عرفت منافاة هذه النسبة لما نقله الوحيد البهبهاني في الفوائد العتيقة عن السبزواري من انكاره كالاخباريين لحجية الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي وقريب منه ما نقله قدس سره في محكي الرسالة الاستصحابية عن السبزواري والاخباريين وايضا مخالف لما نقله في مناهج الاصول عن جمع من موافقة السبزواري للاخباريين فراجع ما نقلناه في مقام نقل الاقوال وفي مقام نقل الاقوال وفي مقام ذكر التقسيمات للاستصحاب قوله من ان الاخبار لا يظهر شمولها آه ان اراد المستدل ان الاستبعاد يمنع من ظهورها لا تنقض في الشمول للامور الخارجية ففيه منع ظاهر لو الظهور انما جاء من جهة

لان بعد ارتفاعها

عموم اليقين والشك لجميع افرادهما ولا معنى للحكم بمنع الظهور بمجرد الاستبعاد المذكور
وان اراد ان الاستبعاد يمنع من الاخذ بالظهور وان كان الظهور موجودا ففيه ان رفع
اليد عن الدليل الشرعي لا يمكن الا لاجل دليل شرعي ومجرد الاستبعاد ليس كذلك وان
اراد ان شمول لا تنقض للامور الخارجية غير معقول لعدم قابليتها بالجعل فلا بد من صرف
لا تنقض عن ظاهره ففيه ماذكره المصنف من الجواب نقضا وحلا قوله فان بيانها
ليس من وظيفة الشارع فان دفع الشك من الحيثية المزبورة لا يكون الا بان يبين
الشارع ان الثوب لاقى النجاسة او لم يلاقها ولا ريب ان هذا ليس وظيفة للشارع من
حيث انه شارع كبقاء الرطوبة واقعا وعدم بقائها ولا يخفى ان بيان الموضوعات الكلية
المستنبطة التي تترتب عليها احكام كلية ليس ايضا وظيفة الشارع نعم يستثنى من
تلك الموضوعات المخترعة كالصلوة والصوم وغيرهما سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
ام قلنا بمجازيتها فان بيانها من وظيفة الشارع كالحكم الشرعي ومثلها الموضوعات التي
ليست بيد العرف ويترتب عليها حكم شرعي كالمسوخ في مقام ترتيب الاحكام
عليها من الطهارة والنجاسة فان بيانها ايضا من وظيفة الشارع قوله ولعل التوهم
انما نشأ من تخيل آه يمكن تقرير التوهم بوجهين الاول ان التكليف لا يتوجه الا بما
هو فعل اختياري للمكلف وابقاء الرطوبة وامثالها من الموضوعات ليس بيد المكلف
لان بقائها من جهة وجود علتها وانتفائها من جهة انتفاء علتها من غير ان يكون لقدرة
المكلف واختياره مدخلية فيهما والثاني ان شمول مثل قوله لا تنقض للامور
الخارجية مستلزم اما لتقدير الاثار واما لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى بان يراد به في
الاحكام الشرعية ترتيب نفس الحكم السابق في مرحلة الظاهر وترتيب اثاره بالنسبة
الى الامور الخارجية واما الاستعمال مثل لفظ الابقاء والنقض في عموم المجاز واما التصرف
في ظاهر الكلام من حيث ظهوره في نسبة النقض الى نفس المتيقن لا الى امر اخر وبعض
هذه المحذورات غير جائز وبعض هذه مرجوح بالنسبة الى التزام التخصيص في لفظ
اليقين والشك لما اشتهر في مقره من رجحان التخصيص على جميع اقسام خلاف الظاهر غير
التقييد والظاهر من كلام المصنف استدلالا لاوجها باهو الوجه الاول من التقريرين

بل يكاد ان يكونا صريحين في ذلك ويترائى من كلام شيخنا قدس سره في هذا المقام حمل
العبارة على الوجهين على التقرير الثاني ولا يخفى بعده ثم ان الجواب عن الوجه الاول
ماذكره المصنف ره نقضا وحلا والجواب عن الثاني انا نلتزم بالتصرف في النسبة وندعي
اختلاف مقتضى النسبة بسبب اختلاف المواضع موضوعا وحكما او نلتزم بعموم المجاز
ونمنع كون التخصيص في المقام اولى في الصورتين من جهة كون مثل العام المذكور الوارد
في مقام اعطاء الضابطة الكلية سيما مع ملاحظة اقترانه بقوله ابدا وكونه في حيز التعليل
ابيا عن التخصيص سيما مع ملاحظة ورود بعض الاخبار في الامور الخارجية مثل مكاتبة
علي بن محمد الواردة في يوم الشك مضافا الى تايد ذلك بذهاب المشهور الى التعميم قوله
بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا الاولى ايراد النقض عليه بالحكم الكلي المتيقن سابقا
ايضا فان ابقائها وعدم ابقائها واقعا ليس ايضا في حيز قدرة المكلف واختياره قوله
نظير استصحاب الطهارة آه لا يخفى ان الحكم الوضعي ان كان مجعولا فمعنى استصحاب الطهارة
ترتيب نفسها في مرحلة الظاهر في الزمان الثاني وبالنسبة الى الشارع جعل نفسها
في مرحلة الظاهر وان لم يكن مجعولا فمعنى استصحابه ترتيب منشأ انتزاعها في مرحلة
الظاهر ومن الشارع جعل منشأ انتزاعها كذلك وعلى التقديرين يفارق استصحاب
الطهارة استصحاب الرطوبة الذي مقتضاه ترتيب الاثار قوله لا يظهر له فائدة الاستدلال
انما هو على مذهب المصنف والمشهور القائلين بحجية الاستصحاب حتى في الامور
الخارجية لا على مذهب المفصل المانع من جريان الاستصحاب في الامور الخارجية
كما هو ظاهر ومراده من عدم الفائدة عدم الفائدة المعتد بها او عدم الفائدة بالنسبة الى
ترتيب الاثار اذ لا فرق بينهما من جهة ترتيب الاثار الشرعية على كليهما وقد قيل عليه
اولا ان الثمرة تظهر في تعارض الاستصحاب الحكمي مع الاستصحاب الموضوعي فان
قلنا بجريانه في الامور الخارجية يقدم الثاني على الاول بخلاف ما لو لم نقل بجريانه فيها و
ثانيا ان قول المفصل وهذا ما يقال الى اخره وان اقتضى اختصاص مورد كلامه بالامور الخارجية
الا ان الظاهر انه كما لا يقول بجريان الاستصحاب فيها كذلك لا يقول بجريانه في الاثار
الشرعية المترتبة عليها كما يرشد اليه عموم دليله وثالثا مع التسليم انه قد يمكن استصحاب

الموضوع ولا يصح استصحاب الحكم المترتب عليه كما في شهر رمضان بناء على كون كل يوم منه تكليفا مستقلا اذ يمكن استصحاب بقاء شهر رمضان على القول بجريانه في الامور التدريجية ولا يصح استصحاب وجوب الصوم في يوم الشك لكون الشك فيه بدويا مورد الاصالة البرائة لا الاستصحاب انتهى وفيه ان الايراد الاول مندفع بما اشرنا اليه من ان المراد عدم الفائدة المعتد بها او عدم الفائدة من جهة ترتب الاثار الشرعية والايراد الثاني مندفع بان الحكم المزبور مترتب على مذهب المصنف والمشهور القائلين به مطلقا لا على مذهب المفصل المزبور والايراد الثالث مندفع بان الحكم اذا كان مترتبا على كل يوم يكون موضوعه هو اليوم لا الشهر فان كان الزمان ظرفا يجري استصحاب الزمان ويجري بناء على هذا الاشكال الذي اورده المصنف استصحاب الحكم ايضا و يكون مغنيا عن الاستصحاب الاول ولا يكون المورد مورد اصل البرائة وان كان الزمان قيدا لا يجري الاستصحاب الحكمي كما لا يجري الاستصحاب الموضوعي على ما سيأتي توضيحه في الامر الثاني من التنبيهات في مقام رد الفاضل النراقي حيث تخيل تعارض استصحابي العدم والوجود في الزمان قوله نعم قد يحتاج اجراء الاستصحاب في اثاره الى ادنى تامل ومن جملة الامثلة للاستصحاب التعليقي ما لو رأت المرئة الدم في اول وقت الفريضة وتردد دمها بين الحيض والاستحاضة فيقال انه قد جاز لها الدخول في الفريضة قبل رؤية الدم الا ان فقد الشرط وهو دخول الوقت قد منع من ثبوت هذا الحكم لها قبل الرؤية لكن مع تحقق الشرط نشك في ترتب هذا الحكم عليها من جهة الشك في بقاء الموضوع على الصفة التي كان معها موضوعا له وهي صفة الخلو من الحيض فنستصحب الملازمة الثابتة وقد نسب الرجوع الى الاستصحاب المذكور بعض افاضل المحشين الى صاحب الرياض فيها وفيه انه مع منافاته لما سينقله المصنف في الامر الرابع من التنبيهات عن صاحب المناهل عن والده صاحب الرياض في مجلس الدرس من ان الاستصحاب التعليقي باطل لم يظهر من الرياض بل صرح في مسئلة تردد الدم بين كونه حيضا او استحاضة في اول الرؤية للمبتدئة والمضطربة انه يحكم بكونه حيضا لاصالة عدم الافة ولقاعدة الامكان وللاخبار وان اصالة اشتغال الذمة بالعبادة الا مع تيقن المسقط ولا مسقط كذلك الا بمضي ثلثة فيحكم بالاستحاضة على

تقدير تماميتها معارضة باصالة عدم الافة ومع التساقط يبقى ما مهدناه سليما عن المعارض و على تقدير التسليم يخصص الاصل المذكور بما ذكر من الاخبار وقاعدة الامكان انتهى قوله وبعبارة اخرى موت قريبه قبل ذلك اه لا يخفى ان الملازمة ثابتة سواء وجد الشرط ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط بل تصدق مع صدق الشرط ومع كذبه فالنجاسة والحرمة مترتبتان على العصير العنبي اذا غلا سواء وجد الغليان ام لا بل سواء وجد العصير العنبي ام لا والشك في صدق الملازمة قد يكون من جهة الشك في الرافع وقد يكون من جهة الشك في المقتضي والاول لا يتصور في المقام الا من جهة الشك في النسخ وهو خارج عن المفروض ظاهرا مضافا الى انه ليس من الاستصحاب في شيء واما الثاني فلا يتصور الا من جهة التغير في الموضوع فما دام لم يحصل التغير في حال من احواله لا يتصور الشك في بقاء الحكم مع انه لا بد من بقاء الموضوع في الاستصحاب فلا بد لمن يريد الاستصحاب والحكم ببقاء الملازمة في صورة حصول الغليان في العصير الزبيبي من ادعاء بقاء الموضوع عرفا وادعاء حصول الشك في الحكم من جهة حصول التغير في حال الموضوع من جهة تبدل حال عنبية العصير بحال زبيبية ولكن المفروض في هذا المقام الشك في بقاء الموضوع وادعاء اغناء استصحاب الحكم عن استصحاب الموضوع وهذا المعنى لما كان خلاف الواقع فلذا قال المصنف ره في مقام رد التوجيه المذكور ولكن التحقيق ان في موضوع جريان الاستصحاب في الامر الخارجي اه والرد المذكور كما يتوجه في صورة الاستصحاب المنجز كذلك يتوجه في صورة الاستصحاب التعليقي كما لا يخفى قوله ولكن التحقيق ان في موضوع جريان الاستصحاب اه المستفاد من كلام المصنف قده من سوقه في مقام دفع الاشكال الذي ذكره بقوله نعم يبقى في المقام ان الاستصحاب اذا كان معناه ترتيب اثارها الشرعية لا يظهر له فائدة اه ذكر جوابين الاول ان الشك في الحكم لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لفرض كون الشك في الموضوع ايضا فمع الشك فيه لا يمكن جريان الاستصحاب في الحكم لما سيأتي من اشتراط القطع ببقاء الموضوع ولو بحسب العرف فلا بد من اجراء الاستصحاب في الموضوع ومع جريان الاستصحاب فيه لا يجري الاستصحاب في الحكم لان معنى استصحاب الموضوع ترتيب الاحكام الشرعية ولو فرض عدم جريان الاستصحاب في الموضوع لفقد بعض الشروط او وجود بعض الموانع لا يجري الاستصحاب في الحكم لما ذكرنا من لزوم احراز الموضوع فلا يصح ما ذكر من اغناء الاستصحاب الحكمي عن الاستصحاب الموضوعي والثاني ان الشك في الحكم مسبب عن الشك في الموضوع وسيجيء عدم جريان الاستصحاب في الشك المسببي سواء قلنا به من باب الاخبار

والتعبد او قلنا انه من باب الظن بل الداخل هو الشك السببى فقط نعم لو لم يجر الاستصحاب في الشك السببى لبعض العوارض في غير المقام يجرى الاستصحاب في الشك المسببى واما في المقام فلا يجرى الاستصحاب في الشك قلنا من لزوم القطع ببقاء الموضوع فان قلت قد يمكن احراز موضوع الاستصحاب بالمسامحة العرفية ثم يجرى استصحاب الحكم مع عدم كون الموضوع محرزا بالدقة العقلية وكونه مشكوكا كذلك فلا يصح قول المصنف من عدم جواز استصحاب الحكم مطلقا مع الشك في الموضوع قلت اما ان يعتبر في الاستصحاب احراز الموضوع بالدقة العقلية فلا يكفي فيه احرازه بالمسامحة العرفية واما ان يكتفى فيه بالمسامحة العرفية فعلى الاول لا يجوز الاستصحاب في الحكم مطلقا سواء جرى الاستصحاب في الموضوع ام لا لما ذكر عن قريب من عدم جواز استصحاب الحكم مع الشك في الموضوع وعلى الثاني لا يجوز الاستصحاب في الموضوع لفرض احرازه بالعرف وكفاية احرازه كذلك وانما يجرى الاستصحاب في الحكم ويكون هذا الفرض خارجا عن مورد الاشكال لان الاشكال انما هو في صورة الشك في الموضوع لا في صورة احرازه وصورة الشك هي التي ذكر في مقام الاشكال ان استصحاب الحكم نفيه عن استصحاب موضوعه فيها فظهر تمامية جواب المصنف على جميع التقادير ومن جميع ما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية من انه على تقدير كفاية احراز الموضوع بالمسامحة العرفية لا شبهة في ورود ما ذكره المصنف على المتوهم لانه يكفي في فساد توهمه عدم اغناء الاستصحاب الحكمي عن الاستصحاب الموضوعي في الجملة لارتفاع الموجبة الكلية بالسالبة الجزئية وليس لاحد ان يقول بتسامح العرف في جميع صور الشك في بقاء الموضوع ضرورة عدم تسامحهم في كثير من المقامات انتهى كلامه رفع مقامه قوله ونزيد توضيحه فيما سيأتى ان الشك آه بل قد عرفت ان الامام عم قد حكم في الصحيحين ببقاء الوضوء والطهارة مع ان مقتضى استصحاب بقاء الاشتغال بالتكليف خلافه مع قطع النظر عما سيذكره تدل الروايتان على تقدم الاستصحاب السببى على الاستصحاب المسببى قوله لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ آه قد صرح بعدم حجية الاستصحاب في الشبهة الحكمية الا في عدم النسخ وصرح بحجية الاستصحاب في جميع صور الشبهة الموضوعية فيما عرفت من كلامه لكنك قد عرفت ان اصالة عدم النسخ ليست من الاستصحاب في شيء ففي الحقيقة ليس الاستصحاب حجة في شيء من موارد الشبهة الحكمية عنده قوله ونقتضى بطلان قول اكثر علمائنا آه قد نسب المحدث المذكور عدم حجيته مطلقا الى اكثر علمائنا وتبعه صاحب الوافية حيث قال وانكره المرتضى والاكثر لكنه رجع عن ذلك بعد نقل كلام المحدث الاسترابادى في فوائده المكية وهو كلام المنقول في الكتاب من اوله الى اخره قال بعد تضعيف ما ذكره المحدث المزبور وايراد شطر من

٢ السببى مطلقا سواء جرى في الشك المسببى ام لم يجر

الكلام في ذلك ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة من اصحابنا فقط بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع الكتب الفروع سيما في ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرائع للشهيد الثاني وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره في مواضع منها قاعدة اليقين ونسب الشهيد الثاني اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث قال استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين انتهى ما في الوافية وفي شرح الوافية للسيد المحقق الكاظمى ان المشهور بين اصحابنا هو الحجية مطلقا وفي مفاتيح الاصول ان معظم اصحابنا الامامية على حجية الاستصحاب على ما شهد به جماعة من ثقاتهم ومحققيهم والاصل فيما ادلوا اليه الحجية بناء على حجية الشهرة واما نسبة صاحب الوافية الى معظم اصحابنا القول بعدم الحجية فلا يصلح لمعارضة هؤلاء الجماعة بوجوه عديدة كما لا يخفى قلت وقد عرفت رجوع صاحب الوافية وفي المعالم اختلف الناس في حجية استصحاب الحال ويحكى عن المفيد المصير الى الحجية وهو اختيار الاكثر وفي محكى غاية المأمول اكثر اصحابنا على حجية استصحاب الحال وهو اختيار اكثر العامة وفي محكى الرسالة الاستصحابية منهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين الفقهاء وفي المناهج ان الحجية مطلقا لاكثر محققي الخاصة والعامة وفي الفوائد العتيقة ان المشهور الحجية مطلقا وفي القوانين المشهور حجية الاستصحاب مطلقا وفي محكى الزبدة الاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا قوله ومن المعلوم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا ان اراد المحدث المزبور انه لا بد ان يكون منشأ الشك في الشبهات الحكمية تغير وصف او حال في الموضوع فيوجب تغير الموضوع وتعدده فيكون الموضوع في الحال الاول غيره في الزمان الثاني فلا يتم الاستصحاب لعدم صدق النقض والابقاء فيحكم بعدم حجيته من جهة دلالة الادلة العامة على حرمة العمل بغير العلم ففيه مع النقض بالشبهات الموضوعية التي قد تسلم حجية الاستصحاب فيها انه لا يحصل الشك الا مع تغير ما في الموضوع الذي هو علة للمحمول ولا اقل من انتفاء ما يحتمل مدخليته في الحكم في الزمان الثاني او وجود ما يحتمل مدخلية عدمه كذلك وان اراد ان تغير الموضوع يوجب دخوله في القياس الذي ورد النهي عنه بالخصوص ففيه ان ذلك يوجب دخول الاستصحاب الذي تسلمه ايضا في القياس المنهي عنه لان فيه ايضا لا بد من تغير الموضوع وان اراد ان الاجماع والضرورة الدالين على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية اوجبا خروجه عن القياس موضوعا او حكما ففيه منع الاجماع والضرورة فان السيد قد منعا من استصحاب حيوة زيد واستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر على ما صرح به المصنف سابقا

وفي هذا المقام وصاحب المدارك قد انكر استصحاب عدم التذكية وقد عرفت عن قريب ان الاخباريين لا
يظهر شمولها للامور الخارجية عن بعضهم مع ان الاجماع ليس حجة عند الاخباريين مضافا الى ان
الاجماع والضرورة قد قاما على حرمة العمل بالقياس فكيف يمكن قيامهما على وجوب العمل به مع ان الاجماع
لو صلح لخروج الاستصحاب عن القياس موضوعا او حكما فعموم الاخبار الشاملة للشبهات الحكمية ايضا
صالح لذلك كما لا يخفى قوله ان استصحاب الحكم الشرعي يمكن ان يريد بالاول الاستصحاب على تقدير تعبده
وبالاصل الاستصحاب على تقدير العقل ويمكن ان يريد عكس ذلك قوله الا انهم منعوا آه يحتمل العبارة
معنيين الاول ماذكره الاستاد قدس سره من ان ماذكره المحدث هو الذي ذكره السيد قدس
سره وتابعوه الا ان الفرق بينه وبينهم هو تسليمه للاستصحاب في الامور الخارجية ومنعهم له مطلقا كما
يظهر من تمثيلهم بعدم الاعتماد على حيوة زيد وبقاء البلد والثاني ماذكره غيره من ان كلام المحدث
حيث ذكر تغاير موضوع المسئلتين انما هو في الشك في المقتضي والسيد وتابعوه منعوا الاستصحاب
مطلقا حتى في الشك في الرافع قلت قول المصنف منعوا من اثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان
آخر من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا وان كان يلائم هذا الوجه الثاني لكن
يبعده ان المصنف موافق للمحدث المذكور في عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي في الشبهات
الحكمية فلا وجه لرده نقضا وحلا ولذا قال في السابق بعد ذكر استدلال السيدين في الذريعة و
الغنية بان الاستدلال المذكور اذا كان في الشك في المقتضي فهو متين جدا هذا مضافا الى ان
الشك من غير جهة النسخ في الاحكام الكلية قد يكون من جهة الشك في المقتضي كما اذا شك في بقاء
نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه وقد يكون من جهة الشك في الرافع كما اذا شك
في رافعية المذي للطهارة ورافعية الخارج من غير السبيلين لها وغير ذلك من الامثلة فلو كان
دليل المحدث المزبور مختصا بالشك في المقتضي لكان الدليل اخص من المدعى الا ان يقال بان
هذا ايراد يرد على المحدث من جهة انه لا شبهة في ظهور كلامه في الشك في المقتضي فقط ويحمل رد
المصنف له على مذهب الغير او ان مقصود المصنف الايراد عليه في دليله لا في مدعاه وان
كان هذا ان خلاف ظاهر عبارة المصنف قوله المقصود لا لتها عندهم او لعدم حجية خبر الواحد عندهم
كما هو مذهب السيدين وغيرهما او لعدم حجية خبر الواحد الا الصحيح الاعلائي الذي زكي كل واحد
من سلسلة سنده بشاهدين عدلين كما هو مذهب صاحب المدارك والمعالم او لعدم حجية خبر الواحد

الغير الجامع للشروط الخمسة التي ذكرها في باب دليل الانسداد بزعم عدم وجود هذا او ذاك في اخبار
الاستصحاب قوله او لغفلتهم عنها او لعدم غفلتهم بل لان نزاعهم كان في حجية الاستصحاب من باب
الظن خصوصا مع ملاحظة ان نزاعهم كان مع العامة القائلين بحجية الاستصحاب من باب الظن فلا
ينافي قولهم بحجيته من باب التعبد والاخبار كما قيل وقريب منه ما قاله بعض المحشين في هذا المقام من ان
عدم ذكرهم الاخبار ليس من باب الغفلة بل من جهة ان القاعدة المستفادة من الاخبار المسماة بقاعدة
معدودة عندهم في القواعد الشرعية ومقصودهم في الاستدلال بيان القاعدة المستدل عليها بالعقل
المسماة عندهم بالاستصحاب لكن لا يخفى بعد هذين التوجيهين مع عدم تماميتهما الا بالنسبة الى بعض المنكرين
والا فالظاهر من كثير منهم بل اكثرهم عدم حجية الاستصحاب مطلقا لا عقلا ولا نقلا كما لا يخفى قوله اشد
تغايرا آه اذ لا يمكن الحكم بابقاء الزمان السابق مع كون التجدد ذاتيا فيه في اللاحق بخلاف موارد الشك في المقتضي
قوله من ثبوت خيار الغبن والشفعة يعني من موارد الشك في المقتضي التي يكون منها ثبوت خيار الغبن والشفعة
في الزمان المشكوك وانما لم يذكر موارد الشك في الرافع مع انا قد ذكرنا ان كلام المحدث اعم من الشك في المقتضي
والشك في الرافع لان الامر في امثلته تغاير الزمان المشكوك مع الزمان المتيقن في الليل والنهار من التغاير فيه
واضح لا يحتاج الى البيان والتنبيه قوله طلوع الفجر وغروب الشمس يعني ليستصحب في الشك في بقاء الليل عدم طلوع
الفجر وفي بقاء النهار عدم غروب الشمس قوله وان كان دون الاول في الظهور لان التجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بواسطة كون الزمان مقدارها وقد اعترف شيخنا المحقق قدس سره في هذا المقام بكون الزماني دون
الزمان في الظهور فاذا جرى الاستصحاب في الزمان يجري في الزماني بطريق اولى لكن يظهر منه في الامر الثالث
من تنبيهات الاستصحاب المناقشة في الاولوية المزبورة التي ادعاها المصنف في ذلك المقام ثم ان ماذكره
المصنف في هذا المقام من ان مرجع الطلوع والغروب الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا ينافي ما يظهر منه في ذلك
المقام بل يحكى انه صرح به في مجلس البحث من ان المراد بالطلوع مثلا هو طلوع الشمس من الافق وبالغروب هو غروبها
عنه وهذا مما ليس يوجد تدريجا فتدريجا وصرح بالثاني المذكور شيخنا قدس سره في ذلك المقام هذا مضافا
الى منافاة ماذكره المصنف هنا لما ذكره المصنف في الامر الاول من التنبيهات الآتية في مقام رد الفاضل التوني
من ان استصحاب عدم المذبوحية ليس من قبيل استصحاب الضاحك من جهة ان العدم الازلي مستمر لا يتبدل
بتبدل الوجودات المقارنة له فان المستفاد منه ان كون الطلوع مثلا راجعا الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا
لا يوجب كون المستصحب الذي هو العدم كذلك وسيأتي ما ننشط من الكلام في ذلك ان شاء الله فانتظر قوله

فان الطهارة السابقة اه لا يخفى ان هذا لا ينافى ماذكره المصنف سابقا من عدم كون الشك فى الرافع شكا فى
الموضوع وان زعم الاستاد الثانى لان كلامه سابقا كان مبنيا على الرجوع فى بقاء الموضوع الى العرف وهذا الكلام
مبنى على ما زعمه المحدث الاسترابادى من لزوم بقاء الموضوع بحسب المداقة العقلية ولذا ذكر عدم جريان
الاستصحاب فى الشبهة الحكمية سواء كان الشك فى المقتضى او كان الشك فى الرافع لاجل تغير الموضوع قوله ومن المعلوم
ان الخيار او الشفعة اذا اه لا يخفى ان ماذكره هنا من جريان الاستصحاب فى المثالين مع ان الشك فيهما من
قبيل الشك فى المقتضى انما هو على راى الغير ثم ان المصنف ره قد بنى هنا جريان الاستصحاب وعدمه على
مساعدة العرف على الحكم بالبقاء وعدم مساعدته فيجرى فى صورة المساعدة مطلقا ولا يجرى فى صورة
العدم مطلقا لكن ذكر فى المكاسب فى باب خيار الغبن ما يظهر منه المخالفة لما هنا قال قدس سره واما
استناد القول بالتراخى الى الاستصحاب فهو حسن على ما اشتهر من المسامحة فى تشخيص الموضوع فى
استصحاب الحكم الشرعى الثابت بغير الادلة اللفظية المشخصة للموضوع مع كون الشك من حيث
استعداد الحكم للبقاء واما على التحقيق من عدم احراز الموضوع فى مثل ذلك على وجه التحقيق فلا يجرى
فيما نحن فيه الاستصحاب فان المتيقن ثبوت الخيار على من لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فاذا
فرضنا ثبوت هذا المعنى من الشرع فلا معنى لاستصحابه فى الآن اللاحق مع ان الشخص قد تمكن من التدارك
فلم يفعل لان هذا موضوع آخر يكون اثبات الحكم له من القياس المحرم نعم لو احرز الموضوع من الدليل اللفظى
على المستصحب او كان الشك فى دافع الحكم حتى لا يحتمل ان يكون الشك لاجل تغير الموضوع اتجه التمسك
بالاستصحاب انتهى فتدبر جيدا قوله وانما يدل على وجوب التحرز عن موارده اه قد ذكر المصنف
قدس سره فى بعض كلماته ان الامر بالاحتياط للقدر المشترك الارشادى وفى بعضها انه للوجوب الارشادى
فى موضوع التهلكة الدنيوية او الاخروية وعلى الاول لا تعارض اخبار الاحتياط لقاعدة البرائة سواء
قلنا بها من جهة النقل او من جهة العقل ضرورة عدم دلالة العام على الخاص فلا بد ان يستفاد الوجوب
من الخارج وعلى الثانى فان كانت التهلكة دنيوية وكانت قطعية او ظنية بالظن المعتبر فيجب الاحتراز عنها وان
كانت احتمالية كانت من قبيل الشبهة الموضوعية التى لا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين وان كانت اخروية
ففى صورة القطع او الظن المعتبر بالعقاب فالامر واضح واما فى صورة احتمال العقاب فلا اشكال فى وجوب
دفعه ايضا من جهة العقل ومن جهة الاخبار المزبورة ايضا غاية الامر كون الاخبار مؤكدة لحكم العقل والاصل
هو العقل وهو المراد بقوله والاخيرة مختصة بمورد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب

اجمالا او تردده بين المحتملات فيكون وجوب ارتكاب كل واحد من جهة احتمال الضرر فى تركه او تركه من
جهة احتمال الضرر فى ارتكابه ومثله ارتكاب الشبهة او تركها فى الشبهات البدوية الوجوبية او التحريمية
الحكمية قبل الفحص وكذلك الشبهة فى الاصول وغير ذلك وبالجملة كلما كان فيه احتمال الضرر والعقاب موجودا
يترتب عليه الحكم بوجوب دفعه عقلا ونقلا فما ذكره المصنف انما هو على سبيل المثال واما فى مثل الشبهات الموضوعية
التحريمية او الوجوبية مطلقا والشبهات الحكمية كذلك بعد الفحص فلا يحكم بوجوب الاحتياط فيه من جهة حكم
العقل بقبح العقاب بلا بيان فيرتفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وهو احتمال الضرر وكم
اذا لوحظ مع اخبار البرائة سواء كانت تاكيدا لحكم العقل او تاسيسا فاذا كانت ادلة البرائة عقلا ونقلا م
واردة على ادلة الاحتياط على تقدير دلالة اخباره على الوجوب الارشادى مثل حكم العقل فلا
شك فى ورود اخبار الاستصحاب عليها لكونها واردة على ادلة البرائة الواردة على ادلة الاحتياط
هذا كله اذا قلنا بدلالة الاخبار على الوجوب الارشادى وهو المراد بقوله وانما يدل على وجوب التحرز
اه واما اذا قلنا بدلالتها على الوجوب الشرعى المولوى فى موضوع احتمال التحريم مثلا وهو المراد بوجوب
الاحتياط فى قوله من ضعف دلالة الاخبار على وجوب الاحتياط وقوله على تقدير دلالة الاخبار عليه
ايضا كما سيجيئ فى مسئلة تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول فلا شك فى ورودها على حكم العقل
بقبح العقاب من غير بيان لارتفاع موضوعه وهو عدم البيان بتلك الاخبار فان البيان اعم من بيان
الحكم الواقعى وبيان الحكم الظاهرى وكذلك على اخبار البرائة على تقدير كونها مؤكدة لحكم العقل وكذلك
على اكثر اخبارها على تقدير افادتها للحكم التاسيسى مثل ما حجب الله علمه عن العباد وقوله ما لا يعلمون فى
قوله الناس فى سعة ما لا يعلمون او لم يعلموا للعلم بالحكم الظاهرى من اخبار الاحتياط نعم تتعارض اخبار الاحتياط
على التقدير المزبور مع مثل قوله كل شيئ مطلق حتى يرد فيه نهى الظاهر فى ورود النهى فيه بخصوصه واما
اخبار الاستصحاب فتقدم على اخبار الاحتياط على التقدير المذكور وهو دلالتها على الوجوب الشرعى المولوى
عند احتمال التكليف الالزامى ويكون تقدمها عليها من باب الحكومة بالمعنى المصطلح كما سيأتى بيانه فى مقام
تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول وهذا الذى ذكرناه وان لم يصرح به فى ذلك الباب وانما ذكر
تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال بناء على حكم العقل بها لكن يستفاد مما ذكره فى مقام بيان
حكومة الاستصحاب على مثل قوله كل شيئ مطلق حتى يرد فيه نهى حكومة الاستصحاب على اخبار الاحتياط
على تقدير دلالتها على الوجوب الشرعى فى مورد احتمال التكليف الالزامى وصرح شيخنا المحقق قدس

سره في الحاشية هناك بالحكومة المزبورة ومن العجيب ايراده في هذا المقام على المصنف ره من ان الحكم بالحكومة لا معنى له بل لابد من الحكم بالورود وايضا قد ذكر وورود اخبار البرائة والعقل الحاكم بها على اخبار البرائة الاحتياط على تقدير كونها للقدر المشترك الارشادي وان الاستصحاب وارد على اصل البرائة الوارد على اخبار الاحتياط في هذا المقام مع انه خارج عن مفروض كلام المصنف هنا راسا وظهر ايضا عدم الاضطراب والتشويش في كلام المصنف كما حكم به قدس سره بل كلامه اولى بذلك والله العالم قوله ثم ان ما ذكره من انه شبهة عجز عن جوابها كثير من الفحول آه لكن المحدث المذكور مع شدة انكاره في هذا الكتاب قد ذكر في تعليقته على المدارك على ما حكاه عنه المحدث البحراني في الدرة النجفية ما يوجب الرجوع الى الحق والاذعان بحجية الاستصحاب في الحكم الكلي مع الشك في الرافع فراجع الكتاب المذكور وقد اورد فيها عليه بوجوه من الايراد وقد اعترف بدلالة الاخبار المنقول على ذلك السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية ايضا قوله حجة القول السادس على تقدير آه وهو التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول وقد عرفت في كلام المصنف المناقشة في القولين المتعاكسين الذين نقلهما المحقق القمي ره وقد عرفت منا بعض الكلام في ذلك قوله يظهر مع جوابها مما تقدم فان حجة عدم حجية الاستصحاب في الحكم الكلي هي حجة القول الخامس الذي اختاره الاخباريون من عدم شمول الاخبار للشبهة الحكمية الكلية وحجة عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية ما نقله في بيان دليل القول الرابع من ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية اذ يبعد ان يكون مرادهم ع بيان الحكم في مثل الامور التي ليست حكما شرعيا وان امكن ان يصير منشأ لحكم شرعي ودليل حجية الاستصحاب في الاحكام الجزئية دلالة الاخبار على ذلك خصوصا مع ملاحظة كون مورد بعض الاخبار ذلك كالصحيح الاول والثاني والجواب واضح مما سبق قوله حجة القول السابع الذي نسبه الفاضل التوني الى نفسه وان لم يلزم وهو التفصيل بين موضوعات الاحكام الوضعية وهي نفس السبب والشرط والمانع وبين غيرها بجريان الاستصحاب في الاول وعدمه في الثاني واشار بقوله وان لم يلزم آه الى الاعتراض على الفاضل التوني حيث قال فيما سيأتي من كلامه عنقريب فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الوضعية اعني نفس الاسباب والشرائط والموانع والاعتراض هو انه لم يظهر من المقدمة التي قدمها والتحقيق الذي سبق منه جريان الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع وانما الزم منها عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية وفي الاحكام الوضعية بالمعنى المعروف ... هي السببية والشرطية والمانعية لا جريانه في الاسباب والشروط والموانع ويجيئ التصريح من المصنف قدس سره بهذا الاعتراض وقد سبق المصنف في هذا الاعتراض

السيدان الفاضلان الشارحان للوافية السيد الصدر والسيد المحقق الكاظمي قدس سرهما ويمكن ان يريد المصنف من الاعتراض عليه انه وان نسب الى نفسه التفصيل بين الاسباب والشروط والموانع وبين غيرها بالحجية فيها دون غيرها لكنه لا يلزم من تحقيقه وكلامه المذكور حتى بملاحظة اخره وهو ما ذكره من دلالة الروايات لعدم دلالة الروايات على ما ذكره من التفصيل ويحتمل ان يريد المصنف من الكلام المذكور بل يستفاد من بعض الحواشي ان التفصيل الذي ذكره الفاضل التوني ونسبه الى نفسه هو التفصيل بين الحكم الشرعي والوضعي بالمعنى المعروف وهذا لا يلزم من كلامه بل الذي يلزم من تحقيقه هو التفصيل بين موضوعات الاحكام الوضعية وبين نفس الاحكام شرعية او وضعية كما صرح به في قوله فظهر مما ذكرناه آه وهذا الاحتمال في غاية السخافة اذ ليس في كلامه سابقا ولاحقا اشارة الى نسبة التفصيل المذكور الى نفسه حتى يقال بعدم لزومه من كلامه بل صراحته في خلافه لانه قدس سره ذكر اولا تعريف الاستصحاب ثم ذكر الخلاف فيه بين العامة والخاصة وذكر حجة المثبتين واجاب عنها بانها مبنية على حجية الظن مطلقا وهو عندنا غير ثابت وذكر حجة النافين قال بعد ذلك ولتحقيق المقام لابد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال ثم ساق كلامه على طبق ما نقله المصنف الى قوله الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام آه وهي الواجب والمندوب بمعنى الوجوب والندب وكذلك المراد من قوله وهو الحرام والمكروه هو الحرمة والكراهة وقد اورد عليه بان ظاهر قوله اولا وثانيا المطلوب فيها آه وثالثا الدالة على الاباحة انه اراد الخطاب الشرعي الوارد في التكليف كما هو مذهب الاشاعرة وتمثيله للاحكام الوضعية بالحكم على الشيء بانه سبب او شرط او مانع يقتضي ان الحكم مدلول الخطاب على ما هو مذهب المعتزلة قوله والا فذمة المكلف مشغولة آه قد فهم منه المصنف على ما سيأتي وشارحا الوافية ان مراده التمسك بنفس الامر والدليل اللفظي وعدم جريان الاستصحاب لاجل ذلك وفهم منه شيخنا المحقق في الحاشية التمسك بقاعدة الاشتغال والحق هو الاول من جهة ظهور كلامه في ذلك ومن جهة ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال الا ان يدفع هذا بان الحكم للشك لا للمشكوك او بان الورود غير ظاهر كونه مذهبا للفاضل وان كان هو مقتضى التحقيق قوله اشتباه غير خفي على المتامل وجهه ان الموقت لابد ان يكون اوله واخره معلوما واما الفوري فالمراد به العرفي وهو يختلف باختلاف الافعال فاذا كان السفر مثلا قريبا لا يحتاج الى تهيئة الزاد والراحلة كثيرا بخلاف السفر البعيد ويمكن ان يكون وجهه انه يكون بالنسبة الى الزمان الاول للفور وبالنسبة الى ما بعده يكون الامر مطلقا ويمكن ان يكون وجهه ما اشار اليه شيخنا المحقق في الحاشية من ان الموقت المضيق ينتفي بانتفاء وقته بخلاف ما اذا كان الامر للفور فانه اذا لم يات به في اول زمان الامكان فيجب في ثانيه وثالثه

وهكذا ميكون فردا بعد فرد وهذا هو احد الاقوال في المسئلة قوله وفيه لتحريم ام الزوجة يعني جعل الشارع الايجاب والقبول في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الزوجة قوله ما لم يكن السبب وقتا للحكم اى لم يكن زمان السبب وهو الدلوك وقتا للحكم اى الوجوب بل يثبت الحكم في غيره فان وجوب صلوة الظهر مثلا ثابت بعد الدلوك الى ان يبقى مقدار اربع ركعات للعصر واما الكسوف والحيض فزمانهما وقت لوجوب الصلوة وحرمتها من غير ان يثبت الحكم في غيره وقد ذكر شيخنا قدس سره ان المراد بالحكم في الموضعين هو المحكوم عليه كالصلوة قوله وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء يحتمل ان يريد عدم جريان الاستصحاب في نفس السببية التي هي من الاحكام الوضعية لان السببية ان كانت مطلقة تثبت في جميع الاوقات وان كانت في وقت معين تثبت في جميع اجزاء ذلك الوقت بنفس الدليل الدال على السببية فلا يتصور الشك فيها حتى يجري الاستصحاب فيها وكذلك لا يجري في المسبب وهو الحكم الشرعي لان الشك فيه لا بد ان يكون من جهة الشك فيها مع عدم تصور الشك فيها فلا يجري فيها ولا فيه وقد فهم المصنف فيما سياتي من كلامه والسيد الكاظم ان مراده عدم جريان الاستصحاب في المسبب وما ذكرنا العله اولى قوله فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء آه يعني انه لا بد في الاستصحاب من ان يكون ثبوت الحكم في الزمان الثاني تابعا للثبوت في الزمان الاول ومن جهة ثبوته فيه بان يكون الثبوت في الزمان السابق سببا للحكم بثبوته في الزمان الثاني وليس الامر كذلك في السببية فان ثبوت الحكم فيها في جميع اجزاء الزمان من جهة الدليل الدال عليها من غير فرق بين الزمان الاول والثاني بالاصالة والتبعية قوله وكذلك الكلام في الشرط والمانع يعني في الشرطية والمانعية قوله فظهر مما ذكرناه آه قد عرفت انه لم يظهر مما سبق جريان الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع قوله اعني الاسباب والشروط والموانع يعني اذا شك في بقائها نفسها يجري الاستصحاب فيها بالذات وفي احكامها بالتبع قوله من حيث انها كذلك قيد بالحيثية لان المقصود الحقيقي من اجراء الاستصحاب في الموضوعات المذكورة جعل الاثار الشرعية من قبل الشارع وترتيبها من قبل المكلف لا الاثار الاخر التي ليست من الامور الشرعية قوله ولو توهم في الاحكام الخمسة آه ان اراد اجراء استصحاب اخر في الاحكام الشرعية بعد اجراء الاستصحاب في الموضوعات المذكورة فهو على خلاف التحقيق الاتي من عدم جريان الاستصحاب في الحكم بعد جريان الاستصحاب في الموضوع بل لو فرض عدم جريانه فيها لا يجري فيه لعدم جريان الاستصحاب مع الشك في الموضوع وان اراد ان بقاء الحكم التكليفي يترتب على الاستصحابات الموضوعية فهو حق لا محيص عنه قوله فان مرجعه الى ان النجاسة انما جعل مرجعه الى هذا لان مقصوده الحكم

ببقاء الحكم الشرعي من جهة استصحاب الموضوع وهو النجاسة في المثال قوله اى كان مكلفا آه انما فسر بذلك لان مقصوده الحكم ببقاء الحكم التكليفي تبعا للموضوع واجراء الاستصحاب فيه ولذا قال فان مرجعه الى انه كان متطهرا آه وانما لم يجعل الحكم التكليفي تبعا للصحة المستصحبة لان الفاضل لم يجعلها من الاحكام الوضعية لا بالمعنى المعروف ولا بغيره قوله الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم آه يمكن ان يستدل بالاخبار على حجية الاستصحاب في الاسباب والشروط والموانع فقط بوجهين الاول ان العمدة في اخبار الاستصحاب هو الصحيح الاول والثاني لزرارة ومورد هما هو الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث فيحمل اللام على العهد لان اللفظ انما يحمل على العموم حيث لا عهد فلا دلالة فيهما على حجيته في غيرهما الا انه يلحق بهما سائر الشروط والاسباب والموانع من جهة عدم القول بالفصل والثاني ان اللام وان كانت للجنس او للاستغراق الا انه لا يمكن شمول الروايات لغير الموضوعات المذكورة لعدم حصول الشك فيه اولا وانه اذا حصل شك بدوي فيه يجب التمسك بالدليل اللفظي على ما عرفت من المقدمة التي قدمها لبيان ذلك ويرد الاول ان حمل اللام على العهد خلاف الظاهر لانها حقيقة في الجنس خصوصا مع انضمام القرائن التي ذكرناها سابقا عند الكلام في الرواية مضافا الى ان الفاضل قد صرح في الوافية بكون اللام للجنس وتعلق فيها بكلام الشارح الرضي وابن الحاجب مضافا الى عدم معلومية عدم القول بالفصل مع ان الاستصحاب الطهارة من الحدث او قاعدتها اجماعية حتى عند منكري الاستصحاب هذا مضافا الى ان الفاضل التوني ذكر الاخبار العامة ايضا مثل صحيحة ثالثة لزرارة ومثل قوله ع كل شيء لك حلال وغير ذلك ويرد الثاني ان صور الشك في غيرها كثيرة ايضا بحيث لا يتأتى التمسك فيها بغير الاستصحاب وسيجيء من المصنف ومن غيره نقلا منا ان موارد الشك التي يحتاج فيها اليه لا تنحصر فيما ذكره فانتظر قوله والمضايقة بمنع ان الخطاب الشرعي آه يعني ان الفاضل ان اراد ان منع كون الخطاب الوضعي مجعولا لا يضر في التفصيل بين الاحكام التكليفية وبين الاحكام الوضعية بالمعنى المعروف وهي السببية والشرطية والمانعية بالاعتبار في الثاني وعدمه في الاول فلا ريب في عدم استقامته اذ القول بكون الاحكام الوضعية انتزاعية لا يجتمع مع القول بجريان الاستصحاب فيها لان معنى الاستصحاب جعل نفس المستصحب او ما جعل اثاره الشرعية ولا ريب انها ليست قابلة للجعل على التقدير المزبور ولا معنى لجعل اثرها ايضا لان الحكم الشرعي ليس مترتبا عليها وما يوجد في بعض العبارات من انا لا نسلم عدم جريان الاستصحاب فيها على القول المزبور لانها تكون مثل الموضوعات الخارجية التي تجري الاستصحاب فيها فيظهر بطلانه مما قررناه وان اراد ان منع كون الخطاب الوضعي مجعولا لا يضر في التفصيل بين الاسباب والشروط والموانع وغيرها فما ذكره لا اعتبار فيه هذا لكن قد عرفت ان كلامه صريح في هذا الشق الاخير فلا يرد عليه شيء وليعلم ان فيما ذكره سابقا من عدم جريان

الاستصحاب في السببية والشرطية والمانعية اذ يتمسك فيها بالدليل اللفظي ليستفاد من كون الحكم الوضعي مجعولا والا فلا
عدم الجريان بعدم جعله ايضا ثم ان السيد المحقق الكاظمي ذكر في هذا المقام ما هذا لفظه قوله والمضايقة اه دفع لما
عساه يقال انك عددت مقايسته وعددت الوضع في الاحكام الشرعية ومن الناس من منع ذلك فاجاب بان كلامنا
في نفس الوضع والجعل هل يجري فيه الاستصحاب ام لا وهو متحقق قطعا والنزاع في عدّه من الاحكام
لا يعود عليه بشيء اذ يرجع الى النزاع في اطلاق اسم الحكم عليه والا فهو في نفسه امر متحقق قطعا
ثم الاصل في هذه المضايقة ما استمرت عليه طريقة المتقدمين من الاقتصار على الاحكام الخمسة
وليس ذلك لغفلة عن الوضع وتحققه بل لان الغرض من خطابات الوضع انما هو التكليف بما يترتب على
الوضع بل اكثر الاحكام الوضعية انما استفيدت من الخطابات التكليفية كما استفيدت مانعية
الحيض للصلوة من قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وسببية الدلوك للصلوة من قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس والسرقة للقطع والزنا للجلد من قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني
فاجلدوا وهلم جرا وقلما يجيء خطاب وضع كما قال ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
بنيت الصلوة على خمس ونحو ذلك فلما كان الحكم عندهم هو الخطاب واكثر الخطابات تكليفية وما جاء
نادرا للوضع فالغرض منه التكليف اقتصروا على الاحكام التكليفية الخمس واعرضوا عن الوضع وسبب
اخراجهم في هذه المضايقة وهو انه لما اشتهر في تعريف الحكم ما وقع للامام الغزالي من انه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين نقض طرده بمثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب شرعي متعلق
بافعال المكلفين مع انه ليس من الحكم في شيء فزيد فيه على وجه الاقتضاء والتخيير فنقض عكسه بالاحكام
الوضعية فمنهم من اعترف بهذا النقض وزاد قوله او الوضع ومنهم من اجاب بمنع كون الوضعية من
الاحكام الشرعية بناء على ما شاهد من طريقة قوم من الاقتصار على ذكر الخمس المعروفة ومنهم من اجاب
برجوع الوضعي الى التكليفي وان معنى كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول
ذلك الشيء والتحقيق ان الوضع في نفسه حكم من الاحكام ونوع آخر منها مغاير لما عداه وجعل الشارع الا
كثير من الاحكام بتكليف تارة وبوضع اخرى وكما يقال اذا كلف بشيء او منع حكم كذلك اذا وضع وقرر
وجعل هذا سببا وذاك شرطا وهذا مانعا قيل حكم بكذا وبالجملة فهناك امران متباينان تكليف وتقرير
واستتباع الوضع للتكليف وكونه هو الغرض منه لا يوجب نفيه والا فكثيرا ما يستتبع التكليف الوضع كما
عرفت فالوجه خرط الوضع في سلك الاحكام ومراعاته في الحدود ثم الحق ان تعريف الغزالي غني عن كلتا

الزيادتين اذ المراد ان الحكم هو الخطاب الصادر عنه في التكليف ولا ريب ان الخطابات الوضعية متعلقة
بافعال المكلفين وانها انما وردت في التكاليف فان الغرض من الوضع هو ترتيب التكليف واما نحو خلقكم و
ما تعملون فعدم وروده في التكليف اوضح من ان يخفى فاما من زعم ان الحكم الوضعي عين التكليف ثم ساق
عبارته على طبق ما نقله المصنف الى قوله في عداد الاحكام قلت يستفاد من كلام المحقق المذكور ان لهم في باب
الحكم الوضعي نزاعين الاول انه مع كونه مجعولا هل هو داخل في الحكم الشرعي ام لا والثاني انه هل هو مجعول او امر
منتزع من الحكم التكليفي وحمل عبارة الوافية على النزاع الاول ولذا قال فاجاب بان كلامنا اه قوله ثم انه لا بأس
بصرف الكلام الى بيان ان الحكم الوضعي آه فلنذكر اولا كلمات القوم في معنى الحكم الوضعي واقسامها ثم نشير
الى الخلاف فيه من حيث المجعولية وعدمها فنقول قال العلامة الطباطبائي هو ما استند الى الشرع وكان
غير الاقتضاء والتخيير وسننقل عبارته عن قريب وعن الفاضل الجواد حاكيا عن بعض شراح المنهاج ان الغزالي
عرفه بانه تعليق الشارع وربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للآخر كالاجماع لوجوب
العمل به والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة وفي تمهيد القواعد الحكم الوضعي ايضا خمسة
اقسام وهي السبب والشرط والعلة والعلامة والمانع قال ويمكن رد العلة الى السبب والعلامة اليه ام
الى الشرط ويضاف اليه الصحة والبطلان وقريب منهما الاجزاء وعدمه وهذه الاحكام ليست مشروطة با
لتكليف على المشهور ومن ثم حكم بضمان الصبي والمجنون والسفيه ما اتلفوه من المال ولم ينعقد بسبب الحدث
صلوة الصغير الى غير ذلك ثم الاحكام بالنسبة الى خطاب التكليف وخطاب الوضع ينقسم اقساما فمنها ما يجتمع
فيه الامران وهو كثير كالجماع وغيره من الاحداث فانها توصف بالاباحة في بعض الاحيان وسببية وجوب الطهارة
ويوصف بالتحريم مع بقاء السببية ومنها ما هو خطاب تكليف لا وضع فيه ومثل بجميع الطوعات ويشكل
بانها سبب لكراهة المبطل ومنها ما هو خطاب وضع ولا تكليف فيه كالاحداث التي ليست من فعل العبد
كالحيض وا[illegible] وكاوقات العبادة الموقتة فانها موانع واسباب محضة ومنها ما هو من خطاب الوضع بعد
وقوعه ومن خطاب التكليف قبله كسائر العقود فانها قبل الوقوع توصف بالاحكام الخمسة وبعد الوقوع
يترتب عليها احكامها وقال العلامة في النهاية البحث الثالث الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما
الى الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي هو منقسم الى السببية والشرطية والمانعية وقال الشهيد في
القواعد الحكم الشرعي ينقسم الى الخمسة المشهورة وربما جعل السبب والشرط والمانع مغايرا لها كالدلوك
الموجب للصلوة والنجاسة المانعة منها والطهارة المصححة لها ويفهم منها كون الحكم الوضعي ثلثة وفي الذكرى

والمراد بالاحكام ما اقتضاه الخطاب وجودا او عدما مانعين من النقيض ام لا او تخييرا وهى الوجوب والحرمة
والندب والكراهة والاباحة ومنه تعلم رسومها والسببية والشرطية والصحة والفساد ترجع الى الاقتضاء
والتخيير ان كانت احكاما ويفهم منه ان الحكم الوضعى اوسعية وفى الاشارات اختلفوا فى عدد الحكم الوضعى فمنهم
من جعله ثلثة الشرط والسبب والمانع كالعلامة والسيورى وغيرهما ومن الناس من جعل كونها من خطاب
الوضع متفقا عليه ومنهم من زاد عليها الرخصة كالحاجبى والعضد ويؤذن كلامهما بكون الصحة والبطلان فى
المعاملات منها ومنهم من زاد عليها العلامة والعلة كالشهيد الثانى الا انه احتمل رد العلة الى السبب والعلامة
اليه او الى الشرط ومنهم من زاد عليها الصحة والبطلان والرخصة والعزيمة كالامدى ومنهم من زاد عليها الصحة
على هذه التقدير والحجة كالقرافى واخرمنا بدل الحجة بالاجزاء ومنهم من عد منها الحكم بكونه جزءا او خارجا
والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا واخر كون الاجماع حجة لكن بعضهما لا يخالف حقيقته
فلا ينبغى ذكره على حدة كالحجة فانها قسم من السبب فانهم فسروها بما يستند اليه القضاة فى الاحكام كالبينة
والاقرار واليمين والنكول او مع الشاهد الواحد واما تفسيرها بالبرهان فكون فقدان الماء سببا لجواز التيمم
وكون الملك مصححا للتقدير حيث نزل الموجود منزلة المعدوم وهو قياس وبعضها كالصحة والبطلان مما اختلف
فى كونهما منها على اقوال ثالثها التفرقة بين العبادات والمعاملات ورابعها التفرقة بين تفسيريهما فى العبادات
انتهى ما اردنا نقله وفى المناهج للفاضل النراقى ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل
الوضعى فى الشرعى وبعضهم اخرجه عنه ولكل وجه والمشهور الاخراج ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة
المشهورة والثانى الى ثمانية السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير
ومنهم من يزيد ومنهم من ينقص وفى المناهج ايضا ولا يخفى ان عدنا الصحة والبطلان من احكام الوضع انما
هو على وفق ما ذكره جماعة والحق كونهما فى الموضعين من احكام العقل وقد يجعل فى العبادات من احكام العقل
وفى المعاملات من احكام الوضع والتفصيل يطلب من شرح التجريد ويظهر من بعضهم عدم انحصار الاحكام
الوضعية فى عدد منهم العلامة الطباطبائى فى فوائده قال قدس سره فى الفائدة الاولى منها والحكم يطلق
على التصديق والمسائل التى هى المحمولات والنسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين وعلى الاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهى الوجوب والندب والحرمة والكراهة
والاباحة وعليه ما مع الاحكام الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشىء سببا لامر شرعى او شرطا او
مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة

اولا وان اوهمه بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم
وضعى الى ان قال واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها مباحث الفقيه عن الاحكام الوضعية فى جميع
ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان ولا داعى الى التخصيص
بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها واما ارتكاب التاويل فى الاحكام الوضعية بما يرجع به الى
الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف استغنى عنه انتفى عدم الانحصار ومجعولية الاحكام الوضعية و
فى فوائد الوحيد البهبهانى وعند المجتهدين والاخباريين ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية موقوفة
على نص سواء كانت فى العبادات او المعاملات سواء كانت الاحكام الخمسة او الوضعية مثل النجاسة
والطهارة والفساد والصحة وكون شىء جزء شىء او شرط شىء او مانع شىء وامثال ذلك آه ويفهم منه
ايضا عدم الانحصار وكونه مجعولا وفى المناهج والضوابط عدم انحصار الاحكام الوضعية فى الخمسة وان
كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفى وما عداه وضعى حتى
مثل السببية والشرطية والمانعية والجزئية والصحة والفساد ثم قال الحق خروج الاحكام الوضعية عن
التعريف وانه انما يتكلم فيها لرجوعها الى الاحكام التكليفية وصريح صاحب الفصول ايضا عدم الانحصار حيث
قال واما على الثانى فلا مناص فى التصديقات بصحة الحدود ومقتضاها ح تكون من جملة الاحكام الوضعية
حيث انها لا تنحصر عندنا فى الخمسة المعروفة اذا عرفت هذا فنقول قد ذهب جمع منهم الى القول بمجعولية
الاحكام الوضعية وقد نسبه فى المناهج وحكى الاشارات الى المشهور وهو ظاهر العلامة فى النهاية على ما عرفت
وصريح العلامة الطباطبائى على ما عرفت ايضا وظاهر الوحيد فى الفوائد وقد عرفت كلامه ايضا ولعله ظاهر
الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد وقد عرفت كلامه ايضا وهو ظاهر المحقق القمى فى القوانين فى باب مقدمة
الواجب وفى باب الاستصحاب والمحقق الاصفهانى فى هداية المسترشدين وصريح المحقق الكلباسى فى الاشارات
وقد بالغ فى توضيحه وتنقيحه وصريح صاحب الفصول حيث قال فى اول كتابه ومن التزم بخروج الاحكام
الوضعية من التعريف وجعل ذكرها على سبيل التبعية او لا ولها الى الاحكام التكليفية فقد اتى بتعسف
بين لكنه قال فى باب دلالة النهى على الفساد والتحقيق ان وصفى الصحة والفساد فى العبادات عقلى وفى
المعاملات شرعى من احكام الوضع ونقل شيخنا المحقق فى الحاشية عنه فى مبحث اصل العدم بانه قائل
بالجعل فى غير الشرطية والجزئية وانهما امران منتزعان لكن المستفاد من كلامه فى باب الاستصحاب حيث
مثل لاستصحاب الاحكام العقلية باستصحاب شرطية العلم للتكليف اذا شك فى بقائها كون الشرطية

مجعولة فتامل وهو صريح المحقق الكاظمي وظاهر الوافية على ما استظهرنا سابقا من بعض كلماته وذهب
جمع آخر منهم الى عدم مجعوليتها وقد نسبه في شرح الزبدة على ما حكاه المصنف الى المشهور وذكر شيخنا قدس
سره في الحاشية ان المصنف حكى نسبته الى المشهور عن شرح الزبدة للمازندراني ولم اجده فيه وانما
نسبه الفاضل الجواد اليه واختاره في محكي الزبدة حيث قال والوضع ليس عندنا حكما وقد ذكر السيد الصدر
في شرح الوافية انه قد استقر راي المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون
الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما مرت الاشارة اليه من شرح
الدروس وعنه يظهر اختيار شارح الدروس ذلك ايضا وسيأتي نقل عبارته في كلام المصنف واختاره
الشهيد في الذكرى على ما عرفت وقد نقل في المعالم وغيره عنه ان الطهارة ليست الا عدم وجوب
الاجتناب والنجاسة ليست الا وجوب الاجتناب ويفهم من قوله في القواعد حيث قال وربما جعل
السبب والشرط والمانع مغايرا لها كما عرفت رجوع الاحكام الوضعية الى التكليفية ايضا وهو صريح النتائج
والضوابط ايضا على ما عرفت وذهب بعضهم الى التفصيل فمنهم من فصل بين الصحة والفساد في العبادات
وبينهما في المعاملات بانهما في الاول عقلي وفي الثاني شرعي من احكام الوضع كما عرفت عن صاحب الفصول
ومنهم من فصل بين الصحة والفساد بين غيرهما من الاحكام الوضعية بالمجعولية في الثاني دون الاول وهو
المنسوب الى العضدي ومنهم من فصل بين الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر وبينها بمعنى اسقاط الامر
بمجعولية الثاني دون الاول نقله بعضهم ونقل شيخنا قدس سره في الحاشية عن صاحب الفصول التفصيل
بين الشرطية والجزئية وغيرهما بعدم الجعل فيهما والجعل في غيرهما وقد نقلناه سابقا ايضا وقد فصل بعض
المعاصرين تفصيلا آخر وهو ان الاحكام الوضعية على انحاء منها ما لا يقبل الجعل اصلا لا اصالة ولا
تبعا مثل سببية شيء مطلقا او شرطيته للتكليف او مانعيته عنه ومنها ما لا يقبله الا تبعا كالشرطية والجزئية
والمانعية للمكلف به ومنها ما يقبله اصالة وتبعا كالملكية والولاية والوكالة ونحوها اذا عرفت هذا فنقول
للقول بعدم الجعل مطلقا وجوه الاول ان السببية والشرطية والجزئية والزوجية والملكية والحرية والرقية
وغيرها من الاحكام الوضعية مثل الجزئية والكلية والذاتية والجوهرية والعرضية والوجود والشيئية وغيرها
وقد نص المحققون على انها من المعقولات الثانية الغير الموجودة في الخارج وانها غير قابلة للجعل التكويني
فليكن هذه غير قابلة للجعل التشريعي اذ هذا ايضا نوع من الجعل التكويني قال المحقق الطوسي ره في التجريد
والحمل والوضع من المعقولات الثانية وفي الشوارق فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم

بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل انهما الا اعتباران يعتبرهما العقل كما في ساير المعقولات
الثانية على ما عرفت وفي التجريد والكل يعني من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
فان مفهوماتها تعرض لما صدق عليها في العقل على ما في الشوارق وفي التجريد ايضا وكذا اي من المعقولات
الثانية العدم وجهاتهما اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها
اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج كذا في الشوارق وفي موضع آخر من التجريد وكذا الماهية و
الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وفي الشوارق فان كل واحد من المذكورات
معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان
فكون الحيوان الناطق مهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه
في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما
تعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امر آخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقهما في
الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية وجزئية وفي التجريد ايضا والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ينقطعان بانقطاع الاعتبار وفي موضع آخر الشيئية من المعقولات الثانية وفي موضع آخر الجوهرية والعرضية
من المعقولات الثانية وليعلم ان المعقول الثاني على قسمين الاول مصطلح المنطقيين وهو ان يكون الاتصاف
والعروض كلاهما في العقل مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وغيرها
والمعقول الثاني بهذا المعنى هو الذي جعله جماعة موضوع علم المنطق على ما حكاه في شرح المطالع والثاني
ان يكون الاتصاف في الخارج ويكون العروض في الذهن مثل الوحدة والكثرة والوجود والشيئية والعلية
والمعلولية والابوة والبنوة وغير ذلك وهذا هو مصطلح الفلسفي وكلتا الطائفتين مشتركتان في انها
معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
في الخارج وانما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجود موضوعاتها في الذهن فقط والمحقق الطوسي
يستعمل في التجريد المعقول الثاني في كلا المعنيين اذا عرفت هذا فنقول لا شك في ان الجزئية والشرطية
والسببية وغيرها يكون مثل الاشياء المذكورة فلا بد من ان تكون من المعقولات الثانية الغير القابلة
للجعل التكويني فاذا لم تكن قابلة للجعل التكويني لا تكون قابلة للجعل التشريعي ايضا اذ لا معنى لكونه
شيئا متاصلا باعتبار التشريع واعتباريا باعتبار التكوين لانه اذا كان اعتباريا في مورد وباعتبار
يكون اعتباريا مطلقا كما ينادي اليه النظر الى الامثلة المذكورة مضافا الى ما ذكرنا من ان التشريع نوع

من التكوين فالدلوك وان كان متصفا بكونه سببا للوجوب في الخارج لكن عروض السببية له انما يكون حين ملاحظته في الذهن فتكون من المعقولات الثانوية الفلسفية وليس بازائها شيء في الخارج فان قلت ان الوجوب والحرمة وامثالها لا يحاذي بها شيء في الخارج فكيف تكون مجعولة موجودة في الخارج قلت الوجوب مثلا مما يوجد في الخارج وينشأ من نفس الانشاء ويكون قائما بالنفس قيام العرض بمعروضه ويكون منشأ للآثار وهو معنى الوجود الخارجي ولا ينافي قيامه بالنفس كونه موجودا خارجيا فان النفس ايضا خارج من الخارجيات ولذا قالوا ان الانسان الموجود في الذهن عرض خارجي جوهر ذهني وان السواد الموجود في الذهن مثلا عرض خارجي وعرض ذهني غاية الامر كون القيام بالنسبة الى الواجب تبارك وتعالى قياما صدوريا لا حلوليا ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الطلب نفس الارادة وبين كونه غيرها وبين كونه عينها باعتبار وغيرها باعتبار آخر بل ولا فرق في ذلك بين قول الاشاعرة القائلين بكون الحكم هو الكلام النفسي القديم وبين قول غيرهم القائلين بحدوثه لان الكلام النفسي عندهم موجود بوجود زائد على الذات ولذا اورد عليهم تبعا للقدماء نعم نسبة الجعل والايجاد الى القديم لا يخلو عن اشكال بل غير معقول وقد نقل سيدنا واستادنا في المعقول الآقا ميرزا ابو الحسن الطباطبائي قدس سره عن السيد المحقق الداماد طاب ثراه في بعض كلماته بانه لا يصدق الخلق والايجاد على ما هو في الكتاب والسنة مع القول بقدم العالم زمانا وان القول بالحدوث الذاتي لا يصحح نسبة الخلق والايجاد اليه والثاني انا اذا راجعنا الى وجداننا نجد ان المولى اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جائك فقد انشأ انشاء واحدا وهو وجوب الاكرام عند مجيء زيد ولا نجد انشاء آخر وهو سببية المجيء للاكرام وانما هي مستفادة من وجوب الاكرام عنده ومنتزعة منه ولذا اشتهر عند الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض مع انه لم يرد فيهما الا وجوب الصلوة عند الدلوك وحرمة الصلوة عند الحيض فاذا كانت السببية والمانعية انتزاعية في مثل المثالين المذكورين تكون انتزاعية ايضا فيما اذا قال المولى الدلوك سبب والحيض مانع لامتناع ان يكون شيء انتزاعيا في مورد وموجودا اصيلا في مورد آخر ولا يعارض هذا بالقول بان الوجوب في مثل قول المولى الدلوك سبب للوجوب يكون انتزاعيا فليكن في مثل ما اذا قال يجب الصلوة عند الدلوك ايضا انتزاعيا لانه لا شبهة ولا ريب في كون الاحكام الشرعية التكليفية مجعولة وانما الخلاف والنزاع في الحكم الوضعي وهذا الوجه كساير الوجوه التي سيذكر مستفادة في كلام المصنف ويمكن ان يورد عليه بان غاية ما يقتضيه الوجدان عدم كونهما مجعولين بجعلين واما عدم كونهما مجعولين بجعل واحد فلا الا ترى ان لوازم الماهيات

مجعولة بجعل نفس الماهية لا بجعل آخر على القول بمجعولية الماهية وكذا لوازم الوجود على القول بمجعولية مجعولة بنفس جعل الوجود لا بجعل آخر فاذا قال يجب الصلوة عند الدلوك كان المجعول بالاصالة هو الوجوب وسببية الدلوك مجعولة بالتبع واذا قال الدلوك سبب لوجوب الصلوة يكون بالعكس وقد اجاب شيخنا قدس سره عن هذه المناقشة في الدليل المذكور والقطع بعدم صلاحية جعل الحكم الوضعي من الشارع في الواقع مطلقا وانت خبير بان القطع لا يكون حجة لغير القاطع قال وان صعب عليك فرض ذلك بالنسبة الى الشارع فافرض ذلك في الحكم الصادر من المولى الى العبد ونحن نرى بالوجدان صحة انتزاع سببية المجيء لوجوب الاكرام لو قلنا للعبد انا ان جائك زيد فاكرمه مع فرض انه لم يوجد في انفسنا الا انشاء واحد وهو انشاء الحكم التكليفي وهو وجوب الاكرام عند المجيء ليس الا وانت خبير بان عدم الخطور في النفس لا يستلزم عدمه الا ترى ان المولى اذا امر عبده بذي مقدمة يلزم منه انشاء وجوب مقدمته وان لم يخطر بباله المقدمة اصلا فضلا عن وجوبها وكذلك اذا امر بشيء يلزمه النهي عن الترك وان لم يخطر بباله ذلك بناء على القول بدلالته على النهي عنه بالالتزام البين بالمعنى الاعم وكذلك بالنسبة الى النهي عن الضد الخاص ونظائره كثيرة وان شئت قلت ان المنفي في المثال الذي ذكره هو العلم بالعلم لا اصل العلم الوجه الثالث انه اذا قال المولى اكرم زيدا ان جائك يستفاد منه وجوب الاكرام عند المجيء وسببية المجيء لوجوب الاكرام وسببية وجوب الاكرام للمجيء وكذا اذا قال لا تصل عند الحيض يفهم منه حرمة الصلوة عند الحيض ومانعية الحيض عنها وممنوعية الصلوة وكذلك الوجوب عند الشرط يفهم منه ثلثة اشياء الوجوب والشرطية والمشروطية بل اذا امر بمركب من عشرة اجزاء فقد جعل الوجوب والكلية وجزئية كل واحد من الاجزاء فيكون هنا اثنى عشر جعلا وهو مخالف لكونه للوجدان مع انه غير معلوم القائل لانا لا نرى احدا قال بمجعولية الكلية والمشروطية والممنوعية وفيه ان القائل بعدم انحصار الوضعية في عدد كما عرفته من جماعة منهم العلامة الطباطبائي لعله يقول بمجعولية المشروطية والكلية والممنوعية ومما ذكره اخيرا يلزم مثله القائل بعدم الجعل فانه لا بد له من الالتزام باحد عشر جعلا جعل وجوب الكل وجعل وجوب كل واحد من الاجزاء بناء على المشهور من وجوب المقدمات بالوجوب الشرعي الغيري والوجه الرابع عدم تعقل كون الاحكام الوضعية مجعولة وقرره بعضهم بوجهين الاول ما ذكره المصنف بقوله مضافا الى انه لا معنى لكون السببية مجعولة حتى نتكلم انه بجعل مستقل ام لا وسيجيء منا توضيحه وما يمكن ان يورد عليه وثانيهما ان المراد بجعل الاحكام الوضع اختراع الشارع وانشائه لها بحيث لولا هذا الجعل والانشاء لم يكن لها

وجود في الخارج ولا عند العقل الا بالاعتبار والانتزاع من شيء وهذا المعنى غير معقول في الاحكام
الوضعية لان الشارع اذا علق وجوب الصلوة على تحقق الدلوك مثلا من دون انشاء السببية نحن نتعقل
ترتب وجوب الصلوة على تحقق الدلوك الذي هو معنى السببية وكذلك اذا نهى عن الصلوة في حال الحيض
او في مكان مغصوب فنحن نتعقل مانعية الحيض والغصب من دون انشاء المانعية ولولا جل الغفلة عنه كما
في الخطابات العرفية ويؤل هذا الى ما ذكره شيخنا قدس سره حيث قال واما الدليل على عدم معقولية الجعل
هو وجه عدم الاحتياج الى الجعل لان الوجه في عدم احتياجه الى الجعل كما عرفت كونه اعتباريا ومنتزعا عن
الحكم التكليفي ومن المعلوم ان الامر الاعتباري لا يمكن وجوده في الخارج وفيه ان الفرض المذكور عند القائل
بالجعل فرض غير واقع فان قطع النظر عنه لا يفيد عدمه في الواقع وان هو الا مثل ان يقال انه اذا قيل
ان الحدث مانع عن الصلوة يستفاد منه حرمة الصلوة عنده ولو فرض عدم انشائها فلا تحتاج الى
الجعل وكذلك اذا غفل عن وجوب المقدمة يستفاد وجوبها من وجوب ذيها واذا قطع النظر عن
النهي عن قتل الولد اذا دخل الدار فيما اذا امر عبده بقتل كل من دخل في الدار او غفل عنه يستفاد منه
النهي المذكور فكما ان الغفلة او قطع النظر في مثل هذه الموارد لا يوجب عدم جعل الوجوب والتحريم
لما تقدم سابقا من ان وجوب الجعل في الاحكام التكليفية اجماعي ليس محلا للنزاع اصلا وكذلك لوازم الوجودات
والماهيات على ما اشرنا اليه في مذهب كذلك قطع النظر عن الحكم الوضعي او الغفلة عنه لا يوجب عدم جعله
فالوجه التمسك بالوجه الاول الذي ذكرناه وهو شاف كاف انشاء الله العزيز لكن لا بد من ان يعلم
انه انما يتاتى في مثل الجزئية والشرطية والسببية والمانعية وامثالها من الاعتباريات الصرفة واما مثل
الطهارة والنجاسة فيمكن كونه من الامور الواقعية القائمة بالنفس بناء على ما ذكره بعضهم من انهما
حالتان توجدان في النفس عند عروض اسبابهما فيكون من الامور المجعولة بالجعل التكويني ويمكن كونه
اعتباريا منتزعا من الحكم التكليفي فلا يكون مجعولا اصلا وسيشير اليه المصنف ره ولعل ذلك هو الباعث
للمشهور في حصرهم الاحكام الوضعية على الثلثة والاربعة كما عرفته عن العلامة وغيره وللقول با
لجعل ايضا وجوه الاول انا نرى بالوجدان تخلف الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي كالضمان الثابت في
حال الصغر والجنون وفي حال السهو والنوم والغفلة وغير ذلك وقد عرفت عن الشهيد الثاني ان الاحكام
الوضعية ليست مشروطة بالتكليف على المشهور ومن ثم حكم بضمان الصبي والمجنون والسفيه ما اتلفوه من
المال ولم ينعقد بسبب الحدث صلوة الصغير الى غير ذلك من الاحكام وجوابه ما يستفاد من كلام المصنف

من ان الحكم الوضعي ينتزع من الخطاب المعلق فاذا قال الشارع للمكلف البالغ العاقل اغرم ما اتلفته في حال
صغرك او جنونك ينتزع منه خطاب وضعي ويقال انه ضامن على انه يمكن وجود خطاب فعلي منجز في
حال الصغر لا بالنسبة اليه بل بالنسبة الى وليه الثاني ما نقله المصنف ره عن المحقق الكاظمي ره بقوله و
العجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا وسيجيء من المصنف جوابه وتعض الكلام في ذلك ثالثها ظهور بعض
الخطابات في الوضع خاصة فلا حاجة الى صرفها عن ظاهرها من دون دليل وجوابه وجوب صرف الخطابات
المذكورة عن ظاهرها على تقدير تسليم الظهور من جهة البرهان القائم على عدم امكان مجعولية مثل السببية
والشرطية والجزئية وما يجري مجراها من الاحكام الوضعية وقد سلف ورابعها ما سلف نقله من الشهيد
الثاني من ان بعض الخطابات وضع لا تكليف فيه كالاحداث التي ليست من جعل العبد كالحيض واخويه
كاوقات العبادة الموقتة فانها موانع واسباب محضة وجوابه ان المقصود انتزاع السببية والمانعية من
التكاليف الواردة في موردها لا من التكاليف المتعلقة بها انفسها مثل دعي الصلوة ايام اقرائك ومما ذكرنا
اندفع توهم بعض المعاصرين من المحشين وخامسها ان اختلاف الوضعي والتكليفي في كثير من المقامات صرح
كحرمة شرب الخمر ومانعيتها للصلوة فان احدهما مباين الاخر منفك عنه وكوجوب الطهارة وشرطيتها
للصلوة فان شرطيتها تجتمع مع الوجوب والندب وكذا الاختلاف لوازمهما كجريان لزوم التكليف بما لا يطاق
في الحكم التكليفي وعدمه في الوضعي التعليقي وايضا في الخطابات التكليفية لا بد من الشعور والعلم والقدرة
وفي الوضعي مما لا يشترط فيه ذلك كما اذا مات قريب الانسان وهو لا يشعر فان التركة تنتقل اليه وكذا
يجب الضمان باتلاف النائم وما في حكمه وجوابه يظهر بما تقدم ونزيد توضيحا ان مانعية شرب الخمر لم
تستفد من حرمتها الذاتية بل من مثل قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الا ترى ان النظر الى
الاجنبية حرام ذاتي مع انه ليس مانعا عن الصلوة نعم قد يستفاد من الحرمة الذاتية المانعية او شرطية العدم
بدون مثل الخطاب المذكور فيما اذا كان العنوان المحرم متحدا مع عنوان المأمور به وقلنا بعدم جواز اجتماع
الامر والنهي وترجيح جانب النهي كما في الغصب في الصلوة لكن استفادة المانعية انما هي بعد رد دلالة الدليل
والدليل الدال على مانعيته انما يدل اذا كان الامر والنهي فعليين منجزين ولذا يكون الصلوة مع الجهل
بالغصب صحيحة اجماعا وقد اوضحنا هذا المطلب في باب الشك في الشرطية والجزئية واما شرطية الوضوء
للصلوة مطلقا فانما استفيد من مطلوبية الصلوة واجبة كانت او مندوبة عند الوضوء وعدم جريان
التكليف بما لا يطاق في الوضعي من جهة انه ليس تكليفا بل مستفادا من الخطاب التعليقي اذ يستفاد من

وجوب الرد في حال اجتماع شرائط التكليف كونه ضامنا في حال كونه غير مميز او نائما او ساهيا او غير ذلك وما ذكرنا يستفاد الجواب من الادلة الاخر مثل انه لا وجه لارجاع الاحكام الوضعية الى التكليفية لاختلافهما مفادا وشرطا ودليلا ومحلا مع انه لو صح لزم انحصار الاحكام في الثلثة لرجوع الحرمة والكراهة الى حكم واحد كالندب والكراهة مع ان بطلان الاخير واضح اذ لا ريب ولا اشكال في كون كل واحد من الاحكام الخمسة مجعولا وانما الخلاف والاشكال في الحكم الوضعي وخامسها ما نقل عن بعض الاعاظم من استدلاله على ما ذهب اليه من استقلال الوضع بالجعل بالدلالة الحاصلة بالوضع وان السببية ونحوها ليست الا كالدلالة الوضعية وتاثير الوضع والجعل فيهما بمجرده مما لا يخفى وفيه انا قد اقمنا البرهان على عدم مجعولية السببية واخواتها فكيف يمكن ان يقال بان السببية حصلت بجعلها ولا دخل لوجود الدلالة سواء كانت بمعنى التصور او التصديق الذين هما قسما العلم الذي هو من مقولة الكيف في الخارج من جهة وضع اللفظ للمعنى وجعله له وتحقق ذلك الجعل والوضع في الخارج لوجود السببية في الخارج ولعل ذلك ظاهر واما التفاصيل المتعلقة بالصحة والفساد فيظهر حالها مما سياتي من المصنف عنقريب واما التفصيل بين الجزئية والشرطية وغيرهما على ما نسب الى الفصول فيظهر حاله بعد نقل جملة من كلامه في باب اصل العدم قال ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل ويدل على حجيته بالنسبة الى الحكم التكليفي ما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل وبالنسبة الى الحكم الوضعي امران الاول الاستصحاب وهذا وان جرى في نفي الجزء والشرط الا انه لا يصلح لتعيين الماهية لانه يكون مثبتا ولا يكون حجة الثاني عموم ما دل على انه دفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرة الاستصحاب لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية والشرطية والمانعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي صرفها عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح بما ذكرنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور وان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم باعتبار الذي ذكرنا لكنه يكون معتبرا هذا ما ادى اليه نظري سابقا والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه لان الظاهر من الاخبار المذكورة انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة وحملها على دفع نفس الحكم وتعميمه الى الحكم الوضعي مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عندهم من ان الاحكام

الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية والضمان والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الاشد ونحوهما ثم نؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كليته الكل في ذلك الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لمعارضته اصالة عدم وضع الاكثر باصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع المقيد معارض باصالة عدم وضع المطلق فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذلك ما يرجع الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا تستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والا فليستا عند التحقيق منه الى اخر ما افاده ويستفاد من كلماته قدس سره امور احدها ان الاحكام الوضعية غير منحصرة في عدد وقد ذكرنا عنقريب بعض كلماته الدالة على ذلك وثانيها ان كلية الكل ومشروطية المشروط ايضا مجعولة عند القائل بعدم الانحصار وقد اشرنا الى ذلك ايضا فيما سبق لكن على طريق الاحتمال وثالثها ان جزئية الجزء وشرطية الشرط منتزعتان من وضع الكل والمشروط لا من الامر بالكل والمشروط ثم ان كان مراده انتزاع الجزئية والشرطية على سبيل المثال فلا بد ان ينسب اليه التفصيل بين الجزئية والشرطية والمانعية والسببية وبين غيرها لا التفصيل بين الاولين وبين غيرهما وان كان مراده الانحصار فيرد عليه ان ما ذكره ات في السببية والمانعية ايضا فلا وجه للانحصار ويرد عليه على التقديرين المزبورين اقتضاء ما ذكرنا من الدليل على انتزاعية كل ما كان من قبيل ما ذكر من غير انحصار في الاثنين والاربعة لكلية الكل ومشروطية المشروط والمسببية والممنوعية وامثالها وقد ذكرنا في اول الكتاب جملة مما يتوجه عليه فيما ذكره في باب اصل العدم فراجع واما وجه ما نقلنا اخيرا عن بعض المحققين من التفصيل فيظهر بعد نقل ما ذكره على سبيل الاختصار قال اما عدم قبول السببية والشرطية للتكليف والمانعية عنه للجعل اصالة وتبعا فلان الشيء ما لم يكن فيه خصوصية موجبة لربط خاص بينه وبين شيء اخر لا يكون مؤثرا فيه بدونه والا فيلزم ان يؤثر في كل شيء بل كل شيء في كل شيء او الاختصاص بلا مخصص فما لم يكن فيه تلك الخصوصية الموجبة لذلك لا يكون سببا بمجرد انشا

السببية لبداهة ان مجرد انشائها لا يؤثر احداث تلك الخصوصية وظهر من ذلك حال انشاء الشرطية
والمانعية للامر حيث انه لا يكون لشيء دخل في التأثير ما لم يكن له ربط خاص والا كان كل شيء شرطا
او مانعا وبذلك الربط لا محالة يكون له دخل وجودا وعدما وبدونه لا يكون ذلك له ولو جعل له تشريعا
واما عدم قبول شرطية شيء للمأمور به او جزئيته او مانعيته للجعل اصالة فلان الشيء ما لم يؤخذ على نحو
خاص في متعلق الامر الخاص لا يتصف بواحد منها ولو انشأ له ويتصف بواحد منها لو اخذ فيه بوجوده
او عدمه جزءا او قيدا ولو انشأ نفي جزئيته وشرطيته ومن هنا انقدح تطرق الجعل اليها تبعا وان ايجاب
شيء مركب خاص يوجب قهرا اتصاف كل جزء من اجزائه بالجزئية للواجب وما به خصوصيته من القيود
بالشرطية والمانعية ويكون انشاء ايجابه انشاء لها تبعا كما كان له اصالة قال واما نحو مثل الملكية و
الزوجية والولاية الى غير ذلك من الاعتبارات ذوات الآثار شرعا او عرفا فالجعل اصالة وتبعا فلا
وان كانت من الامور النفس الامرية الا انها لما كانت امورا اختراعية ومعاني انتزاعية لا واقعية لها
في الخارج الا بواقعية منشأ انتزاعها ولا تحقق لها فيه الا بوجود ما يصح منه اختراعها كان كل
من انشائها عقدا او ايقاعا او عهدا على اختلافها ومن انشاء آثار يستلزمها كافيا في منشأ الانتزاع و
وافيا بصحة الاختراع ضرورة صحة انتزاع الملكية الواقعية من مجرد جعل الله ملكية شيء لاحد وكذا
صحة انتزاع الولاية من جعلها لاحد كما يصح انتزاعها من جعل آثار يستلزمها كايجاب الوفاء بالعقود
واباحة التصرف واجازته بلحاظه في مال الغير كما يظهر ذلك من مراجعة جعل السلطان ولاية وملكية و
حكومة تارة بانشائها بخطاب يخصها واخرى بانشاء آثارها بخطابها مثل ان يقول افعل كذا وكذا الى
غير ذلك قلت ما ذكره قدس سره في السببية واخواتها وان كان موافقا في النتيجة لمدعانا الا انه يمكن
ان يورد عليه بان النزاع ليس في السببية بمعنى التأثير الذي هو نفس امري وواقعي حتى يقال بانها
حاصلة مع حصول الخصوصية وان لم تنشأ وغير حاصلة مع عدمه ولو انشأت بل في السببية بمعنى
ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ولا يخفى ان وجود الخصوصية فيها لا يوجب عدم
جعلها كما ان وجود المصالح والمفاسد في الاحكام التكليفية لا يوجب عدم جعلها بل يوجب جعلها و
ما ذكره في باب الجزئية للمأمور به وامثالها فلا شك ان ما ذكره في باب عدم جعل السببية واخواتها
لا اصالة ولا تبعا يأتي فيما ذكر فكيف حكم بكونها مجعولة تبعا وايضا ما ذكر في بيان عدم جعلها اصالة يوجب
عدم جعلها تبعا ايضا لان علة عدم امكان جعلها اصالة على ما ذكره كونها منتزعة من جهة وجود

الارتباط والخصوصية ومن المعلوم عدم امكان جعل الامر الاعتباري تبعا وايضا لا نسلم كون الجزئية
منتزعة من الامر بالكل ومجعولة بالتبع بل الجزئية تتحقق من جهة ملاحظتها في ضمن الكل ومدخلية
مصلحته في مصلحة الكل وقد سمعت عن صاحب الفصول كون الجزئية منتزعة من وضع الكل والمشروط
قبل تعلق الامر به فالذي جاء من جهة الامر بالكل هو وجوب الجزء بالتبع ومجعوليته كذلك لا جزئيته و
اما ما ذكره في الملكية والولاية وغيرهما ففيه ان الملكية مثلا اذا كانت امرا واقعيا نفس امريا فلا
معنى للحكم بانتزاعها من جعل الملكية لاحد بل تكون مجعولة بالجعل التكويني او تكون امرا قهريا مترتبا على
اسبابها وان كان امرا انتزاعيا فلا معنى للحكم بكونها امرا واقعيا وايضا مع كونها انتزاعية لا يمكن انتزاعها
من جعل الملكية بل لا بد ان تكون منتزعة من شيء آخر من الحكم التكليفي او غيره وايضا على تقدير كونها
انتزاعية لا تقبل الجعل التكويني ولا التشريعي والظاهر انه اراد بكونها واقعية انتزاعية ان لها منشأ
انتزاع لا ان لها ما بازاء في الخارج فيرد عليه ان جميع المعقولات الثانية الفلسفية كذلك فلا تكون
قابلة للجعل التكويني ولا التشريعي ولا يمكن انتزاعها ايضا من جعل الملكية بل لا بد ان تكون منتزعة
من شيء آخر من الحكم التكليفي او غيره والله ولي السرائر قوله والعجب ممن ادعى آه لم يدع شارح الوافية
بداهة بطلان ما ذكره المصنف من عدم مجعولية الحكم الوضعي بل بداهة بطلان كون الحكم الوضعي عين
الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا هو الحكم بوجوب الواجب آه ولذا قال اذ العرف
الى قوله ان التكاليف المبنية على الوضع غير الوضع نعم قد استدل على بطلان رجوع الوضع الى التكليف بقوله
والتحقيق ان الوضع في نفسه حكم من الاحكام ونوع آخر الى آخر ما نقلنا وبقوله وبالجملة فقول الشارع
دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة الى آخر ما نقلنا اقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي غرض المصنف
ان الرجوع الى الوجدان يقتضي الحكم بكون اكرم زيدا ان جاءك انشاء حكم واحد تكليفي عند المجيء وليس
هناك انشاء حكم آخر هو السببية خصوصا مع غفلة المولى عن سببية المجيء فمع الغفلة كيف يمكن الحكم
بانشاء السببية ايضا فلا بد من الالتزام بكون السببية كالمسببية منتزعة من الحكم التكليفي المزبور
فاذا كانت منتزعة في المورد المزبور تكون منتزعة مطلقا لامتناع كون شيء انتزاعيا في مورد واصيلا
مجعولا في مورد آخر ومن هذا البيان يندفع ما اورده عليه بعض المحشين بانه لا شهادة في مجرد كون اكرم
زيدا ان جاءك خطابا واحدا لانشاء خصوص احد الحكمين وانتزاع الآخر عنه لصدق ما ادعاه قدس
سره لا يمنعه منه لوضوح عدم الملازمة بينه وبين صلاحية الوضع لجعل خطاب آخر يخصه كما لا يخفى

هذا لكن قد عرفت الاشكال في ذلك وان ذلك لا ينافي جعل السببية تباحثي مع الغفلة وذكرنا
جملة من النظاير في ذلك قوله لا يحتاج الى جعل مغايراً اى لا يحتاج الى جعل اصلاً ولو بالتبع
بان يكونا حاصلين بجعل واحد ويأتي التصريح من المصنف بذلك عنقريب قوله كالسببية والمشروطية
والممنوعية ظاهره التسالم على عدم مجعوليتها وانها غير مجعولة عند الجميع وقد عرفت احتمال مجعوليتها
عند القائل بعدم الانحصار مع الحكم بكون الحكم الوضعي مجعولاً بل قد عرفت عن صاحب الفصول ان الجزئية
والشرطية منتزعتان من وضع الكل والمشروط وان الاولتين اعتباديتان والاخيرين مجعولان قوله
مع ان قول الشارع دلوك سبب آه لا يخفى ان ظاهره هو ماذكره المحقق الكاظمي لا ماذكره نعم لو تم
البرهان من الخارج على اعتبادية السببية وامثالها وجب صرفه وامثاله عن ظاهرها قوله هذا كله
مضافا هذا اشارة الى البرهان على عدم تعقل الجعل وعدم امكانه قوله خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة
آه الوجه في خصوصية مذهب الاشاعرة في ذلك الذي ذكره هو انه يبنى على مذهب العدلية شيء آخر
من المصلحة والمفسدة الكامنتين في الاشياء فيمكن ان يتوهم كون السببية والشرطية عبارتين عن ذلك
واما على مذهب الاشاعرة القائلين بعدم المصلحة والمفسدة فليس هنالك شيء يتوهم انه السببية او
الشرطية او غيرهما ولكن لا يخفى ان النزاع في جعل احكام الوضع وعدم جعلها لا يدور على مذهب العدلي
والاشعري لان الاحكام التكليفية عند الاشعري غير منوطة بالمصالح والمفاسد مع انها مجعولة عندهم
والاحكام الوضعية مجعولة عند كثير منهم مع عدم اناطتها بالمصالح والمفاسد وهي غير مجعولة عند كثير
من العدلية او المشهور منهم مع اناطتها بالمصالح والمفاسد نعم ترتب النتيجة على الشكل الاول والمسببات
على الاسباب ليس على طريق اللزوم والضرورة عند الاشاعرة بل من باب جريان عادة الله بذلك
قالوا ولذلك قد يتخلف ولذلك جوزوا ان يكون مثل جبل دماوند مقابلا للشخص مع عدم القرب المفرط
والبعد المفرط وصحة الحاسة وغير ذلك من الشرائط ولا يراه الشخص وغير ذلك مما التزموه مما هو قريب
من السفسطة وهم مع ذلك لا ينكرون اصل السببية والمسببية قوله والا لما صح السببية القائمة بالدلوك ليست
ليست من لوازم ذاته بان يكون آه لا يخفى انه لابد من الالتزام بكون السببية من لوازم ذات الدلوك سواء
اخذت بالمعنى المعروف او بمعنى المصلحة او بمعنى التاثير او بمعنى المعرفية والعلامة ضرورة انها لو لم تكن
من لوازم ذاته لم يكن سببا للوجوب مطلقا ثم ان نفي كونه من لوازم الذات لا يفيد شيئا في المقام
اذا اعتبادية السببية وعدم اعتباريتها لا تدور مدار كونها عرضا لازما او عرضا مفارقا الا ترى ان الجزئية

والكلية والامكان والامتناع من الاعراض اللازمة لموضوعاتها مع عدم قابليتها للجعل تكوينيا وتشريعيا و
الزوجية والحرية والرقية وامثالها من الاعراض المفارقة مع كونها مجعولة بالجعل التشريعي على مذهب
القائلين بجعل الاحكام الوضعية وان كانت غير قابلة له عندنا ومما ذكرنا ظهر ان ماذكره شيخنا قدس
سره في مقام الاستدلال على ماذكره المصنف ره بقوله ثم ان الدليل على ماذكره ره مضافا الى ان ماذكره
لا ينافي في الجزئية والشرطية وامثالهما هو ما تقرر في محله من ان الاسباب الشرعية ليست كالاسباب العقلية
مؤثرة في المسبب وموجدة له بل انما هي معرفات وكواشف عن وجود المسبب باعتبار وجود المصلحة الموقتضية
لايجاب الشارع من باب اللطف عندها آه ليس مما ينبغي له ولعل المصنف قدس سره اراد من قوله ليست
من لوازم ذاته كونها اعتبادية فيكون مراده عدم كونها من اللوازم الموجودة ولذا فسره بقوله بان يكون فيه
معنى يقتضي ايجاب الشارع فعلا عند حصوله وانت خبير بانه لا يصح على مذهب العدلية القائلين
بتبعية الاحكام المصالح والمفاسد فلابد ان يكون في الدلوك مصلحة والا لزم الترجيح بلا مرجح والالتزام
بالارادة الجزافية مع ان العبارة تكون مصادرة بناء على المعنى المزبور وقد ذكر شيخنا المحقق قدس سره في
مجلس البحث بعد ان ذكر ان ما حققه المصنف ره لا يتاتى على مذهب العدلية ان توجيه كلام المصنف
ان المصلحة لا تلزم ان تكون في المكلف به دائما بل قد تكون المصلحة في التكليف فقط وح فيمكن ان لا تكون
المصلحة في الدلوك بل في وجوب الصلوة عنده وفيه مع ان ماذكره لا يتاتى في التكاليف الشرعية الا نادرا
مع ان مقصود المصنف اقامة الدليل على عدم امكان الجعل في كل الاسباب ان المصلحة اذا كانت في
الايجاب وكان الدلوك سببا له فلابد من اشتماله على المصلحة الداعية الى الايجاب المذكور قوله و
لو كانت لم تكن مجعولة من الشارع يعني ولو كانت السببية بمعنى المصلحة او بمعنى التاثير او ما يجري مجراهما
متكونا امرا واقعيا موجودا في الخارج وتكون لازمة لذات السبب باعتبار الوجود لم تكن مجعولة من
الشارع بل مجعولة بالجعل التكويني كساير الاشياء الموجودة في الخارج وهو خارج عن محل الكلام لا
في الجعل التشريعي فالعبارة لا تخلو عن حزازة سوء التعبير قوله هذا كله في التسبب آه يعني في السببية
والشرطية والجزئية والمانعية قوله ومن المعلوم ان هاتين المخالفة آه اذ هما من الامور القهرية
المترتبة على فعل المكلف ومن المعلوم ان مثلها لا يكون قابلة للجعل التكويني فضلا من التشريعي
واما اسقاط القضاء او الاعم منه ومن الاعادة فهو ايضا من الامور العقلية من غير ان يكون
بجعل الشارع مدخلية فيه قوله نعم الحكم بثبوتها شرعي وليس المراد بالحكم ثبوتها انشاء حتى ينافي ماص

به من عدم مجعوليتها بل المراد الاخبار بثبوتها والتصديق به من الشرع وهذا المعنى يتحقق مع الحكم بكونها
اعتبارية انتزاعية ومع الحكم بكونها امورا واقعية مجعولة بالجعل التكويني اما على الاول فلان المراد
بها الليس ان لا يكون لها منشأ انتزاع اصلا مثل انياب الاغوال ورؤس الشياطين بل المراد ان لا يكون
لها ما بازائها في الخارج كما نبهنا عليه سابقا في بعض الحواشي وح يكون لها واقعية فلا باس
باخبار الشارع بثبوتها واما على الثاني فلان الاخبار بها من الشرع يكون امضاء او تاكيدا لما ثبت عند
العرف وح فلا ينافي ثبوت جميعها او اكثرها عند العرف وبما ذكرنا اتضح عدم الاشكال في العبارة كما يظهر
من شيخنا قدس سره في الحاشية وقد قيل في بيان العبارة ان المراد بثبوته شرعا ليس ثبوت نفس الامر الاعتباري
بل ما انتزع منه الامر الاعتباري اعني الحكم التكليفي الذي هو شرعي وفيه مع ما فيه من التكلف في الجملة
اهمال لبيان الشيء الاخر الذي ذكره المصنف في الكتاب قوله كشف عنها الشارع ولو كان بامضاء ما عند
العرف قوله كمسبباتها امور انتزاعية والمراد بالمسببات هي المسببات بحسب الصورة وهي الملكية و
الزوجية وامثالها لا المسببات بحسب الحقيقة وهي التكاليف اذ لا يمكن كونها انتزاعية وفاقا
قوله وعلى الثاني يكون اسبابها كنفس المسببات يعني على التقدير الثاني يكون سببية تلك الاسباب
كنفس المسببات امورا واقعية لان الكلام في نفس السببية لا في الاسباب فانها واقعية مطلقا حتى
على التقدير الاول فيكون المراد بالسببية هو التاثير او ما يشتمل على المؤثر او ما يشتمل على المصلحة لا المعنى
المعروف وهو كون الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته الذي هو محل النزاع اذ
هو انتزاعي مطلقا في جميع الصور عند المصنف ره وينبه بهذا الاستاذ قدس سره في مجلس البحث والحاشية
ويمكن ان يكون معنى العبارة انه على الثاني يكون الاسباب والمسببات كلتاهما واقعية وان كانت نفس
السببية بالمعنى المعروف المتنازع فيه اعتبارية ايضا بخلاف الاول فان نفس المسببات فيه امور اعتبارية
فيشترك القسمان في كون نفس السببية فيهما اعتبارية وفي كون نفس الاسباب فيهما واقعية ويفترقان
في المسببات ولعل هذا المعنى اقل تكلفا من المعنى الاول الذي ذكره شيخنا قدس سره وانسب بقوله
وعلى التقديرين اه يعني وعلى التقديرين تكون السببية امرا اعتباريا غير مجعول فتكون السببية بالمعنى المعروف
وعلى المعنى الاول يمكن ارادة هذا المعنى يعني بالمعنى المعروف وعلى المعنى الاول يمكن ارادة هذا من قوله
فلا جعل في سببية هذا الاسباب منه ويمكن ارادة انها غير مجعولة بالجعل التشريعي سواء كانت انتزاعية
غير مجعولة اصلا كالسببية في القسم الاول او كانت واقعية مجعولة بالجعل التكويني كالسببية في القسم

الثاني قوله اقول فيه ان الموقت آه الظاهر جريان الاستصحاب في الحكم مع كون الشبهة حكمية بان لم
يعلم ان الوقت المضروب للفعل ما هو كما اذا شك في ان الغروب هو استتار القرص او زوال الحمرة المشرقية
وقد اورد عليه بانه لا يجري استصحاب الحكم قطعا لفرض الشك في موضوعه واما استصحاب نفس الموضوع
فلا يجري ايضا اما لان تعيين احد الحادثين بالاصل لا يجوز للتعارض فاصالة عدم تعيين الشارع لاستتار
القرص معارض باصالة عدم تعيينه لذهاب الحمرة وسنشير الى ذلك واما لان استصحاب بقاء الوقت الكلي
يصير مثبتا والظاهر هو الاول هذا مع ان جريان الاستصحاب في الوقت بما تسلمه الفاضل حيث جوز جريان
الاستصحاب في الاسباب والشروط والموانع والوقت اما سبب او شرط قوله واورد عليه تارة ولنذكر بعض
عبارات القوم ليظهر منها حال ما اورده عليه فنقول قال السيد الصدر في شرح الوافية اقول لا بد
من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقام فنقول بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية
والمزيل كما مر في شرح الدروس الامر اما موقت ام لا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته للمرة
او التكرار وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم
ان له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلم وعلى هذين التقديرين اما ان نعلم
وقت حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الموقت لا بد له من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها واما
ان نعلمها وعلى التقديرين فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه فهذه جميع هذه القيود
لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثلا الموقت الذي نعلم غايته
او مزيله مع الشك في حدوثهما وفرض الامر للمرة يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم
حدوثهما فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمامور به عند الشك في بقاء التكليف اللازم للشك
في حدوثهما فلا يكفي فيه الامر فالقدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع
الى غاية معينة او الى حدوث امر اخر اما مع الشك في حدوثهما المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف
المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر وهو اما ما افاده الاستاد او غيره واما الاستصحاب الذي
ذكره القوم وقس على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها لا يجري فيه
الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد النحرير على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه على المشهور
كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان
بالمامور به مرة لا لكون المرة مرادا بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت

اومدة له. مما يخرج عن التكليف المقطوع به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على تحصيل البرائة من المقطوع به اذا طرء فيه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا فقط وانت بعدما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قول المصنف ره فالتمسك في الزمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر الغير الموقت التكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لا بدليل الامر وكذا ما في قوله والا فذمة المكلف مشغولة الى اخر ما افاده ره لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل انتهى كلامه رفع مقامه وقال السيد المحقق الكاظمي قدس سره ونحن نقول استصحاب حكم النص كله استصحاب الحكم ابتداء من دون تبعية وذلك حيث يكون الشك في النسخ بل يثبت في غير هذا المقام وذلك حيث يثبت الحكم بالعلامة ويجعل دليلا عليه في الجملة ولكن يشك هل كان وضعها لذلك على الاطلاق او على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم بالخطاب ليرتفع الاشتباه بل بالدليل اللبي كالتاسي والاجماع ونحو ذلك فيستصحب في محل الشك كجواز الرد بالغبن الفاحش ولم يعلم هل كانت سببية مقصورة على الفورية او تثبت متراخيا فيستصحب جواز الرد وقد يجعل استصحاب الحكم في هذا ايضا تابعا لاستصحاب العلامة لكن لا لوجودها بل لتاثيرها وذلك انا قد علمنا بان الغبن الفاحش سبب لجواز الرد فورا وشككنا في ان التاخر عن اول اوقات العلم هل هو قادح في السببية ام لا فاستصحبنا السببية وقلنا قد ثبتت سببية فليدم في وقت الشك ثم نتبعها الحكم الشرعي اعني جواز الرد وكيف كان فنحن لا نستصحب عند عدم الشك ليتوجه ما قال بل عند الشك في عروض ما يزيل اثرها او عند الشك في كون العارض مزيلا لها ويزيد المقيد المغيا منه بالشك في ان الغاية ما هي او في حصولها وذلك ان كل علامة جعلها الشارع دليلا على شيء وجودا كالمانع او عدما كالشرط او فيهما كالسبب كيف كان وضعها على الاطلاق كالعقود او على التقييد كالدلوك والكسوف اما ان يعلم ان ليس لها مزيل او يشك في ذلك او يعلم ان لها مزيلا لا يعلم ما هو او يعرف عينها ويشك في عروضه والاستصحاب جار فيما عدا الاول اما لوجود العلامة ويتبعها الاثر او للاثر ابتداء مع قطع النظر عنها ثم المغيا اما ان يعلم غايته او يشك فيها واياما كان فاما ان يعلم حصولها او يشك فيها والاستصحاب جار في ثلث منها على احد الوجهين فقد ظهر ما في قوله وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء انتهى كلامه رفع مقامه مع اختصاره وفي القوانين بعد ذكر

العلامة او ما يزيلها

عبارة الوافية هو من غرايب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له مرض في اثناء النهار مع الشك في انه هل يبيح له الفطر ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهو واضح انتهى ولا يخفى ان ما تعرض المصنف ره لرده ودفعه هو قليل من كثير مما اورده على صاحب الوافية قوله وارد عليه تارة الايراد الاول للسيد المحقق الكاظمي مع ايرادات اخرى والثاني للمحقق القمي مع بعض ايرادات اخرى والثالث للسيد الصدر مع ايرادات اخرى قوله لان كلامه في الموقت آه يعني ان كلام الفاضل حيث ذكر انه يتمسك بالامر لا بالاستصحاب انما هو اذا شك في خروج بعض الاجزاء التي للموقت بحيث يرجع الامر الى التخصيص فيتمسك به لدفع احتماله واما احتمال النسخ فهو احتمال ناش من رفع اليد عن الحكم الثابت في موضوع في الازمنة المتاخرة بعد العمل او بعد حضور وقته واين هو من التخصيص الذي يشك في ارادته من اول الامر من اللفظ وح فالايراد عليه بالشك في النسخ غير وارد عليه لخروجه عن محل كلامه وفيه ان كلام السيد المحقق الكاظمي في مقام الايراد عليه بالنسخ وغيره لا ينحصر في خصوص الموقت كما عرفت مما نقلنا عنه بل في نفيه جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية ابتداء وانه لا يجري الا تبعية الاحكام الوضعية من غير نظر الى خصوص الموقت ومنه يظهر ان سوق ايراده عليه في مقام ذكر الموقت ليس بصحيح وظهر ان ما ذكره المصنف في مقام دفع ايراده بقوله لان كلامه في الموقت آه لا يدفع الغائلة اصلا مضافا الى امكان ان يقال بل قد قيل باحتمال ان مراد الفاضل عدم تصور الشك في الموقت الا في مورد يتمسك فيه بالامر وح يتوجه ايراد احتمال النسخ بانه شك متعلق بالموقت مع عدم امكان التمسك فيه باطلاق الامر نعم لو كان مراد الفاضل عدم تطرق شك في الموقت بحيث يرجع الى الاستصحاب المصطلح لاندفع الايراد المذكور عليه من جهة ان اصالة عدم النسخ ليس منه قوله لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه الاولى جعل هذا وما سياتي في قوله وبالجملة جوابين لمحق العبارة في هذا المقام ان يقال لم يكن هذا من الاستصحاب اصلا لان التمسك فيه بعموم الدليل وعلى تقدير كونه استصحابا فهو ليس استصحابا مختلفا فيه وكلامه انما يكون فيه حيث قال نظم ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية لكن هذا انما يتم على تقدير كون الوصف احترازيا واما على تقدير كونه توضيحيا فلا قوله ولو فرض الشك في حكم لم يثبت له من دليله آه قد ذكر شيخنا المحقق قدس سره بعد تصديق المصنف ره في ان الشك في رفع الحكم الموقت واسنا

خارج عن معروض الفاضل التونى فلا يرد عليه به نقض اصلا واما لو كان الشك فيه من حيث الشك في نسخ بعض الوقت كما لو فرض الشك في نسخ وقت الظهر بعد مدة كانت العمل عليه من حيث صيرورته من نصف الدلوك الى الغروب مثلا فكذلك ايضا لان مرجع الشك فيه ايضا الى الشك في رفع اصل الحكم من الزمان المشكوك تعبدا ان كان راجعا وهذا ليس من التخصيص المقابل للنسخ في شيء اذ لا دخل له بالشك في اصل ارادته من اول الامر بعد هو شك في ارادته بالنسبة الى الازمنة الآتية فقط انتهى كلامه ولتين في كلامه تعرض للعبارة بنفي ولا اثبات وقد ضرب لفظ فتامل في نسختنا والظاهر انه بامره وذكر بعض المحققين في هذا المقام واما اذا كان النسخ بلحاظ الوقت بان يكون وقته ممتدا الى كذا فنسخ وصار الى حد اخر كذا كان الشك في التوقيت واجزاء الوقت كما لا يخفى فيصح النقض به في مسئلة الموقت ولو لم يثبت له عموم من دليله ولا من الخارج غاية الامر يتوجه عليه مناقشة انه ليس بنسخ اصطلاحا لكنه غير داخل فيما ذكره من ان الامر اذا لم يكن التكرار الخ ويمكن ان يكون فتامل اشارة اليه فتامل جيدا انتهى كلامه قلت لا ريب في ان الفرض المذكور ليس داخلا في قوله ان الامر اذا لم يكن التكرار آه اذ حصول مطلبه فيه لزوم الاتيان بالفعل ولو مرة من جهة ثبوت اشتغال الذمة ولزوم امتثال الامر سواء كان الامر للطبيعة او للمرة ففي مورد الشك لا بد من التمسك بالامر ولا دخل للشك في النسخ في بعض اجزاء الوقت في ذلك اصلا وان شئت قلت ان التمسك بالامر انما يكون اذا كان الشك في التخصيص لا في النسخ واما النقض به في مسئلة الموقت على ما ذكره المحقق المذكور فلا يصح لما ذكره المصنف من ان كلام صاحب الوافية في التمسك بالامر اذا كان الشك في التخصيص فالشك في النسخ خارج عن مفروض كلامه وقد ذكرنا ان الايراد يرد على صاحب الوافية على تقدير ولا يرد على تقدير فراجع الى ما ذكرناه عن قريب وقد ذكرنا ايضا عدم صحة ارجاع النقض الى مسئلة الموقت بل مقصود السيد الشارح للوافية ايراد النقض على ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية الا تبعا للاحكام الوضعية قوله بل قد عرفت فيما مر آه لا يخفى ان توجيه كلام الفاضل تم بما ذكره من انه يستصحب وجود الشرط ويتبعه بقاء الحكم التكليفي واما هذا وان كان حقا لكن ذكره في مقام توجيه كلام الفاضل غير سديد لان ظاهر كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي ايضا تبعا لجريانه في الحكم الوضعي وما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي الا مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي مناف له قوله الا مع قطع النظر آه الاولى ان يقال بان الاستصحاب في الحكم التكليفي لا يجري الا مع احراز الموضوع

وقطع النظر عن الاستصحاب الموضوعي مع بقاء الشك فيه لا يفيد ففي العبارة مسامحة ظاهرة قوله وهو الحكم الوضعي في المقام يعني الشرط والسبب اللذين هما موضوعات الاحكام الوضعية بالمعنى المعروف قوله غني عن استصحاب الحكم التكليفي قد ذكرنا ان هذا وان كان حقا لكن لا يستحسن ذكره في مقام توجيه كلام الفاضل التونى القائل بجريان الاستصحاب في الحكم الوضعي والاستصحاب في الحكم التكليفي تبعا له فالاولى ان يقال بانه يجري استصحاب بقاء الوقت ويحكم من اجله ببقاء الحكم التكليفي والظاهر ان غرض المصنف من الاصرار في المقامين هو الرد على من اورد النقض على الفاضل بجريان الاستصحاب في الحكم فقط بانه لا يجري الاستصحاب الا في الموضوع فقط من غير نظر الى مناسبته لكلام الفاضل وعدم مناسبته قوله واصالة بقاء الحكم المقيد آه يعني ان الشك في الحقيقة متعلق بكون الزمان المشكوك من النهار او من الليل وبقاء الحكم المقيد بالزمان الى زمان الشك وان كان ملازما عقلا وعادة لكون الزمان المشكوك من النهار لكنه داخل في الاصول المثبتة التي معناها اثبات الحكم المترتب على الواسطة العقلية او العادية لا على المستصحب بالاستصحاب قوله اللهم الا ان يقال آه مقصوده تصحيح اجراء الاستصحاب في الحكم المقيد بالشرط بدون الحاجة الى استصحاب نفس القيد والزمان وحينئذ يصح ورود النقض الثاني والثالث الذين اورد وهما على صاحب الوافية ويندفع ما اورده المصنف على من اورد النقضين المزبورين بانه لا يجري الاستصحاب في الحكم اصلا سواء جرى الاستصحاب في نفس الوقت مثلا ام لم يجر لعدم جواز استصحاب الحكم مع وجود استصحاب الموضوع لان معناه ترتب الحكم الشرعي فلا معنى لاجراء استصحاب آخر فيه وفي صورة عدم جريان الاستصحاب في الموضوع لا معنى للاستصحاب الحكمي مع الشك في الموضوع بيان ذلك ان الانشاء على بعض التقادير مثل الانشاء على جميع التقادير له وجود واقعي سواء وجد التقدير من الشرط والقيد ام لم يوجد ولذا ذكرنا ان الوجوب مشترك معنوي بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط ويكون اطلاقه على كل منهما على وجه الحقيقة وليس اطلاقه على الاخير مجازا باعتبار ما يؤول اليه كما توهم ولا ينافي ذلك كون مقتضى الاصل اللفظي في الواجب ان يكون مطلقا كما لا ينافيه كون مقتضى الاصل العملي الاشتراط فالملازمة المستفادة من القضية الشرطية ثابتة مطلقا على جميع التقادير وجد الشرط ام لا ولا يحدث بواسطة وجود الشرط شيء اصلا نعم يصير الواجب المعلق منجزا فاذا انتفى الشرط ينتفي التنجز لا اصل الوجود الواقعي ولا ترتفع الملازمة الا مع ورود النسخ لكن العرف يتسامحون فيحكمون مع عدم وجود الشرط والقيد بعد ان كانا موجودين بارتفاع الحكم ومع بقاء الشرط والقيد في الزمان

اللاحق ببقاء الحكم لعدم فرقهم بين المنجز والمعلق والفعلي والشأني وكون الشرط والقيد عندهم من الحالات المتبدلة للموضوع مع ان الارتفاع والبقاء لا يصدقان في الحقيقة في الفرض بحسب المداقة العقلية لمدخلية القيد والشرط في الموضوع بحسب الواقع ولا يصدق البقاء والارتفاع الا مع وجود الموضوع في الزمان اللاحق ولما كان البقاء والارتفاع في الاخبار منزلان على ما يفهمه العرف ويحكم به ولو بحسب المسامحة فيصح الحكم بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء من غير احتياج الى اجراء الاستصحاب في نفس القيد والشرط فهذا التوجيه يصح ورود النقضين على صاحب الوافية قوله الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه آه يعني ان الشك في بقاء الحكم مسبب عن الشك في بقاء الوقت فاذا اجرى الاستصحاب في بقائه لا يجري الاستصحاب الحكمي لما استرف من عدم شمول الروايات الا للشك السببي وان الاستصحاب فيه حاكم على الاستصحاب في الشك المسبب الا ان يقال كما سيجيء عن قريب بان جريان الاستصحاب في الحكم من جهة المسامحة العرفية المقتضية لكون مثل الاستطاعة والوقت من الحالات المتبدلة وكون الشك فيهما لا يعد من الشك في الموضوع وان كان منه بحسب المداقة العقلية وح لا يجري الاستصحاب فيهما بل يجري في الحكم فقط فتدبر قوله نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب آه هذا استدراك ورجوع الى ما اورده على صاحب الوافية في السابق بقوله وفيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان وما بعده فيجري الاستصحاب وتقريره ان النقض الثاني والثالث الذي اورد على الفاضل التوني وان كان مندفعا بما ذكر من اجراء الاستصحاب في بقاء الشرط في الشبهة الموضوعية ولا يجري الاستصحاب في الحكم ولو مع ملاحظة المسامحة العرفية لما ذكر من ان الاستصحاب في بقاء الشرط حاكم عليه واما النقض الذي اورده المصنف قده على الفاضل التوني وزاد عليه من جهة كون الشبهة فيه حكمية ولا يجري الاستصحاب فيها موضوعا فيكون استصحاب الحكم جاريا من غير ان يكون استصحاب حاكم عليه والسر في عدم جريان الاستصحاب فيها ان اصالة عدم جعل الشارع استتار القرص غاية معارض باصالة عدم جعله ذهاب الحمرة غاية فهو من باب تعيين احد الحادثين بالاصل او لان عدم خروج الوقت المقرر عند الشارع في زمان الشك لا يثبت كون الزمان المشكوك فيه كونه وقتا للحكم ووقتا له وقد ذكر الاول شيخنا قدس سره والثاني غيره قوله فتامل وجه التامل ما ذكره شيخنا قدس سره في مجلس البحث من ان الاستصحاب لا يجري هنا لان الشك هنا في الحكم ويكون الشبهة حكمية فليس هذا الموضوع بيد العرف حتى يقال بتسامحهم فيه كما في ما سبق من الشبهة الموضوعية فالحكم بجريان الاستصحاب الحكمي المبني على المسامحة غير صحيح

منه

فيكون هذا التامل راجعا الى ما اورده على الفاضل التوني بقوله وفيه ان الموقت قد يتردد وقته آه قلت وفي هذا الوجه تامل ظاهر اذ ما ذكره قدس سره في الحاشية من ان الشك المسبب عن الغير اذا كان ذلك الغير موضوعا كما هو المفروض في المقام لم يجر الاستصحاب بالنسبة اليه سواء جرى الاستصحاب في الموضوع ام لا ولكن يمكن ان يقال بناء على المسامحة العرفية في باب الاستصحاب لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم مع الشك في موضوعه حسبما يساعده العرف ولعل هذا هو الوجه في قوله فيما بعد هذا ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء الا اذا فرض انتفاء الاستصحاب في الامر الوضعي وذكر بعضهم في هذا المقام ان وجه التامل عدم جريان الاستصحاب الحكمي لكون مرجع الشك الى الشك في شمول الزمان المشكوك فيه للمامور به وعدمه والمرجع في هذا الشك هو اصل البرائة عند المصنف والمشهور او الاحتياط على القول الاخر وفيه ان الاستصحاب حاكم على اصل البرائة الا على احتمال ذكره المصنف في باب الاقل والاكثر الارتباطيين بقوله ويمكن ان يقال بانا نفينا في الزمان السابق وجوب الزائد بالاصل فيكون هذا المورد من موارد تقدم اصل البرائة على الاستصحاب وقد اشرنا الى الاشكال في ذلك فراجع وذكر بعض المحققين ان المسامحة العرفية المجوزة للاستصحاب الحكمي انما هي بالنسبة الى ما يعامل معه في العرف معاملة علة الحكم وسبب حدوثه لموضوعه كالاستطاعة لا ما يحسب من قيوده في العرف كالوقت ولا يظهر منه فيما سيأتي الجزم بعدم جريان الاستصحاب في المقيد بالزمان ولعله اشار اليه بالامر بالتامل في ذيله وفيه مع عدم تعقل الفرق بين الاستطاعة والوقت ان ما ذكره وان كان مطابقا لما يظهر منه في التنبيهات من عدم جريان الاستصحاب في الامر الوضعي وح يمكن حمل كلامه في التنبيهات على الاغماض عن المسامحة العرفية قوله ولا يجوز اجراء الاستصحاب آه هذا مبني على ما ذكر من المسامحة العرفية الموجبة لعدم كون الشك في الموضوع حتى لا يجري مع الشك في الوقت فاذا فرض عدم جريان الاستصحاب في الوقت مثلا لعدم كون الشك فيه شكا في الموضوع بحسب المسامحة العرفية يجري الاستصحاب بالنسبة الى الحكم قوله كما اذا علمنا ان الامر ليس آه وان كان على سبيل المجاز لان التعالل بالتكرار معمول به مدة العمر ان امكن عقلا ونقلا كما نقله في القوانين فلا بد ان يكون العلم بعدم كونه للتكرار المذكور ناشئا من الخارج قوله لا يندفع بما ذكره من ان الحكم آه يعني ما ذكره من ان الحكم في التكرار كالامر الموقت من انه يتمسك باطلاق الامر في مورد الشك لا يدفع الايراد المزبور في الفرض المذكور اذ الشك في المراد من الامر في انه يكفي فعل المامور به دفعتين مثلا او لا بد من الزايد فيكون

في المقيد بزمان الشك فالظاهر ... جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء لا في الوضعي

الشبهة حكمية ولا يكون هناك اطلاق يتمسك به فلا بد من الرجوع الى الاصول قوله من حيث انه مركب
واحد كما هو احد الاحتمالين في التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا قوله لان ثبوت الوجوب
لباقي الاجزاء آه يعني لو توهم امكان جريان الاستصحاب في القدر المشترك بين الوجوب النفسي وال
الغيري وهو مطلق الوجوب مع ثبوته في السابق في ضمن الاجزاء المعلومة فاذا شك في بقائه وارتفاعه
بعد الاتيان بالاجزاء المعلومة يترتب عليه وجوب الاتيان بالجزء المشكوك ويحكم بكونه جزءا في الظاهر
نقول في دفعه ان بقاء الوجوب المذكور بالاستصحاب لا يثبت وجوب الجزء المشكوك الا على تقدير
القول بالاصل المثبت قوله قد يورد النقض عليه ببعض ما عرفت آه وهو الايراد الاول والثاني واما
الايراد الثالث فهو مختص بالموقت قوله ودفع على تسويته آه والاعتراض الذي توهمه المتوهم يمكن ان
يقرر بوجهين الوجه الاول ان الفاضل قد قسم الامر الى اقسام ثلثة الموقت وكون الامر للتكرار وعدم
كونه للتكرار سواء قلنا بانه للمرة او للطبيعة وهو الذي بين حكمه بقوله واما اذا امر المكلف آه وسوى في
هذا القسم الثالث بين كون الامر للفور او لعدمه مع انه اذا كان للفور يكون داخلا في القسم الاول لا
في القسم الثالث والوجه الثاني ان التسوية في الحكم بين كون الامر للفور وعدمه غير صحيحة لان الامر اذا كان
للفور كان من قبيل الموقت المضيق فلا تكون توسعة في وقت الفعل حتى يكون ثبوت الحكم في كل جزء من الوقت
بنفس الامر وهنا وجه ثالث لكلام المعترض سيأتي في كلام شارح الوافية تقريره وتثبيته ثم ان في قول
المصنف بنفس الامر دلالة على انه فهم من كلام الفاضل التمسك بنفس الامر في القسم الثالث ايضا وقد فهم
السيد الكاظمي الشارح للوافية ذلك ايضا لكن يفهم من كلام شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية عند
بيان حكم الاقسام ان مقصوده التمسك بقاعدة الاشتغال لا بنفس الامر والظاهر هو الاول قوله ولا
دخل له بمطلبه يعني لا دخل للتوهم المذكور بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب فليس مقصود المتوهم
اجراء الاستصحاب في صورة كون الامر للفور وكونه من قبيل الموقت المضيق وفيه ما سيجيء قوله وعلى الثاني
فلا معنى للاستصحاب آه يمكن ان يكون مراد المتوهم هو هذا القسم بان يقول هو كالموقت المضيق
لا انه هو عينه ووجه التشبيه هو تعيين الوقت في الجملة وعدم دلالة الامر على ثبوت الحكم في الزمان
الثاني فيكون الحكم فيه مسكوتا عنه فاذا شك فيه فيجري الاستصحاب ومقصود صاحب الوافية دفع
التوهم المذكور بانه اشتباه لان الامر اذا كان للفور فهو اما من قبيل القسم الاول او من قبيل القسم
الثالث فلا معنى للرجوع الى الاستصحاب على كلا التقديرين قوله وذكر بعض شراح الوافية آه هذا

البعض هو السيد المحقق الكاظمي ره قال في مقام بيان عبارة الوافية واما على القول بالفورية الحقيقية
او العرفية فربما توهم صيرورته كالموقت بما اعتبر في الفورية من الزمان مع علم سقوطه بعد ذلك
فيحتاج في اثبات الحكم فيما بعد الى اعتبار الاستصحاب لكن التحقيق ان كل من قال بالفورية فانما يريد
بالوقت المعتبر فيها بيان مصلحة ما عدا الفعل كما نقول العطية حتى الساعة ونحو فالاطلاق بحاله بالنسبة
الى سائر الاجزاء ولا يحتاج الى اعتبار الاستصحاب ايضا انتهى وهذا هو الذي اوضحناه عن قريب فقد
ذكر مقصود المتوهم ورده بقوله لكن التحقيق آه وهو الوجه الثالث الذي ذكره المصنف ره ولا غبار
فيه اصلا نعم نسبته الى كل من قال بالفورية ذلك الذي ذكره غير سديد قوله لان منها ما يتردد الامر
فيه بين الموقت آه الاولى ان يقول منها ما يكون موقتا مرددا بين زمانين فليس الترديد بين الموقت و
المطلق بل بين الموقتين قوله فان الظاهر انه لا مانع عدم المنع من الرجوع الى الاستصحاب الحكمي انما هو
من جهة ملاحظة ما ذكره سابقا بقوله اللهم الا ان يقال من الرجوع الى المسامحة العرفية واما على
التحقيق فلا يجري الاستصحاب لكون الشك في الموضوع هذا مضافا الى ان الشك فيه في المقتضي ولا يجري
الاستصحاب فيه على مذهبه وان جرى على التحقيق نعم يرد الايراد على صاحب الوافية على كل تقدير
اذ على تقدير ان يكون مراده التمسك باطلاق الامر في جميع الموارد لا معنى للتمسك به مع الشك في الاطلاق
والتقييد قوله وحلية عصير الزبيب والتمر قد كان كلامه في النهي فالتمثيل بحلية العصير الزبيبي والتمري
غير مناسب للمقام ولو لا تمثيله هذا لامكن ادراج عصير الزبيب في التحريم والحكم به كذلك من جهة جريان
الاستصحاب التعليقي على ما سيجيء توضيحه في التنبيهات واما العصير التمري فلا يمكن الحكم بحرمته من جهة
الاستصحاب اصلا ولذا اختار المشهور فيه الحلية اذا غلا قوله الظاهر ان مراده من سببية السبب تأثيره
الظاهر ان مراده من السببية هو الذي جعله سادس الاقسام فيما سبق حيث قسم الاحكام الشرعية الى
ستة اقسام وهو الحكم بكون الشيء سببا آه بل يمكن ادعاء صراحة كلامه في ذلك وورود الايراد عليه
من جهة ان السببية بالمعنى المعروف لا تنقسم الى الاقسام المذكورة لكن نفاها ثمة الى ان ننتج لا يصير
سببا لصرف كلامه عن الظهور بل الصراحة مع انه يمكن ادعاء عدم ورود الايراد عليه على التقدير
المذكور لان كون الشيء سببا بالمعنى المعروف لشيء قد يكون على سبيل الاطلاق وقد يكون على سبيل
التقييد وشيخنا قدس سره بعد ان ذكر ان كلام الفاضل صريح فيما ذكره المصنف وانه لا خفاء في حجة
ما ذكره من عدم جريان التقسيم الذي ذكره في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف قال الا ان هنا كلاما ذكره

في مجلس البحث يمكن استفادته من كلامه المذكور في الرسالة ايضا لا يخلو عن تامل وهو ان الشك في
الحكم الوضعي دائما لا يكون الا من جهة الشك في النسخ وهو كما ترى كلام لا محصل له عند التامل لانا لا
نعقل الفرق بين الحكم الوضعي بعد القول بالجعل والتكليفي في تصوير وقوع الشك في كل منهما من غير جهة
النسخ ايضا فتدبر انتهى وهو يعطي بعد التامل ما ذكرنا من امكان اجراء التقسيم المذكور في السببية
بالمعنى المعروف فلا وجه لحكمه بصراحة كلام الفاضل فيما ذكره المصنف قوله بتحصيل مورد يشك في كيفية
السببية هذا الشق ليس مقصود الفاضل قطعا فلا وجه لذكره قوله يجري الاستصحاب في المسبب قد
فهم المصنف ان مراد الفاضل التوني من قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب آه عدم جواز الرجوع
الى استصحاب الحكم وقد سبقه الى ذلك المحقق الكاظمي في شرح الوافية قال وبالجملة فقد اطلق
يعني الفاضل التوني الاحكام الوضعية اولا واراد بها ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية باعتبار
ان الدلالة عليها انما كانت بالوضع والتعليم دون الاوامر والنواهي وذلك قوله واما الاحكام الوضعية
آه بدليل قوله بعد ذلك فان ثبوت الحكم في شيء من الزمان آه واطلقها ثانيا واراد بها نفس الاسباب
والشرايط والموانع اي ثبوتها وذلك قوله الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب آه وحكم بعدم جريان
الاستصحاب في التكليفية المدلول عليها بالخطابات اعني الاوامر والنواهي والفاظ التخيير وبالعلامات
اعني الاسباب والشرايط والموانع اه لكنه قال في مقام الرد على صاحب الوافية بعد ان قال قد يتردد
السببية بين الاطلاق والتقييد مع التمثيل بالغبن الفاحش الذي هو سبب لجواز الرد المردد بين
كونه سببا على الاطلاق او على الفورية فيستصحب جواز الرد وقد يجعل استصحاب الحكم في هذا تابعا
لاستصحاب العلامة فاذا علمنا بان الغبن الفاحش سبب لجواز الرد فورا وشككنا في ان التاخر قادح
في السببية فاستصحبنا السببية ثم يتبعها الحكم الشرعي اعني اباحة الرد آه قلت فيمكن ان يقال ان مقصود
صاحب الوافية عدم جواز الاستصحاب في نفس الاحكام الوضعية وان عدم بقاء الحكم الشرعي فيها
من جهة ذلك كما اشرنا الى ذلك سابقا ايضا وانما قصر البيان على الحكم الشرعي حيث قال فان
ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان ليس تابعا آه من جهة ان المقصود بالاصالة ترتيب الحكم الشرعي
ولو كان مورد الاستصحاب هو نفس الحكم الوضعي او الامر الخارجي قوله كخيار الغبن الاولى ان يقال
كسببية الغبن للخيار المرددة كما ان الاولى ان يقول في الكسوف المردد وقت صلوته بين ابتدائه
الى الاخذ في الانجلاء وبين ابتدائه الى تمام الانجلاء والاول هو مذهب المشهور والثاني مذهب

كثير

كثير من متاخري المتاخرين وجماعة من القدماء قوله فان شيئا من الاقسام المذكورة آه هذه العبارة
قد الحقها المصنف بعد تصنيف الكتاب والداعي الى الالحاق انه قدس سره لما راى ان فرض الاقسام في الشرط
والمانع ينافي ما صدر كلامه به حيث قال لم اعرف المراد فنبه بهذا الالحاق ان الاقسام تجري في المانع
من حيث كونه سببا وكذا تجري في عدم الشرط من حيث كونه سببا لكن هذا الالحاق لا يدفع المناقضة
في العبارة فان صريح كلامه فرض الاقسام في وجود الشرط لا في عدمه ويمكن ان يكون الداعي له الى الالحاق
انه لما ذكر ان السببية بالمعنى المعروف لا تنقسم الى الاقسام لكونها ثابتة دائما الى ان تنسخ فلابد من ارجاع
السببية الى التاثير وهذا المعنى لما كان متعذرا في الشرط والمانع فارجعهما ايضا الى التسبب ليمكن
جعلهما بمعنى التاثير حتى يصح انقسامها الى الاقسام المذكورة لكن تبقى المسامحة في العبارة وذكر شيخنا
في الحاشية نقلا عنه في مجلس البحث ان المراد بقوله لم اعرف انه لا نفع في الحاق الشرط والمانع لما
عرفت من جريان الاستصحاب فيه انتهى وهو كما ترى قوله فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب
هذا واضح وقد نبه على فساد التفريع شارحا الوافية السيدان المعظمان وما في بعض الحواشي من تصحيح
التفريع المزبور بوجوه ثلثة تكلف واضح قوله ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف يعني لم يظهر بما تقدم عدم
جريانه في الاحكام الوضعية بالمعنى المعروف وهو كون الشيء سببا او شرطا او مانعا فقوله بالمعنى المعروف
متعلق بالضمير المجرور في فيها اذ يكفي في الظرف والجار والمجرور رائحة الفعل كقوله تعالى وهو الله في
السموات وفي الارض وقوله ومنهم من هو في سر واعلان وما في بعض الحواشي من انه متعلق بجريان الاستصحاب
يعني اثبات الشيء في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول فهو منه قدس سره ثم ان وجه
ما ذكره من انه لم يظهر بما سبق عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بالمعنى المعروف واضح
بعد ما عرفت من حمل المصنف عبارة الوافية على السببية بمعنى التاثير لا بالمعنى المعروف وفهمه عدم جريان
الاستصحاب في الحكم التكليفي المترتب على السببية واخواتها لا في انفسها لكن قد عرفت عدم لزوم
الاول بل ظهور عبارة الوافية في خلافه وعدم ضرورة الثاني لاحتمال كون المراد بعدم جريان
الاستصحاب في نفس السببية واخواتها ان بقاء الحكم التكليفي من جهة الحكم ببقاء السببية واخواتها
من جهة التمسك بالدليل الدال عليها لا بالاستصحاب على طبق ما ذكره في الامر والنهي قوله عدم
جريان الاستصحاب في المسببات يعني الاحكام التكليفية ابتداء سواء كانت مستفادة من
الخطابات او كانت مستفادة من العلامات قوله فبقي امران بل امور منها السببية بمعنى التاثير

وكذا

وكذا الحق لتقابا بارجاعها اليها قوله والاذم عدم جريانه فيهما لعين ماذكراه يفهم من كلامه هذا جريان التقسيم في السببية بالمعنى المعروف وكذا في اخواتها فيتمسك فيها باطلاق الدليل عليها سواء كانت مطلقة او مقيدة كما في الاحكام التكليفية وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه وقد حمل شيخنا المحقق قدس سره هذه العبارة على معنى اخر قال نعم اللازم مما ذكره في بيان عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي عدم جريانه فيه اي في الحكم الوضعي ايضا لان بعض الاقسام الذي ذكره فيه يجري في المقام ايضا وهو الدوام حتى يجيئ الرافع انتهى والظاهر انه للتحفظ عما ذكره سابقا من عدم جريان الاقسام في السببية بالمعنى المعروف ثم ان اللازم عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى التاثير وما يجري مجراه لعين ماذكره في الاحكام التكليفية قوله فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه آه لم يعلم ان الفاضل جعل محل الكلام في الامر الشرعي نعم قد قسم في صدر كلامه الحكم الشرعي الى ستة اقسام والمقصود منه بيان عدم جريان الاستصحاب فيها ابتداء كما ظهر من بيانه لكن لم يعلم ان ما يجري الاستصحاب فيه لا بد ان يكون امرا شرعيا بل قد مثل في كلامه السبب بالدلوك والكسوف والزلزلة مما لم يكن امرا شرعيا نعم لا بد ان يترتب عليه حكم شرعي كلي والاشياء المذكورة كذلك فيجري الاستصحاب فيها ابتداء ثم يترتب عليها بقاء الحكم الشرعي وعبارته كالصريحة في ذلك او صريحة ثم ما عنى بالامر الشرعي فان اراد الحكم الشرعي فعدم دخله في قسم النفي وتصريحه بعدم جريان الاستصحاب فيه ابتداء ولا يمكن ادخاله في قسم الاثبات مع ان الطهارة والنجاسة التي مثل المصنف بهما ليستا من الحكم الشرعي اما الحكم التكليفي فظاهر واما الحكم الوضعي فلانه منحصر عند الفاضل في كون الشيئ سببا او شرطا او مانعا وليستا من الثلثة نعم عند من ذكرناه ذهابهم الى عدم انحصار الحكم الوضعي يكونان من ذلك نفس السبب والشرط والمانع خارج عند الفاضل عن الحكم الوضعي بالمعنى المعروف وان اراد ما يترتب عليه الحكم الشرعي الكلي بقرينة عدم ذكره لحيوة زيد ورطوبة ثوبه وامثالهما فلا شك ان الدلوك والكسوف ونحوها كذلك والغرض من هذا البيان انه ليس في كلامه دلالة على كون السبب والشرط والمانع لا بد من ان يكون من قبيل الطهارة والنجاسة نعم نحن لا ننكر ان مقصود الفاضل هو بيان حال الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي بالاصالة وقد عرفت كون ذلك مقصود المحقق وصاحب المعالم وغيرهما حيث مثلوا لمحل النزاع بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة بل قد عرفت ان مقصود المصنف

ذلك ايضا حيث جعل مجرى الاصول هو الشك في الحكم الكلي لكونه المقصود بالاصالة لكن ذلك لا ينتج ما ذكره المصنف ويفهم من كلام صاحب الوافية قوله كحيوة زيد ورطوبة ثوبه خروج مثل ذلك عن كلام الفاضل لاجل ان كلامه في الاستصحاب المختلف فيه اذا كان حكما شرعيا حسب ما ادعاه المصنف وهذا ليس من ذلك مع ان الاستصحاب فيه مجمع عليه على ما ادعاه جمع من الاخباريين لكن قد عرفت سابقا ان ظاهر كلام المنكرين كالسيدين وغيرهما عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا فراجع قوله فانا لنشك في بقائهما لا يكون آه اذا وجد الشرط والسبب والمانع في زمان وشك في بقائها وزوالها فقد يكون منشأ الشك فيها عدم العلم بكيفية سببية السبب مثلا وقد يكون من جهة الشك في الموجود او في وجود المزيل مع العلم بكيفية سببية السبب وانه مستمر لولا الرافع وجودا او منعا وما سبق في كلام الفاضل من المنع عن استصحاب السبب على تقدير شمول كلامه لكل مسبب حتى ما لم يكن حكما تكليفيا هو القسم الاول وما صرح بجريان الاستصحاب فيه هو القسم الثاني وان كان مقصوده بالاصالة منه ما كان من الشبهة الحكمية لا الموضوعية وح فلا غائلة فيه بل هو الذي اختاره المصنف وغيره حيث ذكروا ان الاستصحاب لا يجري الا في الشك في الرافع وان كان بينهما فرق من جهة العموم والخصوص ويدل على ان مراده ما ذكرنا قوله الا ان المستفاد من الروايات انه اذا تحقق وجود شيئ فانه يحكم ببقائها حتى يعلم زواله فاذا شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير من جهة كون زوال التغير رافعا للنجاسة فيحكم ببقائها حتى يعلم زوالها وكذلك في بقاء اثر الوضوء بعد المذي او القي او الرعاف مثلا يحكم ببقاء الطهارة حتى يعلم زوالها وكذلك اذا شك في بقاء الاثر الحاصل من التيمم من جهة الشك في كون وجدان الماء ناقضا له فيحكم ببقائه قوله مدفوعة بان النجاسة كما حكاه وقد اورد عليه بان النقل عن الشهيد ذلك لا يلزم ان يكون مذهب الناقل ايضا هو ذلك قلت بل لعل بناء كلامه في هذا المقام حيث اجرى الاستصحاب اولا في الطهارة والنجاسة ثم اجراه في الاحكام التكليفية متبعة على كون الطهارة والنجاسة مجعولة بالجعل الشرعي او بالجعل التكويني قوله لا اخفاء في انه لا استصحاب النجاسة لا معنى لها آه الاستصحاب اذا قيس الى المكلف فهو بمعنى ترتيب الاثار واذا قيس الى الشارع فهو بمعنى جعل الاثار الشرعية سواء كان في الموضوعات او في الاحكام وما نسب الى بعض المتاخرين من جواز كون مفاد لا تنقض شيئين في الموضوعات التكوين والتشريع فهو غير معقول قوله لا يبقى بهذه الملاحظة شك آه يعني في مرحلة الظاهر والا فالشك لا يرتفع بجريان الاستصحاب في الحاكم في الحقيقة كما لا يخفى وبعبارة

اخرى بجريان الاستصحاب في الحاكم يرتفع حكم الشك في المحكوم لا نفسه قوله ثم اعلم انه بقى هنا شبهة اخرى
الفرق بين الشبهتين مع اشتراكهما في منع جريان الاستصحاب الحكمي ان الشبهة التي اشار اليها الفاضل التوني
كانت مبنية على وجوب الرجوع الى الدليل اللفظي عند الشك فلا مجرى للاستصحاب من هذه الجهة
وهذه الشبهة مبنية على كون الشك في الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاجله وبينهما فرق اخر وهو ان
الممنوع عند صاحب الشبهة الاولى الرجوع الى الاستصحاب الحكمي ابتداء ويجوز تبعا ومقتضى هذه الشبهة
عدم جريانه مطلقا لا ابتداء ولا تبعا قوله خصوصا اذا كان حكيما اذ الامر فيه اوضح قوله وخصوصا عند
القائل بالتحسين اذ الامر بناء على مذهبهم اوضح والا فالاشاعرة لا ينكرون كون القيود راجعة الى الموضوع
وانه علة للمحمول قوله حتى الزمان ويقوى الاشكال لو قلنا بكون الزمان مشخصا حتى في الجواهر القارة الذات
وكذلك على القول بتجدد الامثال في الاعراض وبالحركة الجوهرية في الجواهر قوله وبالجملة فيختص مجرى
الاستصحاب آه بل يجري الاشكال في جميع موارد الاستصحاب حتى فيما ذكره المصنف وغير ما ذكره
لعدم امكان الشك في المعلول الا من ناحية العلة التي هي الموضوع في الحقيقة وبالدقة العقلية من
غير فرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع لان عدم الرافع ماخوذ في العلة التامة قوله في الحكم الوضعي
ايضا كالصحة والفساد المتعلقين بالبيع والصلح وغيرهما وسببيتهما للملك العين او المنفعة وغير ذلك
قوله ان مبنى الاستصحاب خصوصا آه الوجه في الخصوصية احتمال كون مبنى الاستصحاب على المداقة
العقلية على تقدير كونه من باب العقل بخلاف ما اذا كان من باب الاخبار بل قد عرفت من المصنف
في باب تقسيم المستصحب الى الحكم العقلي وغيره الفرق بين كون الاستصحاب من باب الاخبار وبين كونه
من باب الظن فبناء الاول على المسامحة العرفية دون الثاني فما ذكره هنا مناف له وقد نبهنا على ذلك
في ذلك المقام لكن الوجه هو ما ذكره هنا من الرجوع الى العرف مطلقا لان القائلين بحجية الاستصحاب
من باب الظن المصرحين بحرمة العمل بالقياس لا بد لهم من الفرق بينهما بوحدة الموضوع في الاول وتعدده
في الثاني ولما كان الحكم بالوحدة مع الرجوع الى الدقة العقلية متعذرة في الاستصحاب فلا بد من
من الرجوع الى العرف في احراز موضوعه ووحدته والرجوع اليه يحرز بقاء الموضوع في جميع موارد الشك
في الرافع وفي بعض موارد الشك في المقتضي ولا يلزم من ذلك القول بحجية الاستصحاب مطلقا حتى في
موارد الشك في المقتضي الذي احرز موضوعه بالعرف لوجود المانع من جهة لفظ النقض او غيره بما عرفت
من المصنف وغيره فما في حواشي شيخنا المحقق قدس سره معترضا على المصنف من انه بناء على هذا الجواب

كان اللازم على القول باعتباره الاستصحاب في الشك في المقتضي في الجملة ايضا ولم يكن وجه للقول
بالتفصيل بينهما على ما عرفته من الاستاد العلامة انتهى مما لا ينبغي قوله ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون
باستصحاب وجوب التمام التمسك بالاستصحاب الحكمي اما من جهة كون السفر والحضر والحيض والخلو
عنه من الحالات المتبادلة للموضوع على ما افاده المصنف ره في قوله اللهم الا ان يقال آه او من جهة جمعهم
بين الاستصحابين في الموضوع والحكم على ما عرفت من الفاضل التوني وصرح به غيره ايضا قوله لانه
من اثار عدم السفر هذا بناء على كون الحضور هو عدم السفر فباستصحاب عدمه يترتب عليه حكم
الحضور واما بناء على كون الحضور لازما عقليا لعدم السفر وكون الحكم حكما له لا لعدم السفر فيكون الاصل
مثبتا قوله ولم يصدق على النسخ انه رفع للحكم الثابت اولمثله الترديد من جهة اختلافهم في تعريف النسخ
فبعض الاشاعرة انه رفع للحكم الثابت والمعتزلة على انه رفع لمثل الحكم الثابت والمراد بالحكم الثابت هو
الثابت لولا النسخ بحسب الظاهر لعدم جواز البداء على الله تعالى ونظر المعتزلة حيث زادوا لفظ
المثل ان الحكم السابق الذي عمل به في برهة من الزمان لا يكون قابلا للرفع والازالة فالمراد انه لولا
النسخ لكان مثل الحكم السابق ثابتا في الازمنة المتأخرة ولما جاء النسخ علم بعدم ثبوته فيها واتفقوا على انه
لا بد في النسخ من ان يكون اللفظ الدال على الحكم السابق ظاهرا في الاستمرار اذ لو كان موقتا او محددا لا
نقضى بانقضاء وقته وبلوغ اجله ولا يصدق عليه النسخ قوله وفي الامور التدريجية كالزمان والزمانيات
قوله وفي وجوب الناقص كاستصحاب وجوب باقي اجزاء المركب بعد تعذر بعضها فان المقصود منه اثبات
الوجوب النفسي لباقي الاجزاء بعد تعذر بعضها مع ان الوجوب النفسي كان متعلقا بالكل عند تيسره وسيذكر
المصنف في التنبيه الحادي عشر وجوها ثلثة في تقدير الاستصحاب في الفرض المزبور قوله فنقول قد
نسبت جماعة الى الغزالي والاصل في هذا النقل هو العلامة في النهاية على ما ستعرف عن قريب ومثله
ابن الحاجب في المختصر على ما حكاه عنه في شرح الوافية والتفتازاني في شرح الشرح وستعرف كلامهما
ايضا قوله القول بحجية الاستصحاب يعني استصحاب الحال قوله وقد ذكر في النهاية مسئلة الاستصحاب
يعني استصحاب الحال قال في النهاية اختلف الناس في استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر
الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن
هؤلاء من جوز الترجيح به لا غير وذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى
انه حجة ثم قال بعد كلام طويل البحث الثاني في حكم استصحاب الاجماع في محل الخلاف اختلف الناس

فيه فقال الاكثرون انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال اخرون انه حجة ومثل له بالمتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وبالخارج من غير السبيلين لا يقال الفعل بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل النزاع لابد له من دليل وليس نصا ولا قياسا ولا اجماعا لعدم وجوده في محل الخلاف لانا نقول سلمنا انه لابد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل في النص والقياس والاجماع الالة اذا ثبت ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب ليس دليلا بنفسه لكنه قد دل الدليل على الحكم بالبقاء لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله انتهى باختصار قوله الا ان الذي يظهر بالتدبر آه قد ذكر هذا قبله المحقق القمي في القوانين قال في مقام رد الغزالي ان هذا الدليل يجري في غير ما ثبت الحكم فيه من الاجماع ايضا وان هذا الدليل مما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا ومثله السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية كما سيجيء وفي المناهج ان هذا التفصيل لم نعثر على قائل به منهم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل الاجماع والشك في محل الخلاف ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع البواقي قوله لعلمهم بانتفائهما في الزمان الثاني يعني ان انتفاء الدلالة في الزمان الثاني معلوم بالوجدان وان امكن كونه مرادا كما ان اذ لو لم ينتف الدلالة في الزمان الثاني او علم بعدم كونه مرادا كذلك لا يكون من الاستصحاب في شيء قال في الذكرى عبارته في الذكرى هكذا الاصل الرابع دليل العقل وهو قسمان الاول قسم لا يتوقف على الخطاب وهو خمسة الاول ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة آه الثاني التمسك باصل البرائة عند عدم دليل وهو عام الورود في هذا الباب الى ان قال ويسمى استصحاب حال العقل وقد نبه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وشبهه الثالث لا دليل على كذا فينتفي و كثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البرائة الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر وهو راجع اليهما الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف كصحة صلوة المتيمم يجد الماء في الاثناء فيقول الطهارة معلومة والاصل عدم طار وصلوته صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده ولقد اختلف الاصحاب في حجيته وهو مقرر في الاصول انتهى باختصار ولا يخفى ان فيما ذكره في هذا القول الذكرى وان كان نظرا من وجوه منها جعل اصل البرائة بمعنى الاستصحاب ومنها جعل قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام دليلا على البرائة بالمعنى المذكور ومنها جعل عدم الدليل راجعا الى اصل البرائة بمعنى الاستصحاب ومنها جعل الاقسام المذكورة من العقليات المستقلة الغير المتوقفة على خطاب الشرع

مع ان العقل المستقل يكون جميع مقدماته عقلية فلو كانت احداها وجدانية او شرعية لم يكن كذلك ومن المعلوم ان الصغرى في كثير من موارد الاستصحاب تكون وجدانية او شرعية هذا على تقدير ان يراد بالعقل المستقل ما ذكرنا وان اريد به ما هو ظاهره اشكل فيما اذا كان الحكم الثابت سابقا مما ثبت بخطاب الشرع فانه لا يكون من قبيل ما ذكره الا انه لا يخفى ظهوره فيما ذكره المصنف من تسمية مطلق الاستصحاب باستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الاجماع ومثله ما نقل عن السيد المحقق الداماد في الرواشح السماوية قال واما اسن بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف كصحة صلوة المتيمم الى ان قال فقد اختلف في حجيته وحررنا القول فيه في علم الاصول وقد حققنا الامر فيه في غير موضع واحد انتهى كلامه رفع مقامه وقال السيد الكاظمي قده في شرح الوافية ان الاستصحاب ينقسم الى اربعة اقسام الاول استصحاب حال العقل الثاني استصحاب حال الشرع ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع بهذا ايضا الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم به الشارع عند الشك في نسخه الرابع استصحاب ما لا يدور ثبوته على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد وصحته وسقمه واستصحاب الحقيقة والعموم والاطلاق وغير ذلك وجملة الامر في التسمية ان استصحاب الحال قد يطلق على الجميع وقد يخص بما عدا المستصحب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يخص باستصحاب البرائة ونحوه وبالجملة استصحاب العدم واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما وقع في الذكرى وقد يخص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت ثم قال في مقام اخر فلم يبق الا استصحاب حال الشرع المسمى باستصحاب حكم حال الاجماع وقال في موضع آخر وابن الحاجب جعل الاستصحاب ضربين استصحاب الحال ونسب القول بحجيته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وكيف كان فالظاهر ان اقاويل العامة فيه ثلثة القول بحجيته على الاطلاق والقول بعدم الحجية على الاطلاق وهو الذي حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم واكثر المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون في استصحاب حكم الاجماع فانه ذكر مثال واجد الماء في الاثناء وعقبه بذكر الخلاف والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي وعلى ما ذكرنا من اختصاص النزاع باستصحاب حكم الاجماع يكون الغزالي من النفاة وتكون القسمة ثنائية انتهى فقد دل كلامه على تسمية استصحاب حال

الشرع باستصحاب حال الاجماع وعلى ان الغزالى من النافين مطلقا لا من جهة دلالة كلامه على ذلك كما ذكره المصنف وغيره بل من جهة تخيل كون النزاع منحصراً فى استصحاب حال الاجماع فى محل الاجماع فى محل الخلاف

قوله ونحوه ما حكى عن الشهيد الثانى آه قال الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفى فى الحكم الشرعى الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية وثانيها استصحاب العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وثالثها استصحاب ما ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع فى موضع النزاع كما يقال الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج وكما يقال فى المتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة لا تنقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجود فيستصحب الى اخر ما ذكره ومثلها عبارة صاحب الحدائق فى الدرر النجفية الا انه قال ورابعها اثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه وهذا هو محل الخلاف انتهى ولا يخفى عدم دلالة كلام صاحب الحدائق على ما ذكره المصنف وفى دلالة كلام الشهيد الثانى ايضا كلام قوله بل قال انا ناف يعنى ناف لكون الحكم فى الزمان الثانى على خلاف الحكم الثابت فى الزمان الاول قوله فسياتى بيان وجوب الدليل على النافى قد ذكرنا شطرا من الكلام فى ذلك نقلا عن العلامة عند استدلال المصنف بقولهم ان النافى يحتاج الى دليل ام لا عند تقسيم الاستصحاب الى العدمى والوجودى فراجع قوله على دوامها اى الصلوة لما سياتى قوله بخلاف العموم والنص عطف العام على الخاص فان قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام آه الاظهر قرائته لم يبت من البت بمعنى القطع والمراد هو النية الجازمة للصوم فى الليل على ما فى كنز اللغة على ما هو ببالى وان امكن تصحيح لم يبيت باليائين ايضا ولكنه تكلف خصوصا بملاحظة ذكر من الليل قوله ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل كذا فى النهاية وما فى بعض النسخ من لفظ مع الخلاف مكان مع الدليل غلط قوله فهذه دقيقة يجب التنبه لها فى النهاية بعد هذا ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار فى النص والاجماع والقياس

قوله على حالة العدم اى عدم الخروج من غير السبيلين قوله الى دليل اخر وفى النهاية بعد ذلك لا يقال ليس مامورا بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو المتنازع فيه لا يقال انه منهى عن ابطال العمل وفى استعمال الماء ابطال للعمل لانا نقول هذا دليل غير الاستصحاب مع ضعفه ثم قال لا يقال الاصل انه لا يجب شىء بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يندفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضى فى هذه الصلوة مشكوك فيه

وبرائة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيها الى اخر ما نقله فيها عنه ويفهم من ذيله ان قاعدة عدم دفع اليقين بالشك محكمة لولا المعارضة فتدبر قوله حيث انه نسب القول بحجية الاستصحاب آه يعنى مطلقا وقد ذكرنا عبارة شارح المختصر وما ذكره المصنف هو المستفاد من قوله وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته واكثر الحنفية على بطلانه آه وقد استظهر المحقق القمى فى القوانين من العبارة المزبورة انه نسب الحجية مطلقا الى الغزالى وذكر ان المستفاد من عبارة الغزالى عدم الحجية مطلقا لكنه لم يحتج على مخالفة العلامة وذكر دليل الغزالى فى مقام التفصيل بين حال الاجماع وغيره بعد نسبة التفصيل اليه بين حال الاجماع وغيره بعد نسبة التفصيل اليه صريحا فى مقام تقسيم الاستصحاب الى اقسام وقبلهما التفتازانى فى شرح الشرح قال فيه على ان نسبة القول بصحته الى الغزالى فى مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل يعنى المختصر فانه جعل هذا البحث مسئلتين احديهما فى استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودى او عدمى عقلى او شرعى الى المزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم والاخرى فى استصحاب حكم الاجماع فى محل الخلاف كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالى وجعلهما يعنى العضدى هنا مسئلة واحدة انتهى اقول ويمكن دفع التعجب والايراد عن شارح المختصر بانه قد عنون المسئلة فى استصحاب الحال حيث قال فى الشرح اقول يعنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به ونسب القول بحجية استصحاب الحال الى جماعة منهم الغزالى على ما عرفت عنقريب والمراد به فى اصطلاحهم استصحاب حال غير الاجماع كما يظهر من النهاية حيث جعل عنوان الاستصحاب مسئلتين احديهما استصحاب الحال ونسب القول بحجيته الى جماعة منهم الغزالى ثم عنون استصحاب حال الاجماع ونسب القول بعدم حجيته الى الغزالى ومثله ابن الحاجب فى المختصر على ما نقله عنه فى شرح الشرح على ما عرفت الان وعلى ما نقله عنه فى شرح الوافية على ما عرفت عنقريب ايضا فقول العضدى فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم على صحته راجع الى ما عنونه وهو استصحاب الحال لا الى مطلق الاستصحاب وانما لم يذكر استصحاب حال الاجماع وانكار الغزالى له اعتمادا على المتن واما مثال الخارج من غير السبيلين فهو مبنى على مذهب غير الغزالى كالمزنى والصيرفى وغيرهم لا على مذهبه ايضا او ان المثال المذكور له جهتان جهة ثبوت الطهارة السابقة فيه من الاجماع وجهة ثبوتها فيه من النص والتمثيل فى مقام استصحاب الحال انما هو من

البقة الثانية والتمثيل به في مقام استصحاب حال الاجماع انما هو من الجهة الاولى فاندفع التعجب والايراد
من شارح المختصر ويدل على ذلك عدم ايراد العضدى على المصنف حيث جعل الغزالي من المنكرين لاستصحاب
حال الاجماع فيفهم منه ارتضائه له قوله ولا يخفى ان المثال الثاني مما نسب آه قد عرفت منافاته المثال
بحيث لا ينافي كونه من المفصلين عنقريب قوله ثم ان السيد الصدر ده قال قدس سره في شرح الوافية ثم انك
اذا تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع قضيت
منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما استدام الحكم
الفعى دل الدليل على دوامه وكقوله فان مالمت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من
سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه الى اخر ما نقله المصنف ده قوله واخرى بان
غرضه من دلالة الدليل آه لا يخفى ان غرض السيد ليس تمامية التوجيهين بل ابداء احتمال كونهما او احدهما
مراده كما ينادي اليه التعبير بقوله اللهم الا ان يجمع بين قوليه فغرضه امكان كون احد التوجيهين مراده في
اختياره التفصيل الذي نسبوه اليه وان كانا فاسدين في الواقع ثم ان مراده من التوجيه الثاني ان غرض
الغزالي هو الفرق بين حال الاجماع وغيره بان الدليل اللفظي لما كان شموله للحالة الثانية غير ممتنع لا بمعنى
دلالته على ذلك حتى يخرج عن الاستصحاب ويدخل في التمسك بالدليل اللفظي بل بمعنى امكان ارادة
الحكم في الزمان الثاني من الدليل فلا بد من فرضه مجملا فيمكن حصول الظن من الغلبة او غيرها على بقاء الحكم
في الزمان الثاني بخلاف الاجماع فانه لا يمكن وجوده في زمان الخلاف اصلا فلا يمكن حصول الظن ولو من
الغلبة او غيرها فلا يمكن التمسك بالاستصحاب فيه بخلاف الاول وهذا وان كان ضعيفا بما ذكره المصنف
ده من الايرادات الا انه يمكن كونه منظور الغزالي ومنه يصح نسبة التفصيل اليه خصوصا اذا قيد بملاحظة
ما نقله العلامة عنه اخيرا حيث يستفاد منه ان عدم العمل بقاعدة نقض اليقين بالشك في حال الاجماع
لمكان المعارضة مع انه قائل على الحجية اذ لا معنى للتعارض مع عدم الحجية ولعله تخيل كون التعارض
دائميا في استصحاب حال الاجماع بخلاف غيره فحكم بعدم الحجية فعلا في حال الاجماع وبالحجية
كذلك في غيرها كيف والناقل بالتفصيل عنه العلامة في النهاية على ما عرفت وذكر ان مستند
القائلين بحجية استصحاب الحال هو غلبة الظن ونسب ابن الحاجب في مختصره التفصيل المذكور اليه
ايضا كما عرفت ايضا ونقل عن الفاضل الحرفوشي في شرح قواعد الشهيد الذي عرفت عبارته فيها
وان اقسام الاستصحاب اربعة ان الغزالي منكر لحجية استصحاب القسم الرابع يعني استصحاب حال

فقط د قائل بحجية الاستصحاب في الاقسام الثلثة الاخر وكونه تفصيلا باطلا او كان بعض عباراته
مضطربة لا يدل على عدم ذهابه اليه فتامل جيدا قوله فان التمسك بالروايات آه الظاهر بل المتعين
... رواية وروايات مطرقين العامة دالة على الاستصحاب قال في العدة فاما استصحاب الحال فمثل
ما يقوله اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائه آه وقد اختلف العلماء
في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى انه ليس بدليل
وهو الذي ينصره المرتضى قدس سره وذهب اكثر الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا
ابو عبد الله الى انه دليل ولي في ذلك نظر ثم ذكر دليل النافين ثم قال واستدل من نصر استصحاب
الحال بما روي عن النبي ص انه قال ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت فلا
ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبقاه على الحالة الاولى آه وقد ذكرنا في اول هذا الجزء ايرادا على
المصنف حيث قال ان الشيخ في العدة استظهر بهذا الخبر الضعيف انه سهو منه لان الشيخ لم يتمسك به
بل نقل استدلال من نصر استصحاب الحال بالخبر المذكور والظاهر بل المتعين كون المستدل من العامة
خصوصا بملاحظة انه لم يذكر من القائلين بحجية الاستصحاب من الخاصة الا شيخه المفيد ولو كان
الاستدلال منه لنقله باسمه الشريف ولم يعبر عنه بالتعبير المذكور خصوصا بملاحظة كونه نبويا ضعيفا
ونقل بعض افاضل المحشين في هذا المقام روايتين اخريين في ذلك بطرقهم ولكن ينبغي القطع بعدم نظر
الغزالي الى الروايات ولا الاشارة اليها في تضاعيف كلماته ونقل عنه الناقلون قوله في كلام الخاصة اي
القدماء المعاصرين للغزالي ومن تقدم الى زمان والد الشيخ البهائي على ما ذكره المصنف سابقا مع انه لو كانت
الروايات مستندة للغزالي وغيره من المفصلين لامكن القدح بها في مذهبهم من جهة عدم التفصيل
فيها بين حال الاجماع وغيره فضلا عن العامة فيفهم منه ان الغزالي عنده من العامة وفيه كلام وفي
كتاب سر العالمين في باب له في ترتيب الخلافة اختلف العلماء في ترتيب الخلافة وتحصيلها لمن آل امرها
اليه فمنهم من زعم انها بالنص وساق سطرا من الكلام في ذلك ثم قال ولكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير
على متن الحديث عن خطبة يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ
بخ لك يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولا كل مومن ومومنة هذا تسليم ورضى وتحكيم ثم بعد هذا
غلب الهوى بحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات و
اشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول فنبذوه وراء

ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون ولما مات رسول الله صلى الله عليه وآله قال قبل وفاته ايتوني بدواة و
بياض لأزيل عنكم اشكال الامر واذكر لكم من المستحق لها بعدي قال عمر دعوا الرجل فانه ليهجر وقيل يهذو فاذا بطل
تعلقكم بالنصوص عدلتم الى الاجماع وهذا منقوض ايضا فان العباس واولاده وعليا وزوجته واولاده لم
يحضروا حلقة البيعة وخالفكم اصحاب السقيفة في مبايعة الخزرجي الى ان قال وقوله يعني ابا بكر على منبر رسول
الله صلى الله عليه وآله اقيلوني اقيلوني لست بخيركم افقاله هزلا ام جدا ام امتحانا فان كان هزلا فان
الخلفاء منزهون عن الهزل وان كان جدا فهذا نقض للخلافة وان قاله امتحانا ونزعنا ما في صدورهم من
غل فاذا ثبت هذا فقد صار اجماعهم وشورى بينهم هذا الكلام في الصدد الاول املأ ومن على
ومن نازعه فقد قطع المشرع قولكم في الخلافة بقوله اذا بويع الخليفتان فاقتلوا الاخر منهما الى اخر ما قال وقال
في صدر كتابه بعد الخطبة وبعد قال السيد الامام زين الدين ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمه الله
لما رأيت همم اهل الزمان مقصورة قاصرة عن نيل المقاصد الباطنة والظاهرة وسألني جماعة من ملوك الارض
ان اضع لهم كتابا معدوم المثل لنيل مقاصدهم واقتناص الممالك وما يعينهم على ذلك استخرت الله تعالى
فوضعت لهم كتابا وسميته بكتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين الى ان قال واول من استفتح وقرئه
علي بالمدرسة النظامية سرا من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من ارض المغرب
يقال له محمد بن تومرت من اهل سلمية وتوسمت فيه الملك وهو كتاب عزيز الى اخر ما افاد قلت هو كما
ذكره كتاب عزيز جل ان يكون لغيره وقد ذكر في خلاله بعض كتبه المتعلقة بانواع العلوم واشار الى كتابه
الكبير احياء العلوم ومحمد بن تومرت الذي ذكره فيه وتوسم فيه الملك والسلطنة كان من السادات و
وصل الى مدينة مراكش وشرع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ووعظ السلطان في مجلسه فآل امره
الى ان غلب على السلطان وفاز بالسلطنة العظيمة وبقيت في تلامذته واعقابه بسنين متطاولة كما نطق
به التواريخ قوله فيه ان منشأ العجب من تناقض توجيه هذا الاجمال لما سيأتي من الايرادات التي يرد بها
بقوله فيه الى اخره فالاولى عدم ذكره بعد ما سيجيء وقد ذكر بعض افاضل المحشين ان قول المصنف ان
منشأ العجب الى قوله واما قوله الى اخره بيان وتوجيه لتعجب السيد الصدر من قول الغزالي وليس ايرادا
عليه آه ولا يخفى ما فيه قوله في بعض صور حال غير الاجماع لا يخفى انه لا بد في جميع صور الاستصحاب
ان يكون الدليل بالنسبة الى الزمان الثاني ساكتا بحيث يكون وجود الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع
الانتفاء في الحالة الثانية كما في الاجماع ولعل نسختنا غلط قوله بوصف كونه دليلا مقطوع العدم اذ لا بد في

الدلالة من النصوصية او الظهور فمع انتفائهما تنتفي الدلالة فاذا فرض كونه ساكتا بالنسبة الى الحالة الثانية كيف
يكون دليلا عليها قوله فيه مع اختصاصه بالاجماع آه فان الاجماع عند العامة دليل مستقل في قبال الادلة
الثلثة كاشف عن الحكم الواقعي مثلها وليس راجعا الى السنة ولذا ذكرنا في باب الاجماع المنقول ان عد
الادلة اربعة منها الاجماع في كتب الخاصة انما هو لتبعية العامة حيث عدوها كذلك والا فالاجماع عند
الخاصة حجة من جهة الكشف عن قول المعصوم او فعله او تقريره فيكون راجعا الى السنة فاذا كان راجعا الى
نص المعصوم ع يمكن ارادة الدوام منه من جهة المكشوف عنه بخلاف ما اذا كان في قبالها فانه لا يمكن ارادة
شمول الحكم للحالة الثانية منه وفيه اولا ان الاجماع عند الخاصة راجع الى احد الثلثة المذكورة لا الى
قول المعصوم ع فقط حتى يمكن ارادة الدوام منه وثانيا ان التوجيه الذي ذكره السيد الصدر انما هو لكلام
الغزالي الذي هو من العامة بحسب الظاهر فلا وجه لذكر مذهب الخاصة في المقام الا ان يقال بثبوت
كونه من علماء الشيعة عند الموجه كما ظهر مما نقلنا عن سر العالمين والظاهر ان تاليفه كان في اواخر عمره
فلا ينافي ما يظهر منه في كتاب الاحياء وغيره من التعصب الشديد واظهار اشياء منكرة منها ان عمر لما
قتل قال ابن مسعود قد مات تسعة اعشار العلم وبقي عشر واحد منه فيما بين جميع الصحابة ومنها منعه عن
سب يزيد وغير ذلك ثم ان قوله مع اختصاصه راجع الى عدم امكان كونه مرادا من الدليل لا الى امكان
كونه مرادا منه لفساد المعنى على تقدير الارجاع الى هذا كما هو واضح قوله وجريان مثله في المستصحب آه بل
في الدليل اللفظي ايضا اذا كان مهملا فانه لا يمكن ارادة الدوام منه ايضا كما في الفعل والتقرير بخلاف
ما اذا كان مجملا فانه يمكن فيه ذلك كما نبه على ذلك شيخنا في الحاشية وغيره قوله ان هذا المقدار آه يعني
ان الفرق بين حال الاجماع وغيرها بامكان ارادة الدوام من الثاني دون الاول لا يوجب الفرق بينهما
بجريان الاستصحاب في الثاني دون الاول لان امكان الارادة لا يمكن ان يكون وجها للحجية عند احد
اذ القائلون بحجية الاستصحاب اما ان يقولوا بها من باب الظن او من باب التعبد ولم يقل احد بانه حجة من
جهة امكان الارادة لمعلومية عدم مدخلية فيها هذا مضافا الى ان جعل المناط هو امكان الارادة في
الحجية وعدمه في عدمها مناف لما جعله الغزالي مناطا للعدم فيها لانه جعل المناط في عدم حجية استصحاب
حال الاجماع عدم حصول الظن من مجرد الوجود السابق بل لا بد فيه من وجود دليل او امارة ومنه يظهر
انه لو قال مع ان مناط نفيه آه فيكون جوابا اخر كان اولى قوله مع ان ما سيجيء وتقدم ويجيء ان تعيين
موضوع الاستصحاب قد يكون بالعرف وقد يكون بالرجوع الى الادلة الشرعية لا انه لا بد ان يرجع الى

العرف دائماً في تعيينه نعم سيجيء ان العرف اذا كان على خلاف الرجوع الى الادلة الشرعية يؤخذ به لا بها في
ليستقيم كلامه في الجملة فتدبر قوله انظر في دليل ذلك الحكم يفهم من هذا الكلام ومن المثال وساير كلماته
ان مقصود المحقق التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع في الشبهات الحكمية ولا نظر في كلامه
الى الشبهات الموضوعية لكن يفهم من كلماته في الشرايع في المواضع المتعددة القول بالاستصحاب في الشبهات
الموضوعية ايضاً قوله فان كان يقتضيه مطلقاً يعني كان اقتضائه مطلقاً بحيث لا يرتفع فعليته الا برافع وليس
المراد ما قد يتوهم من انه تمسك بالاطلاق اللفظي وانه خارج عن الاستصحاب المصطلح فالاطلاق هنا
غير الاطلاق الذي ينافي الاستصحاب قوله ولم يثبت انه باق بل عدم بقاء نفس العقد مقطوع به قوله لم
يكن ذلك عملاً بغير دليل فان الدليل هو المقتضي الذي يكون اثره واقتضائه مستمر الى الرافع فمع عدم العلم
به كما هو المفروض يحكم ببقاء اثره بناء على ما رامه قدس سره من كفاية ذلك فليس في كلامه التمسك بالعموم
والاطلاق كما توهم قوله الا ان يثبت التعبد من الشارع يعني لا من العقلاء فانه غير معقول قوله من
ان النقض رفع الامر الثابت آه يعني ان المراد من النقض في الروايات بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي هو رفع
الامر الثابت من جهة تعين ارادة اقرب المجازات بعد تعذر معنى الحقيقي وانما اجمل الكلام اعتماداً على ما
سلف منه قوله الاحكام الثابتة للمتيقن يعني فيما اذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية اذ لو كان
المستصحب نفس الحكم يكون معنى الاستصحاب جعل نفسه في الزمان الثاني في مرحلة الظاهر وانما اجمله
اعتماداً على ما سلف ايضاً قوله ولكن لا بد من التامل آه قد ذكرنا في مقام التفصيل بين العدمي والوجودي
انه يظهر منه في غير موضع الجزم بكون الشك في الاعدام دائماً من قبيل الشك في الرافع ويظهر منه في هذا
المقام التامل في كون الشك في الاعدام من قبيل الشك في الرافع فتكون كلماته مضطربة في هذا الباب
قوله فتامل لعل وجه التامل ان عدم وجود علة الوجود ليس مقتضياً للعدم ووجودها رافعاً له والا لصح
العكس فيكون الشك في الوجودات دائماً من قبيل الشك في الرافع ويمكن ان يكون وجهه ان الكلام ليس
في العدم المطلق بل في العدم المضاف الذي لوحظ من الوجود فيكون الشك حكمه حكم الوجود من حيث
انه قد يكون الشك فيه شكاً في المقتضي وقد يكون الشك فيه شكاً في الرافع ويدل عليه ان الوجود مستلزم
للعدم غالباً بل دائماً فلو كان الشك في العدم شكاً في الرافع دائماً لجرى الاستصحاب فيه دائماً وتنتفي
ثمرة التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع على ما اختاره المصنف وغيره وذكر شيخنا قدس
سره في وجه التامل عدم تصور المقتضي والرافع في الاعدام والعلة فيهما من باب التوسع عدم وجود علة

الوجود قلت انما هو يتم في الاعدام المطلقة لا المضافة فالوجه التفصيل فيها كما في الوجودات قوله ثم ان
نسبة القول المذكور يعني التفصيل بين الشك في الرافع مطلقاً سواء كان الشك في وجود الرافع او في رافعية
الموجود باقسامها وبين الشك في المقتضي بالحجية في الاول دون الثاني قوله هو المقتضي لا العموم والاطلاق
الخارجين عن حريم الاستصحاب قوله وعلى ان يكون حكم الشك في وجود الرافع ولا بد من ذكر مطلب آخر في
تتميم المطلب بان يقال وعلى ان حكم الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة في الموضوع حكم الشك في رافعية
من جهة الشبهة الحكمية لان المثال الذي ذكره كان مختصاً برافعية الموجود من جهة الشبهة الحكمية قوله اما
الحلالة لا تدل دليله على ذلك لان مناط كلامه انه مع العلم بوجود المقتضي والشك في المانع يحكم بوجود
المقتضي بالفتح وانه لا يقتضي باحتمال اما البناء العقلاء لرجحانه او لغيره من الوجوه التي احتملها في مقام نقل
كلام المعارج دليلاً للقول بحجية الاستصحاب مطلقاً ويزيد ذلك وضوحاً ملاحظة الوجوه الاخر التي
ذكرها في المعارج الراجعة الى افادة الاستصحاب للظن مطلقاً الدالة بضميمة مسلمية الكبرى وهي حجية
الظن الاستصحابي مطلقاً او مطلق الظن على المطلوب غاية الامر فسلم رجوعه عما ذكره من الاطلاق الى التقييد
في الجملة وهو تسليم كونه مفيداً للظن او حجيته بالنسبة الى الشك في الرافع فقط واما تضييق دائرة هذا التقييد
بانحصاره في الشك في رافعية الموجود خصوصاً في الشبهة الحكمية منه دون الموضوعية مطلقاً على ما يوهمه
المثال فمما لا مقتضي له قوله واما لعدم القول بالاثبات آه يعني لم يقل احد بحجية الاستصحاب في الشك في
رافعية الموجود في الشبهة الحكمية منه او مطلقاً وعدم حجيته في الشك في وجود الرافع الذي هو من الشبهة
الموضوعية قوله من قبيل العام المخصص يعني ان المقتضي والمانع شبيه بالعام والمخصص بحيث يجري عليهما
حكمها الا ان يكون من افرادهما لمخرجهما على التقدير المزبور عن الاصل العملي ويكون الاصل الجاري
فيهما اصلاً لفظياً وهو خلاف التحقيق الذي ذكره لان مبناه على الفرق بين الشك في رافعية الموجود
وبين الشك في وجود الرافع في باب الاستصحاب وهذا واضح قوله ان العموم لا يرفع اليد عنه آه انما كان
الشك في مخصصية الموجود مع الانفصال واما مع الاتصال كما في الاستثناء الواقع عقيب جمل متعددة
فيحكم بالاجمال بناء على مذهب المصنف من حجية الظواهر من باب الظهور العرفي لا الظن النوعي المطلق
ولا المقيد ولا بغير ذلك كما اوضحناه في باب حجية الظواهر قوله بل في وجود ما خصص به العام يقيناً فتكون
الشبهة موضوعية يكون منشأ الاشتباه فيها الامور الخارجية لا اجمال النص او فقده او تعارض النصين
ومن المعلوم انه لا يتمسك بالعموم الا فيما اذا كان الشك في المراد والشك في الشبهات الموضوعية ليس

كذلك وماذكره بعض الافاضل في هذا المقام من انه لا يتمسك بالعموم فيما اذا رجع الامر الى التنويع كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق وشك في عالم انه فاسق ام لا لانه ليس اولى بالدخول في احد العنوانين اولى من ادخاله تحت اخر واما اذا لم يكن كذلك كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا واشتبه عالم في كونه زيدا وعمروا فانه لا باس بالتمسك بالعموم فيه فهو ليس مما ينبغي بعد ما عرفت نعم قد يكون له وجه صحة فيما اذا كان المخصص منفصلا لبيا كما اذا قال اكرم جيراني وقطع بانه لا يريد اكرام عدوه فيتمسك بالنسبة الى من شك في عداوته لبناء العقلاء على ذم من توقف في اكرام من يحتمل في حقه ذلك ولعل مبنى كلام الفاضل المزبور لبيس عليه قوله فيحتاج اثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام آه يعني اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في عالم انه فاسق بعد العلم بما يوجب الضيق وكون الشبهة موضوعية لا يمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب الاكرام في الشخص المخصوص المذكور فلا بد في ترتيب وجوب الاكرام له التمسك بذيل الاستصحاب المثبت للحكم المستفاد من العام في مرحلة الظاهر فاذا لم يكن العالم المشكوك فسقه فاسقا في السابق وشك في بقاء عدم فسقه او عدالته فيحكم بوجوب اكرامه في مرحلة الظاهر من جهة استصحاب عدم فسقه او عدالته ومن المعلوم عدم امكان ذلك لعدم امكان اثبات حجية الاستصحاب ولا عدمها بالاستصحاب بل لا بد لها من دليل اخر غيره فقد ظهر ان الاستصحاب لا يكون متمما للتمسك بالعام و مصححا له في الحقيقة لان العام دليل اجتهادي لا يمكن اثباته بالاصل العملي الذي ليس في عرضه بل في طوله فالمقصود اثبات مثل الحكم المزبور في مرحلة الظاهر لا عينه لعدم امكانه كما قررنا قوله يكفي لاثبات حكمه في مورد الشك ولا يحتاج الى الاستصحاب المستلزم للمحذور الذي ذكرنا قوله واما اصالة عدم التخصيص دفع لتوهم الاحتياج الى الاستصحاب في الشك في اصل التخصيص ايضا من جهة ان الشك في ارادة العموم مسبب عن الشك في وجود المخصص فلا بد من اجراء اصالة عدم التخصيص حتى يحكم بارادة العموم وجه دفعه ان اصالة عدم التخصيص ليست داخلة في الاستصحاب الذي هو من الاصول العملية بل هي من الاصول اللفظية التي مبناها على الظهور النوعي لا التعبد ومدلولها حكم اجتهادي لا فقاهي قوله ولكن يمكن ان يقال ان مبنى كلام آه مقصوده من الكلام المزبور ابطال الفرق في المقتضي والمانع الذين ذكرهما المحقق بين الشك في وجود المانع وبين الشك في مانعية الموجود وتسليم الفرق بين الشك في وجود المخصص وبين الشك في مخصصية الموجود في العام والخاص بان مبنى كلام المحقق على انه اذا وجد المقتضي لا يعتنى باحتمال المانع بل يحكم بوجود المقتضى بالفتح من جهة بناء العقلاء او غيره بزعم وجود هذا المبنى في كلتا صورتي

الشك في وجود المانع والشك في مانعية الموجود واما في العام والخاص فمنشأ الحكم بالعموم فيما هو جريان اصالة الحقيقة او اصالة عدم التخصيص التي نتيجتها ارادة الحقيقة فلما كان الاصلان جاريين في الشك في مخصصية الموجود سواء كان الشك في اصل التخصيص او كان في التخصيص الزائد لا جرم يحكم بالعموم فيهما واما في الشك في وجود المخصص الراجع الى الشبهة الموضوعية فلما لم يمكن جريان الاصلين فلا يحكم بالعموم فيها لامتناع وجود المعلول مع انتفاء علته فظهر من ذلك الفرق بين ما ذكره المحقق من المقتضي والمانع و بين العام والخاص وبطلان الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية فيما ذكره المحقق وصحته في العام والخاص ومقصود المصنف من هذا الكلام ابداء الفرق الحكمي بين الطائفتين دون الموضوعي لوضوحه قوله فهو مما لم يثبت لان الاقوال في الاستصحاب في غاية الكثرة وقلما اتفق مسئلة تكون مثله في اختلاف الاقوال فلعل القائل موجود وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمعتبر هو العلم بعدم وجود القائل لا عدم العلم ودون ادعائه خرط القتاد قوله واجراء الاستصحاب فيه اجماعي آه مضافا الى ما ذكرنا سابقا من انه خارج عن الاستصحاب راسا وداخل في الاصول اللفظية قوله فقد تقدم خروجها آه يعني ان مقصود القدماء بالاصالة من عقد بحث الاستصحاب انما هو بيان كونه دليلا على الحكم الشرعي الكلي مثل سائر الادلة او عدمه فالشبهة الموضوعية التي منها الشك في وجود الرافع خارج عن مقصودهم بالاصالة وذلك لا ينافي كون الاستصحاب في الموضوعات الخارجية ايضا حجة عندهم وان كان خارجا عن كلامهم قوله ومن باب تمثيل آه يعني انهم ذكروا الشبهة الموضوعية ومثلوا بها لتقريب الافهام الى ما هو المقصود بالبحث من الشبهات الحكمية لا لانها المقصودة بالاصالة بل لينتقل منها الى ما هو المقصود كذلك وقوله في الشبهات متعلق بقوله وتمثيل وفي العبارة نوع مسامحة قوله حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق اه قال في الفصول واعلم ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب وان كان قريبا من مقالتنا الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقتضى المقام الثاني انه اعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا للبقاء ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون موردا الاستصحاب مشمولا للاخبار الثالث ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة الرابع انه اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل

الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرنا انتهى والجواب عن الرابع يظهر بما ذكره المصنف من حجية الاستصحاب فيه عند الشك في واقعية شيء مثل انقضاء الوقت كما اذا شك في وجوب الصوم مع عروض مرض يشك في وجوب الصوم معه والجواب عن الاول ان تعرض المحقق للشبهة الحكمية فقط انما هو لكون المقصود بالاصالة بيان اجراء الاستصحاب في الحكم الشرعي وذلك لا ينافي كون الاستصحاب في الموضوعات الخارجية ايضا حجة عند المحقق خصوصا بملاحظة ما ذكره المحدث الاسترابادي من ان حجية الاستصحاب في الامور الخارجية محل اتفاق بين الامة بل من ضروريات الدين والجواب عن الثاني والثالث ان اختلاف المدارك وادلة الحجية لا يوجب الاختلاف في نفس القول وايضا ما ذكره من ان وجود المقتضي للبقاء ما لم يمنع منه مانع دليل على البقاء عند الشك عند المحقق غير صحيح لان الدليل على حجية الاستصحاب عند المحقق اما بناء العقلاء كما هو المستظهر من الوجه الاول او لثبوت الرجحان مع ملاحظة وجوب الاخذ بالراجح كما هو مفاد الوجه الثاني او لعمل الفقهاء كما هو مقتضى الوجه الثالث وعلى اي تقدير فالدليل على حجيته واحد في جميع الموارد كما ان الدليل عند صاحب الفصول واحد في جميع الموارد وهو الاخبار ومنه يظهر بطلان ما ذكره في الوجه الثالث من ان ادلة الاستصحاب مختلفة بحسب اختلاف الموارد من جهة اختلاف المقتضيات عند المحقق اذ لا ريب في ان المقتضيات عند صاحب الفصول ايضا مختلفة بحسب اختلاف الموارد بل بطلان الوجه الثاني ايضا بمثل ما ذكر ثم ان قوله وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك آه يعني عدم كونه موقتا انما يعتبر في الصورتين المزبورتين وهو اشارة الى ما قرره سابقا من انه اذا كان الشك في تعيين الاجل لم يجر الاستصحاب اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضيته الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما اذا استأجر دارا سنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تاخر الحادث ح في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما ستنبه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح بما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في التعيين الى ان قال نعم لو شك في تعيين مصداقها اي الغاية الزمانية كما لو شك في حصول احد الامرين منه سقوط القرص وذهاب الحمرة مع الاستصحاب

ويتبعه الحكم كما مر انتهى ولا يخفى ان تنزيل كلام المحقق على ما ذكره في غاية البعد بل لا يحتمل مع ان ما تسلمه من جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك في مصداق الغاية لا يجتمع مع ما ذهب اليه من عدم جريان الاستصحاب الا في الشك في الرافع وجودا او رفعا فالحق بناء على ما حققه المصنف عدم جريان الاستصحاب الا في الشك في الرافع ولا يجري في الشك في المقتضي ويستثنى منه استصحاب الليل والنهار من جهة الاجماع الذي ادعاه الاسترابادي مع الاعتراف بعدم دخوله في اخبار الاستصحاب قوله قبل مجيء الوقت اي الوقت الذي يقتضي فيه اقتضاء المقتضي والاولى ان يقال قبل انقضاء الوقت قوله حجة القول العاشر وهو عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وفي الشك في الرافع ايضا اذا كان الشك في واقعية الموجود وحجيته اذا كان الشك في وجود الرافع فقط قوله فانه استدل على نجاسة الماء آه نقل في القوانين عن صاحب الذخيرة انه قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب اسم الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل آه والغرض من نقله ان نجاسة الماء الكر الذي سلب عنه اسم الاطلاق من جهة انه ماء مضاف لاقى ما يحكم بنجاسته بالاستصحاب فلا بد ان يحكم بنجاسة الجميع وقد ذكر شيخنا دام ظله في مجلس البحث ان نجاسة الماء المضاف بسبب الاستصحاب ونجاسة الباقي من جهة الاجماع على ان للمائين الممتزجين حكم واحد ولا يخفى ضعفه بعد ما عرفت قوله بالاستصحاب اي استصحاب نجاسة الماء المضاف الذي لاقى الكثير المطلق وسلب عنه اسم الاطلاق فيكون هو ايضا نجسا بالممازجة كما عرفت من كلامه قوله ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشبهة فيه موضوعية كما اذا شك في وجود حدث النوم منه مثلا بعد طهارته قوله والشك في واقعية الشيء من جهة اجمال آه والشبهة فيه حكمية اذ منشأها اما اجمال النص او فقده او تعارض النصين وذكر اجمال النص انما هو على سبيل المثال وذلك كالتيمم بالحجر مع الشك في شمول الصعيد له قوله والشك في كون الشيء مصداقا آه والشبهة فيه موضوعية كالرطوبة المرددة بين البول والوذي قوله والشك في كون الشيء رافعا مستقلا والشبهة فيه حكمية كالخارج من غير السبيلين وكما لو شك في كون المذي والقيء والرعاف مثلا رافعا ايضا ام لا قوله انما يعقل في القسم الاول وهو الشك في وجود الرافع قوله دون غيره من الاقسام الثلثة للشك في الرافع قوله لان

في غيره لو نقض آه يعني في غيره من الاقسام الثلثة للشك في الرافع فلا يشمل كلامه الشك في المقتضي بقرينة
قوله لوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا توضيح ماذكره ان ظاهر قوله ع لا تنقض اليقين بالشك من جهة
لفظ الباء السببية كون الشك علة تامة للنقض وليس الشك كذلك اذا كان في رافعية الموجود من جهة
اجمال النص مثلا لان الشك لما كان موجودا قبل خروج المذي من المكلف في الخارج لوجود منشأه وهو
الاجمال كذلك بل كان موجودا قبل حصول الطهارة منه ايضا لما ذكر من كون الشبهة حكمية منشأها الاجمال
المذكور لم يتصور كونه ناقضا اذ لا معنى للحكم بها كذلك مع عدم خروجه وعدم وجوده في الخارج سيما
بملاحظة عدم وجود الطهارة في الخارج وانما يتصور النقض لو حصلت الطهارة في الخارج ووجد المذي
عقيبه كذلك فيكون النقض مستندا الى هذا الامر اليقيني اذ لا اقل من كونه جزء اخيرا للعلة التامة والشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والشك لما كان سابقا لا يكون علة تامة ولا جزءا اخيرا
لها ومع الاغماض عن ذلك فلا شك ان الشك ليس علة تامة للنقض وظاهر الرواية كون الشك علة تامة
وان حرمة النقض انما هي في هذه الصورة فعلى تقدير كون العلة مركبة وان قطع النظر عن كون الامر اليقيني
جزءا اخيرا لا تشمل الرواية الصورة المزبورة ويرد عليه ما اورده شيخنا قدس سره في الحاشية وفي مجلس البحث
وقبله صاحب الفصول بان الشك في القسم الثالث وهو ان يكون الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية
كالرطوبة المرددة بين البول والودي لما كان من جهة الامور الخارجية كان متاخرا عن وجودها اليقيني و
يكون نقض اليقين السابق نقضا بالشك ايضا فان قلت ان الشك في الحكم الظاهري الكلي وان تكليف من خرج منه
الرطوبة المرددة ماذا يكون مقدما من جهة كون الشبهة فيه حكمية لا تتوقف على وجود الرطوبة منه في الخارج
قلت وكذلك الشك في وجود الرافع فان الشك في الحكم الظاهري منه ايضا كان من قبل فلا بد من الحكم بعدم
حجية الاستصحاب فيه ايضا وبالجملة الفرق بين القسم الاول والقسم الثالث تحكم ظاهر كما لا يخفى قوله او باليقين
بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه هذه عبارة اخرى لقوله باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا وليست
كلمة او للتقسيم بان تكون هذه العبارة لبيان حال الاستصحاب في الشك في المقتضي والعبارة السابقة للشك
في الرافع وقد نبه شيخنا قدس سره على ذلك والقرينة على ذلك قوله باليقين بوجود آه لان الشك في استمرار
الحكم في الشك في المقتضي من جهة الشك في مقدار الاستعداد لا من جهة اليقين بوجود ما يشك في استمرار
الحكم معه وايضا قد اقتصر في العبارة السابقة واللاحقة على بيان حال الشك في الرافع فقط قوله حين اليقين آه
فيكون اليقين المزبور جزءا اخيرا للعلة التامة فلا بد من ان يستند النقض اليه قوله في صورة خاصة آه يعني

في الصورة الاولى وهي الشك في وجود الرافع قوله اقول ظاهره آه قد نقل شيخنا قدس سره عن المصنف ره انه
كلام السبزواري على صدق النقض في صورة الشك في المقتضي ايضا لكن لا يصدق النقض بالشك فيها وفي غير
القسم الاول من اقسام الشك في الرافع وقد عرفت مما اوضحناه عقيب عدم دلالة كلامه على ذلك بالنسبة
الى الشك في المقتضي قوله ويرد عليه اولا قد اجاب في القوانين عما ذكره السبزواري بقوله فيه ان ما كان حاصلا
قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتشخص
الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم
للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان
اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك
المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين واجاب في الفصول عما ذكره السبزواري بان اليقين في اخبار الباب ظاهر
في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب
ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثلا الشك
المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم تحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه بولا متاخر عن العلم بالطهارة
وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة ثم قال معترضا على ما في
القوانين واما ما يقال من ان الشك المقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متاخر
عن اليقين بالشخص ففيه ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الشخص بل الشك
في رافعيته راجع الى الشك في رافعيتها فلا يتم الجواب انتهى وفيه ان هنالك اشياء ثلثة الشك في كون نوع
المذي رافعا لنوع الطهارة ومنشأ هذا الشك هو اجمال النص او فقده او تعارض النصين وهذا الشك كان
حاصلا قبل ولم يكن بسببه نقض كما ذكره السبزواري واليقين بخروج المذي منه بعد حصول الطهارة منه
في الخارج وهذا اليقين بنفسه لا يتصور كونه ناقضا للطهارة المتيقنة ويتولد من هذين الشك واليقين
شك آخر متعلق برافعية شخص المذي الخارج من المكلف للطهارة السابقة المتيقنة المخصوصة والمستفاد
من الرواية عدم الاعتناء بهذا الشك الخاص والبناء على الطهارة المتيقنة السابقة فلا غبار في كلام المحقق
القمي اصلا بل ما ذكره في الفصول يرجع في حاصل المعنى اليه وكذلك ما ذكره المصنف ايضا يرجع الى
ما ذكراه فتدبر جيدا قوله مقيدة بكونها بعده لفظ مقيدة حال بعد حال والحال الاولى لفظ مقيدة
الاولى وحاصله تقطيع الطهارة وجعلها قسمين قوله يجتمعان في زمان واحد فلا يصدق النقض اصلا لا

الموضوع قوله فهذا الشك كان حاصلا بل في جميع الحالات في الماضي والحال والاستقبال كما ان اليقين
كذلك قوله بل الشك متأخر عن اليقين ليس هذا بلازم اذ قد سبق ان تقدم اليقين على الشك غالبي لا
دائمي نعم المتيقن لابد ان يكون مقدما على المشكوك بحسب الزمان قوله وح فالمنهي عنه هو نقض اليقين
لا يخفى ان اعتبار الطهارة مطلقة يتعلق بها اليقين والشك وان كان مصححا لصدق النقض لكان عدم
اجتماعهما ولكن لابد في حسم مادة الاشكال التوسل الى ماذكره صاحب القوانين من النوعية والشخصية
او الى ماذكره صاحب القوانين الفصول من الشأنية والفعلية اذ يمكن كون الشك في الطهارة المطلقة
ايضا حاصلا من قبل فلا يحصل بسببه نقض فلابد ان يقال بان الشك النوعي الشأني الحاصل من قبل يكون
سببا بعد وجود المذي بعد الطهارة للشك الفعلي الشخصي الذي يتصور كونه ناقضا لليقين الفعلي الشخصي السابق
فتامل جيدا قوله حتى الشك في وجود الرافع فان الشك في وجود الرافع ايضا مسبب عن الامور اليقينية
فلو بني على هذا لزم انكار الاستصحاب راسا قوله لان رفع اليد آه يعني ان رفع اليد عن احكام اليقين
السابق يحصل باحد امرين الاول التوقف في بقاء الحكم السابق وعدم بقائه بمعنى عدم الحكم بشيء من الاثبات
والنفي والثاني الحكم بخلاف الحالة السابقة من جهة العمل بالاصول المخالفة للاستصحاب فاذا كانت الحالة
السابقة التكليف الالزامي يحكم بالبرائة من جهة اصالتها او الاباحة يحكم بالالزام من جهة اصل الاشتغال
ورفع اليد على احد النحوين المزبورين ليس مستندا الى الشك النوعي لوجوده من قبل ولا الى اليقين بوجود
المذي مثلا من حيث هو لانه لو كان موجبا لرفع اليد لكان ساير الامور اليقينية ايضا موجبة لرفع اليد
والثاني واضح البطلان والملازمة ايضا ظاهرة بل لاجل كونه مع الشك الموجود من قبل سببين لحدوث
الشك الفعلي في كون المذي الخاص ناقضا ام لا فلابد ان يكون رفع اليد مستندا الى هذا لا غير قوله ان
الاول ناظر آه ماذكره من الفرق محل تامل اذ لو كان الشك السابق مع اليقين الحادث بعده سببا لحدوث
الشك الاخير فاما ان يكون هذا الشك الاخير سببا تاما للنقض واما ان يكون جزء اخير للعلة التامة
له وعلى كل تقدير فلابد بان يستند النقض اليه لامتناع استناد المعلول الى غير علته التامة او الجزء الاخير
منها فيكون الوجه الاول ايضا راجعا الى عدم الامكان فتامل جيدا قوله لا يخفى ان ظاهر ماذكره في ذيل
الصحيحة آه ماذكره مما لاريب فيه لان ما لايكون مرتبطا باليقين السابق من الامور اليقينية لا يمكن
كونه ناقضا له لان الناقض للشيء اما ان يكون ضدا له او نقيضا بالمعنى المعروف قوله الا ترى لبيان تقريب
هذا المطلب الى الذهن وماذكره بعض المحققين في مقام الايراد على المصنف من ان الانتقاض الحقيقي

لا يعقل الا بالشك واما النقض الجعلي فيعقل ان يكون بغير الشك فليحمل عليه في مورده ناقضا له
وكذا لا يرد عليه ماوجهه عليه بقوله ثالثا ورابعا لامكان منع ظهور الاخبار في حصر الناقض في
خصوص اليقين بالخلاف بل في مطلق اليقين فتدبر ثم لا يخفى عدم ارتباط قوله ولا يخفى بهذا الايراد
والظاهر انه من تتمة الايراد الاول ووضعه هنا من قلم الناسخ ففيه ان ضعف الوجهين في الايرادين
قد ظهر مما سبق مضافا الى ماذكره شيخنا قدس سره من انه يلزم انكار الاستصحاب راسا واللغوية
بل هو اشد منها على الامام عليه السلام واما الاول فيظهر ضعفه ايضا من ان الانتقاض في الرواية لابد
ان يكون حقيقيا والمجعول انما تعلق بحكمه لا بنفسه فلابد من صدق النقض عقلا وعرفا حتى يترتب عليه
الحكم بحرمته قوله بل يمكن دعوى الاجماع المركب آه دعوى الاجماع المركب في غاية الاشكال مع ماترى
وقد تسلمه المصنف سابقا من كثرة الاقوال وتشتتها في باب الاستصحاب وقد سبق منه المنع من
عدم القول بالفصل بين الشك في رافعية الموجود وبين الشك في وجود الرافع ومحط نظره هو ما
ذكرنا هذا مع انه لا يكفي فيه كون نفي الثالث من لوازم كلمات المجمعين بل لابد من تصريح كل
منهم على نفي الثالث او التسالم على عدم كونه حكم الله تعالى وثبوت هذا في المقام في غاية الاشكال و
منه يعلم ما في دعوى الاجماع البسيط ومنه يظهر ما في كلام بعض افاضل المحشين في مقام تصديق
ماذكره المصنف من عدم وجود الفصل بين الشك في وجود المانع ومقام ادعى والشك في مصداقه
بل لا قائل حتى من المنكرين بانكار الاستصحاب في الشك في مصداق الرافع المبين المفهوم وفي
الشك في وجود المانع وقد ادعى الامين الاسترابادي الضرورة على اعتباره في الموضوعات
مضافا الى استفاضة الاجماع على عدم الفرق بين اقسام الشك في المانع آه هذا مضافا الى ان ما
ذكره من حجية الاستصحاب في الموضوعات اتفاقا مستندا الى كلام الاسترابادي مع انه خلاف ظاهر
كلمات المنكرين مطلقا حيث انكروا استصحاب البلد المبني على ساحل البحر وقد عرفت ان المصنف ذكر
في السابق ان الظاهر دخول كلا القسمين من الموضوع والحكم في حريم النزاع قوله وقد يتوهم
ان آه المتوهم هو صاحب الفصول وصاحب الضوابط وصاحب المناهج قوله قد علم من قوله ثم قد منا ما
وليس فيه بيان الاستصحاب اصلا قوله فاجاب يعني ان جوابه متعلق بالشك في وجود الرافع الذي
الذي هو الذي هو مورد السؤال قوله فتامل وجه التامل على ماذكره شيخنا قدس سره في مجلس البحث
واشار اليه في الحاشية ايضا انه في صورة الشك في الرافعية يحتمل كون ما تيقن وجوده رافعا

السابق كالرطوبة المرددة فانها تحتمل ان تكون بولا فيمكن ان يكون مرادا من النقض بيقين اخر واما اليقين

الذى هو سبب لحصول الشك فى اصل البرائة وجود الرافع كالتحريك فى الرواية فهو ليس يحتمل كونه

ناقضا بل هو اجنبى عن اليقين السابق بالمرة فلا يمكن كونه مرادا من قوله ع ولكن تنقضه بيقين اخر هذا

ثم ان ههنا كلاما لا يخلو عن مناسبة ما للمقام وهو ان السيد صاحب مفتاح الكرامة قدس سره فى شرح

القواعد فى كتاب القضاء فى مباحث اليمين فى المسئلة التى عنونها العلامة وهى انه لو انكسرت سفينة

فى البحر فلاهله ما اخرجه البحر وما اخرج بالغوص لمخرجه ان تركوه بنية الاعراض ذكر انه ناقش الفاضل

الخراسانى فى الاصل الذى تمسكوا به فى عدم جواز الاخذ من دون اعراض قال فيه نظر لان اصل

الاستصحاب لا يقتضى سوى استمرار الحكم فى مورد الاتفاق قلت الظاهر ان هذا خيرة استاد الكل

فى الاستصحاب وقد قرر فى محله ان ذلك لا يعرفه جميع الاصحاب انتهى فيحتمل ان يكون مراده عدم

حجية الاستصحاب فى غير مورد البرائة والاشتغال اللذين هما من الاصول المسلمة كما ستعرف عن استاد

الكل فى شرح الدروس ولكن هذا النقل غير معروف عن السبزوارى ويحتمل ان يكون مراده عدم

حجية الاستصحاب فى غير الشك فى وجود الرافع وهذا وان كان مطابقا لما نقله المصنف عن السبزوارى

لكنه غير مفهوم من استاد الكل فانظر قوله حجة القول الحادى عشر وهو التفصيل بين ما ثبت استمراره

الى غاية فشك فى وجودها او فى غائية الموجود منها بالشبهة المصداقية دون المفهومية وبين غيره

بالحجية فى الاول دون الثانى على ما حكاه المصنف فى مقام نقل الاقوال عن المحقق الخوانسارى ره

وقد عرفت الخلل فى عبارته وستعرف خللا اخر فى شرح قوله قلت فيه تفصيل قوله ما لفظه حجة القول اه

قال قدس سره فى شرحه بعد نقل اختلاف العلماء فى اجزاء الحجر الواحد ذى الجهات الثلث وان الاقوى

الاجزاء لنا حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب منضمتين الى الاصل حجة القول بعدم الاجزاء

الروايات الواردة الى اخر ما نقله المصنف ره قلت الرواية الاولى هى ما رواه فى التهذيب على ما

حكى فى الحسن عن ابن المغيرة عن ابى الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة قلت فانه

ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها والرواية الثانية هى ما رواه فى محكى التهذيب ايضا عن

يونس بن يعقوب قال قلت لابى عبد الله ع الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط

او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين قوله لعدم صحة مستندهما لا يخفى ان الحسنة

والموثقة حجتان عندنا على ما تحقق فى باب حجية خبر الواحد فراجع قوله خصوصا مع معارضتهما بما قد يقال

بان سند اول الموثقة والحسنة عام او مطلق وما تقدم من المسح بثلثة احجار خاص او مقيد فلا بد من الالتزام بالتخصيص

او التقييد وقد نقل عن الوحيد البهبهانى فى حاشية المدارك لاثبات التعارض بالظهور وانى

مقام التحديد الابى عن التخصيص او التقييد او بان ما دل على اعتبار المسح بالثلثة انما هو من جهة عدم حصول

النقاء بالواحد فى الاغلب لا من جهة حصر اعتبار خصوص الثلثة تعبدا ويمكن ان يقال لا تعارض ولا تخصيص

ولا تقييد فى المقام من جهة كونهما مثبتين فيعمل بهما جميعا ويكون ذكر القيد لعله للاستحباب ولعله

يشير اليه ما فى بعض اخبار ثلثة احجار من قوله جرت السنة بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء خصوصا بملاحظة

الفقرة الاخيرة والتفصيل فى محله قوله لا يبقى بحاله قال بعد ذلك والجواب عن الاول اولا بمنع

ظهور الروايات فى اعتبار العدد فى الاحجار لشيوع استعمال هذه العبارة فيما المراد منه تعدد الفعل

لا تعدد الالة كما يقال اضربه ثلثة اسواط والمراد ضربه ثلث مرات ولو بسوط واحد وثانيا بمنع دلالتها

على الوجوب الى ان قال والجواب عن الثانى بمنع حجية الاستصحاب الى ان قال اعلم ان القوم ذكروا الى

اخر ما نقله المصنف ره قوله معين فى الواقع بلا اشتراطه بشئ اصلا اه ويفهم مما سياتى فى كلامه بعد

قوله والحاصل حجية الاستصحاب فيما اذا ثبت استمرار الحكم الى غاية معلومة عندنا مع الشك فى وجودها

فالمناط عنده فى جريان الاستصحاب ثبوت الحكم الى غاية فيشك فى وجودها مطلقا ولو بمجرد الشك

فى وجودها وذكر السيد المحقق الكاظمى ره بعد نقل ذلك عنه وذلك كوجوب الصوم المغيى بالغروب

وعدم التكليف المغيى بالبلوغ والتكليف المغيى بالجنون وترك العبادة المغيى بالنقاء من الحيض وغير

ذلك لكن ليس هذا فى نسختنا من شرح الدروس قال السيد المحقق المزبور بعد نقل عبارته التى سمعت

قلت ما يظهر من كلامه من انحصار القسمة فى الاقسام الثلثة مع اندراجها فى استصحاب الحال غريب

اين اذن استصحاب حكم الاجماع واستصحاب حال العقل واستصحاب حكم النص والاستصحاب فى

الموضوع الا ان يكون فرض كلامه فى الاثبات وفيما عدا الالفاظ ويدرج استصحاب حكم الاجماع وحال

النص فى الاول من الوجهين الذين نفاهما فان المستصحب حكم شرعى لكن يبقى عليه ان التقسيم للمفصلين و

المعروف من التفصيل فى الفريقين حتى الاخبارية كما حكينا عن الحر الفرق بين استصحاب حكم الاجماع وما

عداه وانه لا دخل لكون المستصحب حكما شرعيا كالطهارة وغيره كالرطوبة فيستصحبون فيهما عند الشك

فى عروض القادح ويرفضون عند الشك فى قدح العارض ثم ما حكاه عن بعضهم من الحجية فى الحكم

الشرعى وعدمها فى غيره اغرب ولعل الامر بالعكس ثم ما اختاره من عدم الحجية فى القسمين الاولين

والحجية في الثالث اشد غرابة وظاهره انه استصحاب في الحكم الشرعي وليس وانما المستصحب في المثال الاول طلوع الشمس وبقاء النهار وفي الثاني الصغر وفي الثالث العقل وفي الرابع الحيض انتهى قلت المستفاد في هذا المقام من شارح الدروس عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا كالرطوبة واليبوسة وغيرهما وكذلك عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الجزئية مثل نجاسة الثوب او البدن او طهارتهما ويدل على ذلك تمثيله بما ذكر وقوله لا حجية فيه بكلا قسميه وقد صرح في مقام اخر بالاول قال قدس سره في شرح قول الشهيد ره ولو اشتبه المطلق بالمضاف وفقد غيرهما تطهر بكل منهما وفي المشتبه بالنجس والمغصوب في مقام رد كلام الشهيد الثاني فنقول اولا ان التمسك باستصحاب وجود الماء المطلق غير جيد لانه استصحاب في الامور الخارجية لا الشرعية وحجية الاستصحاب فيها ضعيفة جدا مع انه معارض باستصحاب وجود الماء المضاف فالاولى ان يتمسك باستصحاب وجوب الطهارة قبل الانقلاب لينقلب الاستصحاب الى الاستصحاب في الامور الشرعية من دون معارض لكن هذا انما يتم في بعض الصور لا مطلقا وفي بعض المقامات بعدم جريان الاستصحاب في النجاسة ولو في الشبهة الحكمية قال قدس سره في شرح قول الشهيد ولا يطهر بالتمام كرا بعد نقل الاستدلال على نجاسته مطلقا بان النجاسة حكم شرعي فيقف زواله عليه ولان النجاسة سابقة على البلوغ فيستصحب الى ان قال ويمكن المناقشة فيه بمنع حجية الاستصحاب مطلقا ومنع عموم عدم زوال اليقين الا بمثله الى اخر ما افاد قوله نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر سياتي بيان وجه المغايرة عند تعرض المصنف له قلت قد يظهر من بعض كلمات شارح الدروس عدم حجية استصحاب حال الاجماع مطلقا فلا بد من تقييد ما ذكره هنا بما ذكره هناك وقد عرفت ان صاحب المناهج نقل عنه وعن السبزواري انكار استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وهو في محله قال في شرح الدروس في رد الشيخ في المبسوط في مسئلة المضاف لكن قد عرفت ان التمسك بالاستصحاب في امثال ما نحن فيه مشكل اذ ثبوت اصل النجاسة فيه بالاجماع وهو مفقود في هذه الصورة فيصير بمنزلة المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة الى ان قال وبما قررنا ظهر للسان القوة مع القول الثاني لعدم تمامية الاستصحاب قوله لو لم يحصل التكليف المذكور قد يتمسك بقاعدة الاشتغال لاثبات الاستصحاب وليس مقصوده التمسك باستصحاب الاشتغال كما قد يتوهم قوله لم يحصل الظن بالامتثال مقصوده الظن المعتبر كما سياتي التصريح منه بذلك عن قريب ضرورة عدم حجية الظن المطلق عنده قوله فالامر اظهر سياتي تعرض المصنف له قوله والمراد بالتعارض ان يكون آه يعني ان

في الشهيد الثاني

الدليل اذا دل على ثبوت الحكم الى غاية وكونه مستمرا اليها فنفس الدليل ناطق بثبوت الحكم لولا الشك واما اذا كان الشك في مقدار استعداد المقتضي فنفس الدليل لا نطق له بالنسبة الى زمان الشك فلو حصل اليقين بثبوت الحكم فيه في الزمان الثاني ايضا لكان من امر اخر لا من نفس المقتضي الذي ثبت مقتضاه في الزمان الاول فتدبر قوله هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم آه مراده من المزيل هو الاعم من مطلق الغاية وما ينتهي اليه الحكم لا خصوص ما كان رافعا كما يدل عليه كلامه ما تقدم منه وما تأخر قوله قلت فيه تفصيل قد يتوهم ان مراد المحقق الخونساري من التفصيل المذكور هو الفرق بين ثبوت الحكم الى غاية معينة وبين احتمال كون شيء غاية مستقلة بعد العلم بثبوت غاية اخرى له ففي الصورة الاولى يكون الاستصحاب حجة سواء كان الشك في وجود الغاية او في غائية الشيء الموجود وقيل ان مراده التفصيل في صورة كون الشك في مزيلية الموجود بين ثبوت الحكم الى غاية معينة في الواقع وبين احتمال كون شيء غاية مستقلة بعد العلم بثبوت غاية اخرى له واختار هذا المعنى المحقق القمي في القوانين ونسب المعنى الاول الى توهم المتوهم قال قدس سره واما قوله اي المحقق الخونساري في جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فرجع ليس الى القول بعدم الفرق بين الصورتين اي صورتي الشك في مزيلية الموجود والشك في وجود المزيل وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا كما قد يتوهم بل التفصيل في الصورة الاولى يعني في الشك في مزيلية الموجود والفرق بين كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبينه انتهى قلت والمتراءى منه كون الاستصحاب في الصورة الثانية وهي الشك في وجود المزيل حجة مطلقا سواء كان الشك في كون شيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة او في تعدد ماهية المزيل ويرد عليه ان الشقين المذكورين في التفصيل لا يتاتيان الا في صورة الشك في مزيلية الموجود وان الشك في وجود المزيل منحصر في صورة استمرار الحكم الى غاية معينة كما يدل عليه عبارة المحقق المزبور وقد سمعت عبارة المحقق السبزواري بل المصنف ان الشك في وجود الرافع قسم واحد وان الشك في رافعية الموجود ينقسم الى اقسام ثلثة هذا مضافا الى ان ما ذكره من ان المحقق لم يتعرض للفرق محل مناقشة لان المحقق قد بينه بقوله اذ الدليل الاول غير جار آه وكانه لم يلاحظ كلام المحقق بتمامه مع ان ما وعده لم يف به وقد نبه عليه بعض المحشين ايضا واما ما توهمه المتوهم من ان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية معلومة من غير فرق بين الشك في وجود المزيل ومزيلية الموجود فهو مع انه خلاف صريح عبارة المحقق حيث جعل

... مطلقا سواء كان الشك في وجود الغاية او في غائية الشيء الموجود

التفصيل في القسم الثاني دون الاول يظهر فساده مما ذكرنا ايضا من عدم جريان واحد من الشقين المذكورين
في التفصيل في القسم الاول وانه منحصر بصورة كون الغاية معينة شك في وجودها لا في صدقها على شيء
مع العلم بصدقها على شيء اخر ولا في كون شيء غاية مستقلة بعد العلم بغاية اخرى ولعل المحقق القمي اراد
ما ذكرنا فلا غبار في كلامه اصلا قوله لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم آه قد فهم جماعة منهم المصنف قدس
سره فيما عرفت من كلامه في مقام نقل الاقوال من هذه العبارة ان المحقق الخوانساري قد ذهب الى
حجية الاستصحاب في صورة واحدة فقط من صور الشك في غايته الموجود وهو ما اذا كان منشأ الشك
في الصدق هو اشتباه الامور الخارجية فاذا كان منشأ الشك هو اجمال النص او فقده او تعارض النصين
لا يكون الاستصحاب فيه حجة فيكون الاستصحاب حجة عند المحقق في قسمين من الاقسام الاربعة الشك
في وجود الغاية والشك في صدقها على شيء من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي وذكر شيخنا
قدس سره ان ظاهر كلامه هذا الحاق الشك في المصداق مطلقا بالشك في وجود الغاية سواء كان
منشأ الشك الامور الخارجية او اجمال مفهوم الغاية وانما اخرج من كلامه صورة الشك في كون
شيء غاية مستقلة والظاهر ان الحق مع الاستاد قدس سره كما سيظهر مضافا الى ما ذكره من الاطلاق
قوله ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء ومثله ما اذا لم يعلم صدق تلك الغاية على شيء معين لكن علم صدقها
على احد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فان المختار عند المحقق ايضا الرجوع الى اصل الاشتغال
كما يفهم مما يذكره بعد قوله والحاصل وذكر في موضع اخر هذه العبارة نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر
ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل
اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني في مشروط بكذا او لم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى
هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى وقد
ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في باب اصل البرائة والاشتغال قوله وشككنا في ان الشيء الاخر مزيله آه
بان تكون الشبهة حكمية وشك في كون الشيء الاخر غاية مستقلة من جهة عدم العلم ببيان الشارع قوله
لعدم ثبوت حكم العقل آه لان العقل انما يحكم بتحصيل العلم ببرائة الذمة او الظن المعتبر عند المحقق
فيما اذا ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع من غير اشتراطه بشيء من العلم او وجوب شيء
مثلا معين في الواقع مردد عندنا بين امرين او امور والشك في كون شيء غاية مستقلة ليس
من احد هذين الامرين بل اللازم عنده الرجوع الى اصل البرائة حتى في موارد ثبوت العلم الاجمالي

وقد اوضحنا في باب اصل البرائة والاشتغال مرام المحقق الخوانساري عند نقل المصنف عنه وعن المحقق
القمي عدم وجوب الاحتياط عند دوران الامر بين الواجب وغير الحرام قوله وغاية ما نسلم منه آه قد ذكر
بعض محشي القوانين بل ذكره شيخنا قدس سره في مجلس البحث ايضا ان وجه عدم شمول روايات الباب لصورة
الشك في كون شيء غاية مستقلة هو رجوع الشك فيه الى الشك في المقتضي وفيه تامل واضح اذ مثل المصنف
القائل بعدم شمول الروايات الا للشك في الرافع يقول بدلالة الاخبار على حجية الاستصحاب فيه ايضا اذا
كانت الغاية المشكوكة غاية رافعة والمحقق الخوانساري يقول بحجية الاستصحاب في بعض صور الشك في المقتضي
بل الوجه في عدم الشمول عنده انه يدعي ان معنى الرواية عدم النقض عند التعارض الذي فرض بان
يكون هناك شيء يوجب اليقين لولا الشك ويدعي عدم صدق هذا المعنى الا على تقدير ثبوت
استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع سواء شك في وجودها او في صدقها على شيء بعد العلم بصدقها
على شيء اخر كما عرفت من كلماته المذكورة ثم ان قوله في الصورتين اللتين ذكرناهما لا يكون دليلا على ما
فهمه المصنف اذ الصورة الثانية منقسمة الى قسمين كما عرفت قوله وان كان فيه بعض المناقشات
مثل عدم جواز التمسك بخبر الواحد في المسئلة الاصولية وان كانت عملية ستصرح ببعض المناقشة
في الحاشية الاخرى التي نقلها السيد الصدر قدس سره عنه وسياتي نقلها في كلام المصنف قوله
فتامل لعل وجه التامل عوض المطلب المذكور عند المحقق وعدم تيقنه باشتمال الروايات
على ثبوت الحكم في الصورتين المزبورتين فقط دون غيرهما ويمكن ان يكون وجهه ورود المناقشة
المزبورة على التمسك بالروايات فلا تكون حجة اصلا حتى في الصورتين اللتين ذكرهما فعمدة دليله
اجراء اصالة الاشتغال او اصالة البرائة قوله الظاهر انه من قبيل ما اعترفت به آه قد ذكر شيخنا قدس
سره في مجلس البحث انه داخل في احدى الصورتين اللتين اعترف المحقق قدس سره بجريان الاستصحاب
فيهما فان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي معين في الواقع غير معين عندنا فهو اما داخل
في الصورة الاولى وهو ما اذا شك في وجود الغاية او في الصورة الثانية وهو ما اذا شك في غاية معينة
الموجود وصدقها عليه بعد العلم بصدقها على شيء اخر وهذا التعبير ليس بجيد بل الصواب الحكم
بدخوله في الصورة الثانية يقينا لان صدق المطهر الواقعي على الاحجار الثلثة معلوم والشك
في صدقه على الحجر الواحد ذي الجهات الثلث ويدل على ما ذكرنا تصريح المحقق بقوله كونه من
قبيل الثاني ممنوع فان قلت قوله ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وقوله حصول الشك لوجود المطهر

يدل على ان ما نحن فيه داخل في القسم الاول وهو ما اذا كان الشك في وجود الغاية قلت لا دلالة لهما على ذلك اذ المقصود الشك في حصول المطهر بوصف انه مطهر ومن المعلوم انه يجتمع مع الشك في مطهرية الموجود ومن هذه النكتة يظهر وجه جريان الاستصحاب في الشك في غائية الموجود بيان ذلك انه لا يجري فيه استصحاب عدم الوجود لان الوجود في الزمان الثاني مقطوع به وكذلك لا يجري استصحاب عدم غائية الموجود لعدم الحالة السابقة المتيقنة ففي الصورة الاولى لا يوجد الشك اللاحق وفي الصورة الثانية لا يوجد اليقين السابق ولا بد من الامرين في الاستصحاب فالوجه جريان استصحاب عدم وجود الغاية بوصف انه غاية وبعبارة اخرى مجموع المقيد والقيد ولا شك في كونه واجدا للامرين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق ومثله ما اذا شك في وجود رجل عالم في الدار بعد عدم وجوده اصلا في الزمان السابق ثم علم بوجود رجل شك في كونه عالما فانه يستصحب عدم وجود الرجل العالم في الدار لمكان احراز جميع شرايط الاستصحاب فيه ونبه بهذه الدقيقة شيخنا قدس سره في بعض افاداته في الحاشية وسيجيء شطر مما يتعلق بذلك في الامر السابع من تنبيهات هذا الباب عند بيان اصالة تاخر الحادث فانتظر ومثله الكلام في الشك في واقعية الموجود قوله ليست حجة شرعية هذا على زعم المورد والا فقد علمت حجية الخبرين عند المحقق كما ظهر مما نقلنا عنه قوله وهو لا ينقض اليقين يمكن ان يكون مراده من الكلام المزبور التمسك بالروايات لاثبات الاستصحاب ويمكن ان يكون مراده التمسك بقاعدة الاشتغال ولعل الثاني اظهر قوله كونه من قبيل الثاني ممنوع يعني ان كونه من قبيل ما ثبت فيه استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع علم صدقها على شيء وشك في صدقها على شيء اخر ممنوع لان كونه من قبيله لا بد فيه من دلالة الدليل على استمرار الحكم الى زمان كذا او حال كذا والدليل في المقام اما النص او الاجماع والاول مفقود اذ لم يرد نص يكون مفاده هو ذلك واما الاجماع فانما قام على ان المتغوط اذا ترك الامرين من التمسح بثلثة احجار والتمسح بحجر واحد ذي الجهات الثلث كان مستحقا للعقاب ولم يقم على ان حكم النجاسة باق الى ثبوت شيء معين عند الله غير معين عندنا حتى يكون موردا للاشتغال ويحكم من جهته بالاستصحاب ولا يخفى صراحة كلامه في انه لو دل الدليل على استمرار النجاسة الى ثبوت المطهر الشرعي في المثال لكان من قبيل القسم الثاني ويكون الاستصحاب فيه حجة ومن المعلوم ان منشأ الشك في صدق المطهر الشرعي على الحجر الواحد ذي الجهات هو اجمال النص مثلا ويكون الشبهة فيه حكمية لا موضوعية وهذه قرينة واضحة على ما ذهب اليه الاستاد خلافا للمصنف وجمع من ان

القسم الثاني يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية كليهما فيكون الاستصحاب عند المحقق الخوانساري حجة في ثلثة اقسام لا في قسمين ثم ان ما ذكره المحقق الخوانساري من عدم الدليل على ثبوت النجاسة الى ثبوت المطهر الشرعي ممنوع لان ما في الحسنة والموثقة المحكيتين عنه على ما سمعت من قوله حتى ينقى ما ثمة او يذهب الغائط صريح الدلالة على استمرار النجاسة الى حصول النقاء او ذهاب الغائط الصادق على ثلثة احجار ويشك في صدقهما على الحجر الواحد ذي الجهات من جهة الشبهة الحكمية بل الانصاف ثبوت الاجماع على ذلك ايضا ومثله النكاح المستمر الى حصول مزيله الصادق على مثل انت طالق ويشك في صدقه على مثل انت خلية وبرية من جهة الشبهة الحكمية ايضا قوله وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث آه والمناط في قاعدة الاشتغال المثبت للاستصحاب هو هذا لا ذاك قوله فان قلت هب انه ليس داخلا آه يعني سلمنا ان ما نحن فيه ليس من موارد الاستصحاب الذي لا بد فيه ان يكون الحكم مستمرا الى غاية معينة في الواقع مبهمة في نظرنا لما ذكر من عدم ثبوت دليل دال على ذلك لكن لا نسلم عدم دخوله في مورد اصل الاشتغال المقتضي لعدم كفاية الحجر الواحد ذي الجهات وانه لا بد من جهة لزوم تحصيل البرائة اليقينية من التمسح بثلثة احجار فلا يصح ما ذكرت من كفاية الحجر الواحد على ما علم سابقا فيكون موارد الاشتغال اعم من موارد الاستصحاب كما هو واضح قلت نمنع الاجماع آه يعني الحكم بوجوب التمسح بثلثة احجار فقط من جهة قاعدة الاشتغال موقوف على كون المورد من مواردها ولا يكون كذلك الا مع ثبوت الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع غير معين عندنا والاجماع على هذا النحو غير ثابت بل الثابت هو الاجماع على ان ترك الامرين موجب للعقاب لا ما ذكر فلا مسرح لقاعدة الاشتغال المقتضي لذلك الذي ذكر فان قلت فما يصنع المحقق بالعلم الاجمالي المقتضي للاحتياط قلت العلم الاجمالي غير منجز للتكليف عنده ولا يجري قاعدة الاشتغال من جهته قوله فلا بد من لزوم تحصيل اليقين الشبهة في كلا الفرضين موضوعية ولزوم تحصيل اليقين من جهة قاعدة الاشتغال المقتضية لذلك والفرض الاول خارج عن الاستصحاب والفرض الثاني من مجاري الاستصحاب عنده قوله يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا آه وكل واحد من القسمين قد يكون في الشبهة الحكمية وقد يكون في الشبهة الموضوعية والقسم الاول خارج عن مورد الاستصحاب عنده والقسم الثاني مجرى الاستصحاب وان كانت قاعدة الاشتغال جارية في القسمين لما ذكرنا ان مورد قاعدة الاشتغال اعم من مورد الاستصحاب ومنه يظهر ان ما اورد عليه من ان الحاصل لا يلائم المحصول لانحصار الاستصحاب

في الحصول في صورة واحدة او صورتين وفي الحاصل اجرى الاشتغال الذي هو مدرك الاستصحاب
عنده في اربع صور وغير وارد نعم لم يذكر المحقق في المحصول صورة استمرار الحكم الى غاية معلومة مع الشك
في وجودها من موارد الاستصحاب وذكرها في الحاصل واشرنا فيما سبق الى هذا وقد اورد عليه بعض
افاضل المحشين ايضا بان صريح المحقق المذكور في الجواب عما اورده على نفسه ثانيا هو عدم جريان
الاستصحاب فيما لو كان الشك فيه في الغاية المستقلة وصريح ما ذكره في ذيل قوله والحاصل انه اذا ورد
نص او اجماع الى اخره جريانه في القسم الثاني من الاقسام المتقدمة في الشك في الغائية المستقلة و
هو تناقض واضح وفيه ان ما منع من جريان الاستصحاب فيه في السابق هو ما اذا كان الشيء مستمرا في
الجملة وعلم ان مزيله الشيء الفلاني وشك في كون شيء اخر مزيلا له واين هو مما علم فيه استمرار الحكم الى
غاية معينة في الواقع من غير اشتراطه بالعلم وتردد في انطباقها بين امرين او امور الذي قد ذكر في هذا المقام
جريان قاعدة الاشتغال والاستصحاب فيه فان الفرق بينهما بين واضح والله العالم قوله وسواء تحقق
قدر مشترك آه كما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر قوله وحكى السيد صدر الدين آه لكن
ليس هذه الحاشية في الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة شرح الدروس واشار الى هذه الحاشية
المحقق النراقي في المناهج ايضا قوله الظاهر انه من الاصول قد مر تحقيق ذلك في اول مبحث الاستصحاب
قوله ويشكل التمسك بالخبر في الاصول آه قد تحقق في محله حجية خبر الواحد في الاصول والفروع نعم
لا دليل على حجيته في اصول الدين قوله لا يظهر شمولها للامور الخارجية آه قد ذكرنا احتمالات هذا المطلب
عند ذكر حجة من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية فراجع قوله وان امكن ان يصير منشأ لحكم شرعي
نقل في شرح الوافية عنه بعد ذلك ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها قوله وهذا ما يقال له
يعني وهذا دليل ما يقال قوله بان يستدل الى قوله او غير ذلك ان النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة
هذا ثابت في شرح الوافية نقلا عنه وليس في نسختنا من الكتاب قوله ومثال الثاني ما نحن فيه لا
باس بذكر بعض كلمات شارح الدروس في المسألة المذكورة ليتضح به مرامه من هذه العبارة على
تقدير كونها منه قال قدس سره قال صاحب المدارك اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم
الفرق بين ما لو كان الاشتباه حاصلا من حين العلم بوقوع النجاسة وبين ما لو طرء الاشتباه بعد
تعين النجس في نفسه والفرق بينهما محتمل لتحقق المنع من استعمال ذلك المتعين فيستصحب الى ان يثبت
الناقل عنه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من اقتضاء اطلاق النص وكلام الاصحاب ظاهر لكن الفرق الذي

احتمله فيه خفاء لان الحكم بتحقق المنع من استعمال ذلك المعين ان كان باعتبار انه نجس في الواقع يقينا فلعله
ايضا كذلك كما اعترف به فلو ثبت انما هو نجس في الواقع يجب الاجتناب عنه باي وجه كان يجب الاجتناب
عن احدهما وان لم يثبت ذلك بل ثبت انه يجب الاجتناب ما دام علم نجاسته بعينه فكما لم يثبت وجوب
الاجتناب في احدهما لا بعينه لم يثبت في المعين ايضا بعد حصول الاشتباه فيه قلت الفرق انه مع عدم
الثبوت يجري الاستصحاب في الثاني دون الاول ثم قال فان قلت اذا كان استعمال ذلك المعين
ممنوعا في الواقع فلا بد من حصول اليقين بالاجتناب عنه وهو لا يحصل مع استعمال احدهما قلت
لا نسلم ان ما كان واجبا في الواقع يجب تحصيل اليقين بامتثاله بل انما يجب تحصيل اليقين بعد كونه معلوما
في نظرنا قلت ضعف هذا واضح عند المشهور لكفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف عندهم وان كان
لنا كلام في ذلك قد سلف في باب الشبهة المحصورة قال لكن يمكن ان يقال لو كان استعمال ذلك
المعين ممنوعا في الواقع لما جاز استعمال الانائين معا من شخصين ايضا لان احدهما مستعمل لذلك
المعين البتة مع ان كل منهما لم يفعل حراما على الفرض قلت الفرق واضح لان الشك بالنسبة الى
كل واحد شك في اصل التكليف فيجري فيه اصل البرائة قال وثانيا ان المسلم ممنوعية استعمال ذلك
المعين باعتبار انه نجس معلوم نجاسته بعينه والاستصحاب انما يعتبر ما دام لم يعلم زوال ذلك الوصف
وعند الاشتباه يعلم زوال ذلك الوصف قطعا فلا يبقى اعتباره قلت لو كان مثل هذا التغيير موجبا
لعدم جريان الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في موضع قط اذ لا بد فيه من حصول تغير ما في المتيقن
السابق حتى يحصل الشك الموجب للاستصحاب قال ثم على ما ذكره لو فرض ان واحدا من الاناء وغيره
كان نجسا وكان معلوما بعينه ثم اشتبه ولم يعلم انه الاناء او غيره لكان الاجتناب عن الاناء ايضا
واجبا وكانه لم يقل به احد ايضا فتدبر قلت اذا كان محصورا فالقائل بوجوب الاجتناب فيه يقول
به هنا ايضا فكيف يقول بانه لم يقل به احد قوله واما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل قد عرفت
عدم الاشكال فيه نعم لا يجري الاستصحاب فيه من جهة عدم جواز اجرائه في الحكم العقلي وقد سبق
في باب الاستصحاب في الحكم العقلي من المصنف قدس سره عدم جريان الاستصحاب فيه من جهة
ذلك لا من جهة ما ذكره المحقق قدس سره قوله عند الشك في ورود الماء آه يعني عند الشك في
اصل ورود الماء فتكون الشبهة موضوعية او في وروده على الوجه المعتبر بان لم يعلم الوجه المعتبر
فتكون الشبهة حكمية وقد سمعت في السابق حجية الاستصحاب في القسم الثاني ايضا عند المحقق

خلافا لما فهم المصنف وغيره من كلامه قوله فيستصحب الى ان يعلم المزيل قد اورد عليه السيد الشارح
للوافية وشيخنا المحقق قدس سره فى مجلس البحث ان هذا الكلام مناف لما ذكره فى الحاشية السابقة من
عدم جريان الاستصحاب فى مثل هذه الصورة وقد حمله بعضهم على مذهب المشهور ولا يخفى بعده
عن مساق كلامه قوله ولا يخفى ان الفرق الذى ذكرناه بين القسمين يعنى الفرق بين اصل القسمين حيث
ذكر ان شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثانى فالتمسك
فيه مشكل وانما حملنا عبارته على ذلك اذ التصريح بالفرق انما كان فى اصل القسمين لا فى القسمين من
القسم الاول بل يفهم من عبارته عدم الفرق فى قسمى القسم الاول وان الاخبار شاملة لكليهما ولذا قد
اورد عليه ما سمعت ويدل على هذا المعنى مضافا الى ما ذكرنا قوله ومع ذلك ينبغى رعاية الاحتياط فى
كل من القسمين بل فى الامور الخارجية ولو كان المراد قسمى القسم الاول لكان الصواب ان يقول ومع
ذلك ينبغى رعاية الاحتياط فى كل من القسمين بل فى القسم الثانى بل فى الامور الخارجية ايضا وقد يتكلف
بان مراده الفرق الذى ذكره فى الحاشية السابقة حيث قال فى مقام الجواب عن السؤال الثانى قلت فيه
تفصيل حيث فرق فيه بين ثبوت الحكم الى غاية معينة فى الواقع علم صدقها على شئ وشك فى صدقها على
شئ آخر وبين ما اذا علم استمرار الحكم فى الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشك فى كون الشئ الآخر مزيله
ام لا فيرجع الحاصل الى الفرق بين قسمى القسم الاول ويكون هذا رجوعا عما يظهر منه من عدم الفرق
بين قسمى القسم الاول ومطابقا لما يظهر منه من التفصيل الذى ذكره فى شرح الوافية وشيخنا منا
هذا لما ذكره سابقا من التفصيل وكانه يقربه قوله مع انضمام ان الظهور فى القسم الثانى لم يبلغ مبلغه
فى القسم الاول بل قوله وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره آه وجه التقريب انه قدس
سره لم يذكر ظهور الخبر فى القسم الثانى ايضا بل قال التمسك فيه مشكل وان الظاهر لو كان فى معنى
الخبر ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم آه فلا ريب فى ان المعنى المذكور لا
يناسب القسم الثانى من القسم الاول بل لا ينطبق الا على كون الحكم مستمرا الى غاية معينة فى الواقع على
ما ذكره سابقا لكن مع ذلك المعنى الاول اظهر بل هو المتعين ويقربه ما عددناه عن قريب مضافا الى انه
لو اراد ذلك لقال ذكرناه فى حاشية قول الشهيد ويجزى ذو الجهات الثلث او ما يؤدى هذا المعنى
ثم ان عبارة شارح الوافية بناء على النسخة التى عندى هكذا ثم لا يخفى ان الفرق الذى ذكرنا من ان
اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل آه ولا يخفى الغلط فى العبارة المذكورة وقد صححها شيخنا قدس سره هكذا

ثم لا يخفى ان الفرق الذى ذكرناه بين القسمين وان كان لا يخلو عن بعد ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا
من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان الظهور آه ولعله وجدها فى نسخة صحيحة هكذا قوله
اذ لو فرض عدم الدليل عليه آه تمسك بعدم الدليل على بقاء الوجوب فى الآخر على عدمه وقد تمسك فى
الحاشية السابقة عليه باصل البراءة حيث قال مع وجود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا
يعلم وما ابعد ما بينه وبين ما ذكره شيخ الطائفة فى العدة حيث تمسك بعدم الدليل على بقاء الحكم
السابق وقد عرفت نقل ذلك فى الكتاب اقول قد اجاد فيما افاد يعنى من جهة انه فتح باب الاشكال
فى الروايات التى تمسك بها القوم على حجية الاستصحاب مطلقا والا فكلامه محل نظر عند المصنف
كما سياتى وقد ذكر فى شرح الوافية ايضا مثل ذلك ثم اعترض عليه باربعة اعتراضات تالية قدس سره المقدمة
الثالثة فى نقل ما افاده استاد الكل وحيد العصر فى شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل اليه
ايدى الافكار فان سنح لى بعض التامل فى كلامه فالمتهم هو فكرى الفاتر ونظرى القاصر آه قوله ظاهره
كصريح نقد منه لا يخفى ان المثال الذى ذكره للحكم الشرعى ظاهر فى الحكم الجزئى دون الكلى وقد ذكر
المصنف فى مقام بيان القول المتعاكسين ان حجية الاستصحاب فى الحكم الجزئى دون الكلى ودون الامور
الخارجية ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانسارى فى حاشيته على قول
الشهيد فى تحريم استعمال النجس المشتبه ومنشأ استظهار المستظهر هو ما ذكرنا والمصنف حمل ما ذكره
على سبيل المثال وجعل الحكم اعم من الجزئى والكلى وادعى الظهور من جهة ذلك واما جعل ما فى الحاشية
الاخرى صريحا فى ذلك فلعله من جهة قوله وهذا ما يقال ان الاستصحاب فى الامور الخارجية لا عبرة
به ولا يخفى عدم صراحته فى ذلك فان قلت لعل القائل بذلك شارح الدروس نفسه اذ قد صرح
فى الحاشية الاخرى بعدم حجية الاستصحاب فى الامور الخارجية وجعل الحكم الشرعى قسمين وقال
بالاشكال فى شمول الخبر للقسم الثانى وقسم الاول على قسمين ومثل لهما بما يرجع بعضه الى الشبهة الموضوعية
وبعضه الى الشبهة الحكمية وقال بشمول الخبر لكلا قسميه قلت ظاهر كلام المصنف كون القائل غيره مضافا
الى ان شارح الدروس لو سلم كونه قائلا به انما يقول به فى بعض الاقسام وبعض الموارد لا مطلقا مضافا
الى عدم صراحة كلامه فى كونه قائلا بذلك مع قوله بان التمسك بالخبر فى الاصول مشكل قوله كانه يصير
قريبا قوله وفيه نظر قد سبقه الى هذا النظر السيد الكاظمى فى شرح الوافية على ما عرفت لكن ذكر
فيما سبق ما يشهد بوجود القائل به ونقلنا عن الوحيد البهبهانى فى الفوائد العتيقة ما يدل على ذلك

ايضا بل ميلا الى المصير الى هذا القول فراجع قوله وليس الامر كذلك على طريقة شارح الدروس اذ الاعتماد في البقاء عنده اما على قاعدة الاشتغال في مورد احتمال الضرر واما على قاعدة البرائة مع تايدها بالاخبار على ما عرفت عنه حيث قال لكنه لا يخلو عن تاييد الدليل الاول وعلى تقدير كون الخبر دليلا مستقلا عنده على الاستصحاب يكون الاستصحاب عنده مغايرا لاستصحاب القوم حيث ان الاعتماد فيه عندهم على مجرد الوجود السابق وان ما ثبت دام وهذا الوجه الذي ذكر للمغايرة ليس بالوجه اذ قد عرفت في مقام بيان كلام المصنف حيث ذكر ان ما ذكره صاحب الفصول في مقام بيان الفرق بين مذهبه ومذهب المحقق من الوجوه اكثرها غير فارقة ان الاختلاف في المدرك لا يوجب اختلاف نفس القول بل الوجه المغايرة بالعموم والخصوص فان الاستصحاب عند القوم حجة مطلقا سواء كان في الشك في المقتضي او في الرافع وسواء كان مستمرا الى غاية ام لا بخلاف المحقق فان الاستصحاب عنده حجة اذا كان مستمرا الى غاية معينة لا مطلقا ولا فيهما مطلقا بل في صورتين منها او ثلاث على الخلاف في فهم مذهبه بين المصنف والاستاد دره ولو كان الغاية عنده اعم من الرافع يكثر الخلاف بينه وبين مذهب المصنف ايضا والظاهر ذلك اذ قد صرح سابقا في مقام بيان حجية الاستصحاب بمعنى اخر بالتعميم حيث قال الى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا ولا شك ان الغايات الزمانية ليست من الرافع والنواقص وسيجيء من المصنف ان بين ما اختاره وما اختاره المحقق الخوانساري تباين جزئي وهو راجع الى ما ذكرنا كما سياتي لكن ذكر شيخنا قدس سره في هذا المقام انك قد عرفت يعني في مقام التقسيم الى الشك في المقتضي والشك في الرافع ان الغاية وان لم تكن من الرافع موضوعا الا انه ملحقة به حكما وما ذكره مع اختيار مذهب المصنف من عدم حجية الاستصحاب الا في الشك في الرافع فقط في غاية الاشكال وما ذكره دليلا لذلك عليل فراجع ما حققه في المقام المذكور ثم انه يدل على المعنى الذي ذكرنا قوله فان قلت هذا كما يدل على ما ذكرت الى قوله والمراد بالتعارض الى اخره قوله كان اللازم عند الشك في وجوده الظاهر ان غرضه الالزامي لعدم جريان قاعدة الاشتغال المبني على قاعدة دفع الضرر المحتمل في غيره لكن امكن اجراء نظيرها في غير الالزامي بان يقال المكلف المريد لتحصيل الثواب يقينا في المستحب الاتيان بالفعل عند الشك في الغاية اذ مع عدمه لا يحصل اليقين بالثواب الموعود ومثله يقال في المكروه ثم ان الرجوع الى قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب تحصيل اليقين بالبرائة في المقام مما لا ينبغي الريب فيه وان كان من قبيل الاقل والاكثر الارتباطيين الذين قد سمعت ان مذهب المصنف فيهما الانحلال عن الاستقلال لبين

الرجوع الى البرائة دون الاشتغال لان الرجوع اليها فيهما انما يصح اذا كانت الشبهة حكمية دون الموضوعية والمقام من قبيل الشبهة الموضوعية التي لا شبهة في الرجوع الى الاشتغال فيها دون البرائة ونبه بهذه شيخنا قدس سره في مجلس البحث والحاشية قوله تكليف اخر محدود اذ فيه يعارض اصل الاشتغال المقتضي لوجوب الجلوس في الزمان المشكوك بوجوب المقدمة العلمية المقتضي لوجوب الخروج فيه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ مبنى كليهما على وجوب دفع الضرر المحتمل قوله مثل اصالة عدم الزوال اه وهذه الاصول كلها استصحابا وارده على قاعدة الاشتغال وقاعدة وجوب المقدمة العلمية لكن قد يقال ان اصالة عدم الزوال انما يكون واردا على اصالة الاشتغال او وجوب المقدمة العلمية بالنسبة الى ما بعد الزوال لكن يجري قاعدة الاشتغال بالنسبة الى ما قبل الغاية لان الاصل المزبور يكون بالنسبة اليه مثبتا لان اصالة عدم الزوال لا يثبت كون الزمان قبل الزوال حتى يحكم من جهته بوجوب الجلوس فيه فلا بد من الرجوع الى اصل الاشتغال لاثبات الحكم المزبور قوله بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر الحكم بتحريم الاشتغال اما من جهة قضاء العرف بذلك كما ذكره بعضهم وقد ذكره المصنف ره في المتاجر في باب تحريم التصوير وقد قال الشهيد في قواعده فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث واما من جهة انطباقه على عنوان اخر كالاعانة والتجري واما من جهة كونه مقدمة لارتكاب الحرام واما من جهة كون الشخص قاصدا من اول الامر لارتكاب الحرام والتوصل اليه ومثل هذه المقدمة محرمة وان لم يحصل المتوصل اليه كما اختاره بعضهم لكن الوجه الاخير فاسد الا من جهة التجري وقد عرفت في اول الكتاب حاله وانه لا قبح فيه وكذلك الوجه الثاني لان مقدمة الحرام ليست حراما الا اذا كانت علة تامة ومن المعلوم عدم كون المقام منها وقد عرفت في اول الكتاب عدم الدليل على حرمة اعانة الغير على الحرام وان صرح بالتعميم بعض الاساطين مضافا الى عدم كونه اعانة على الاطلاق كما قيل واما التمسك بقضاء العرف فالظاهر انه لا باس به ثم على هذا القول الظاهر ان من اشتغل بفعل حراما واحدا سواء اشتغل بجزء واحد او ازيد منه بل الاتمام لم يكن عليه الا عقاب واحد ومنه يظهر اندفاع ما يظهر من شيخنا قدس سره في الحاشية وغيره في غيرها من ان حرمة الاشتغال لا يتصور مع ملاحظة كون الفعل الى زمان مثلا واحدا اطلق عليه حكم واحد مع ان الكلام في بيان اقسامه واحكامه ضرورة ان حرمة الاشتغال لا يتاتى الا اذا كان الفعل في الجزء الاول ملحوظا على حدة ومعه لا محيص عن ملاحظة كونه امورا متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالاخر كما هو الفرض في الوجه الثاني اه ضرورة ان في الوجه الثاني يكون ارتكاب كل جزء حراما

مستقلا موجبا للعقاب مستقل واين هو عن هذا الفرض وكذلك يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه
الثاني على تقدير كون الاشتغال حراما نفسيا من جهة الاعانة او التجري بوجهين كما يظهر لمن تدبر قوله فلا
يثبت بما ذكره في الامر وهو الرجوع الى قاعدة الاشتغال قوله لا يحتاج الى الاستصحاب المشهور وهو استصحاب
بقاء الوقت او استصحاب بقاء الحرمة او استصحاب عدم الزوال وجعله استصحابا على المشهور مبني على عدم
كونه استصحابا حجة عند المحقق لان مبنى استصحاب المحقق هو قاعدة الاشتغال في التكاليف الالزامية ولا
اقل من ان يكون المورد هو مورده وما من المعلوم ان المورد هنا مورد البرائة وصرح به المصنف بقوله والا
فالاصل الاباحة واما الروايات فقد جعلها المحقق في الحاشية الاولى مؤيدة للدليل الاول على ما دريت فلا
اشكال في العبارة اصلا قوله والا فالاصل الاباحة آه اذ مع الشك في وجود الغاية يكون الامر دائرا بين الحرمة و
الاباحة ومن المعلوم ان مقتضى الاصل فيه البرائة والاباحة وقد استشكل فيه شيخنا قدس سره في مجلس البحث
وفي الحاشية بانه ان امتثل المكلف النهي المذكور فلم يجلس الى زمان الشك فلا يجري اصالة الاباحة في الغاية
المشكوكة للقطع بعدم استحقاق العقاب بالنسبة الى الجزء اليقيني فضلا عن المشكوك حسبما هو قضية حرمة
المجموع من حيث المجموع سواء قلنا بحرمة الاشتغال بالامساك في اول الامر اولا وان لم يمتثل بان جلس في جميع
الاوقات الى زمان الشك ففي الغاية المشكوكة يحكم العقل بوجوب الاطاعة الاحتمالية لانها غاية ما يمكن من
الاطاعة وح لا يجري اصل الاباحة والبرائة سواء قلنا بحرمة الاشتغال من اول الامر اولا وما ذكره شيخنا قدس
سره به في الحاشية لا يندفع به كما لا يخفى ويتقدح مما ذكرنا اشكال آخر على المصنف قدس سره وهو انه بعد
مضي برهة من الزمان كالساعة والساعتين من اول الوقت لا يكون الاشتغال حراما بل لا يكون الاشتغال حراما
الا من اول الامر ويفرق بين الزمان والزماني وبين مثل التصوير لذي الروح مثلا حيث يكون الاشتغال
به حراما يتعلق باي جزء كان نعم لا يصح قول المصنف ره كان اليقين التحريم قبل الشك في وجود الغاية اذ قد عرفت
ان التحريم مع الاشتغال بالمنهي عنه من اول الامر فقط قوله فليرجع الى مقتضى اصالة عدم استحقاق العقاب آه
فاذا جلس مثلا الى زمان الشك وخرج فيه يكون احتمال حرمة العمل الماتي به مدفوعا بالاصل واما اذا لم يجلس
الى زمان الشك ثم جلس فيه فقد عرفت عن قريب القطع بتحقق البرائة ولا معنى للرجوع الى الاصل فيه ثم ان المراد
من الاصلين ليس ما هو ظاهرهما بل المراد الرجوع الى اصل البرائة الذي لازمه عدم تحقق المعصية وعدم استحقاق
العقاب لان عدم استحقاق العقاب حكم عقلي لا يمكن ان يكون موردا للاستصحاب وكذلك عدم تحقق المعصية
وصرح بان المراد من العبارة ما ذكرنا شيخنا المحقق وغيره قوله الا انه قد يكون حكم ما بعد الغاية آه هذا اذا كان

حكم ما بعد الغاية حكما واحدا منجزا واما اذا كان تكليفات متعددة لجرى في المورد المشكوك اصل البرائة كما لا
يخفى ولا يخفى ان الرجوع الى اصل البرائة والاشتغال مع عدم جريان استصحاب موضوعي والا فهو المرجع دونهما
قوله بعدم الوجوب والحرمة لان الشك فيه في التكليف والاصل البرائة قوله تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط لا
من جهة وجوب المقدمة العلمية قوله الا في قليل من الصور في صورة واحدة من صور الامر قوله
هذا عين انكار الاستصحاب قد سبقه الى ذلك في القوانين قال بعد ذكر كلام المحقق الخوانساري
والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك
به وذلك نظير اصل البرائة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه
ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي البرائة سواء اعتبر استصحابه ام لا انتهى لكن الحق في ذلك التعبير بعدم
الجريان لا انه لا يحتاج اليه لما ذكر في هذا المبحث وفي مبحث اصل البرائة ان الحكم في مورد البرائة والاشتغال
للشك لا للمشكوك ويشترط في الاستصحاب ان يكون الحكم للمشكوك لا للشك ومنه يظهر عدم معقولية
اثبات الاستصحاب بقاعدة الاشتغال والبرائة قوله ولعل الوجه فيه آه يعني ان اصل البرائة من حيث
هو اظهر من اصل الاحتياط لان مبنى اصل البرائة قبح العقاب بلا بيان وهذه القضية مسلمة عند الخصم
غاية الامر انه يدعي كون الاخبار الاحتياط بيانا وهذا بخلاف الاحتياط فان مبناه وجوب دفع الضرر المحتمل
وهو ليس بذلك المسلم لان جمعا من العلماء انكروا وجوب دفع الضرر المحتمل هذه غاية ما يقال في توجيه عبارة
المصنف حيث ان ظاهرها التسوية مع انه بصدد بيان الاظهرية قوله وجوب الاعتقاد بذلك الحكم آه يعني
المتعلق بالمكلف عملا الثابت عليه كذلك لا الحكم الكلي الالهي وان لم يكن متعلقا به كذلك قوله مع الشك
في الموضوع اذ مع الشك فيه يشك في الحكم ايضا ومع الشك فيه كيف يمكن تحقق الاعتقاد به حتى يقال بوجوبه
قوله كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية في نسختنا من شرح الوافية ايضا اللفظ كذلك قوله وقد اورد
عليه السيد الشارح جريانا آه قد اورد السيد الصدر الشارح عليه في هذا المقام بايرادين اولهما ما نقله
المصنف ره وثانيهما بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي
زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين
السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما منعنا البهم بدليل التعويل على
مثل هذا الظن منعنا له ايضا الى آخر ما افاد قوله مثلا اذا ثبت وجوب الصوم في الجملة آه قد ذكرنا سابقا ان الاستاد
قدس سره ان بناء المحقق الخوانساري على الرجوع الى الاستصحاب من جهة اصل الاشتغال فيما اذا كان

الحكم مغيى بغاية شك في صدقها على شيء سواء كان بالاشتباه الموضوعي او الحكمي والمقام منه غاية الامر كون الشبهة هنا حكمية ولا يصح بناء الكلام على مسئلة الشك في الجزئية التي بناء المصنف والمحقق والمشهور على البرائة فيها اذ هي في موضع لا يكون الحكم مستمرا الى غاية وقد اشرنا في بعض الحواشي السابقة الى ان المفهوم من كلام المحقق الخوانساري الرجوع الى قاعدة الاشتغال في كل موضع ثبت بالنص والاجماع الحكم لشيء معين في الواقع غير معين عندنا مع عدم اشتراطه بالعلم وكذا اذا ثبت الحكم مستمرا الى غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا مع عدم اشتراطه بالعلم ايضا سواء تردد الشيء المزبور او الغاية المزبورة بين امرين او امور بالشبهة المصداقية او المفهومية وسواء كان التردد بين الاقل والاكثر ام لا ولذا قال فيما سبق سواء اشترك في امر او تباينا بالكلية وهذا الكلام في غاية الظهور والمثال المذكور من قبيل الثاني فثبت رجوعه فيه الى اصل الاشتغال مع انه من قبيل الشك في الجزئية واما القول بان مثل ذلك غير واقع في الشرعيات لكون التكاليف مشروطة بالعلم عنده دائما فهو كلام اخر والكلام مبني على الفرض هذا نعم المصنف يرجع في مثل المقام اعني في صورة التردد بين الاقل والاكثر مطلقا الى اصل البرائة في غير صورة استمرار الحكم الى رافع اذ المرجع فيها عنده الاستصحاب الوارد على اصل البرائة سواء كان الشك في وجود الرافع او في دافعية الموجود من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية مرددا بين الاقل والاكثر ام لا فالمناط عند المحقق في الرجوع الى اصل الاشتغال كون الحكم ثابتا للموضوع المعين في الرجوع بلا اشتراطه بالعلم او الى غاية معينة كذلك وكذلك اذا كان الحكم مستمرا الى غاية معلومة مع الشك في وجودها فهم مورد الاستصحاب عنده بعض موارد اصل الاشتغال كما فصلناه فيما سبق هذا ويفهم من كلام شيخنا المحقق في الحاشية تصديق المصنف فيما اورده على السيد الشارح مع انه قد فهم من كلام المحقق الخوانساري ما ذكرنا من تعميم كلامه للشبهة الحكمية على الوجه المزبور وهو عجيب ولعله اورده على مذاق المصنف من عدم شمول كلام المحقق للشبهة الحكمية هذا كله على تقدير تقرير كلام المصنف على طبق ما ذكرنا ولو حمل على ما اذا ثبت الحكم في الجملة وعلمنا كون شيء غاية له وشككنا في كون شيء اخر غاية له فهو يكون تكرارا مستغنى عنه ردا خلا في قوله الاتي عن قريب وهو قوله وكذلك في ساير موارد استصحاب القوم كما اذا علمنا ان للشيء غاية آه مع امكان ادعاء كون كلامه صريحا في خلافه مع قطع النظر عما ذكرنا والله العالم قوله كالفرق بين اتيان الجزء المعلوم الجزئية يعني الشبهة الموضوعية فاذا شك في اتيانه بالسورة مع العلم بوجوبها فلم يقل احد بان الاصل الاتيان قوله والشك في جزئية شيء يعني الشبهة الحكمية فان المرجع فيها عند المحقق والمصنف

والمشهور اصل البرائة قوله كالو ثبت ان للحكم غاية مثل ما اذا ثبت ان للتغوط غاية وان التمسح ثلثة احجار مزيل له وشك في ان التمسح بحجر واحد ذي الجهات مزيل له ام لا فاذا حصل التمسح بالحجر الواحد المذكور وشك في ثبوت حكم النجاسة كان المرجع عند المحقق اصل البرائة لا الاحتياط قوله ظاهر هذا الكلام جعل تعارض المقتضي آه لا يخفى انه ليس في كلامه ما يقتضي ما ذكره فانه لم يزد على ان قال انه لا بد ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وهذا لا بد منه على تقدير اختيار مذهب المصنف ومن وافقه من حجية الاستصحاب في الشك في الرافع فان استمرار الحكم الى حين الرافع لا بد ان يكون لاجل شيء يوجب اليقين لولا الشك كما انه على مذهب الخوانساري كذلك غاية الامر ان الشيء الموجب يكون هو الدليل الدال على ذلك على تقدير كون المستصحب هو الحكم كما هو مذهب المحقق الخوانساري وعلى مذهب المصنف ومن وافقه قد يكون هو الدليل وقد يكون هو العادة والامارة وغيرهما فيمكن ان يكون مراد المحقق هو التعارض بين نفس الناقض والمنقوض مع ان تعارض المقتضي للشك انما هو من جهة مقتضاه واثره فيرجع التعارض الى نفس الناقض والمنقوض وما سيذكره من ان اللازم من كون التعارض بين نفس الناقض والمنقوض كون الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب في الشك في الرافع فيه ان اختصاص الاخبار بالشك في الرافع انما جاء على ما حققه من جهة كون النقض ماخوذا من نقضت الحبل واقرب المجازات مع تعذر الحقيقة هو رفع الامر المتصل الثابت ولا يتفاوت الامر في ذلك بين كون التعارض بين مقتضي اليقين والشك وبين كون التعارض بين نفس اليقين والشك مع انك قد عرفت رجوع الاول الى الثاني وان لزوم وجود شيء يوجب اليقين لولا الشك مشترك بين المذهبين فالوجه ان يورد على المحقق بان لفظ النقض يدل مضافا الى التعارض الذي ذكره على كون الشيء مستمرا لولا الرافع فتكون النتيجة حجية الاستصحاب فيما كان مستمرا الى الرافع لا فيما كان مستمرا الى الغاية وان لم يكن رافعا كما ذكره قوله ودعوى فيرد عليه مضافا آه بظاهره بل صريحه كون ما ذكره في المقام جوابين فاقول في توضيح ذلك ان الجواب الاول ناظرا الى عدم امكان كون التعارض باعتبار تعارض مقتضي اليقين والشك من جهة لفظ النقض فلا يعقل كون التعارض بين المقتضي والشك بل لا بد ان يكون بين نفس الناقض والمنقوض والجواب الثاني ناظرا الى دلالة اللفظ بدلالة الاقتضاء على ذلك وظهوره فيه واما قوله ثم ان تعارض المقتضي لليقين الى اخره الذي هو الجواب الثالث فهو ناظر الى عدم امكان ما ذكرنا من جهة الدليل العقلي القائم على ذلك ويفهم من تقرير شيخنا قدس سره في الحاشية جعل الاولين جوابا واحدا ولعله سهو من قلمه

الشريف قوله وبين هذا وماذكره المحقق تباين جزئي اى عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الشك في وجود الرافع ومادة افتراق مذهب المحقق الخوانساري ما اذا كانت الغاية غير رافعة ومادة افتراق مذهب المصنف ما اذا كان الشك في كون شيء رافعا مستقلا ويمكن ان يكون مادة افتراق مذهب المصنف ما اذا كان الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الحكمية بناء على ما فهمه المصنف من كلام المحقق على ما سلف ويمكن ان يجعل مادة افتراق مذهب المصنف صورة اخرى وهي ما اذا كان المستصحب امرا خارجيا مستمرا الى الرافع فان الاستصحاب يجري فيه على مذهب المصنف من التعميم ولا يجري على مذهب المحقق لزعمه عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية هذا وقد ذكر في القوانين ما هذا لفظه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في اخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا انتهى ولا يخفى ضعفه وفي الفصول بعد ما نقل كلام المحقق الخوانساري وحكم بجودته قال ولكنه ما اجاد في تخصيصها باحكام ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى اخر ما مر بل يجري في كل ما ثبت بقائه حكما كان او غيره ويجري فيما لو شك في مانعية الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين انتهى ويفهم من كلامه كون النسبة هو العموم والخصوص المطلق ولا يخفى ضعفه ايضا قوله ثم ان تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك آه قد ذكرنا انه ليس في كلامه الا انه لا بد في صدق النقض ان يكون هناك شيء يوجب اليقين لولا الشك وليس في كلامه ذكر المانع اصلا وانه لا بد ان يكون التعارض بين المقتضي والمانع بل مقتضى كلامه انه لا بد في مورد الاستصحاب ما يوجب استمرار الحكم لولا الشك سواء كان الشك موجبا لعدم المقتضي كالمثال الذي ذكره المصنف فان الشك فيه يكون موجبا لعدم اليقين بجزء من اجزاء المقتضي وهو اليقين بالصغرى او لعدم اليقين بعدم المانع كالشك في الحدث بعد اليقين بالوضوء فان اليقين بعدم المانع فيه قد زال بواسطة احتمال وجوده فلا يرد ما ذكره على المحقق مضافا الى ان كلام المحقق يشمل القسمين وتخصيصه بالقسم الاول لا وجه له قوله خصوصا في مثل التخصيص بالغاية[2] ان الغاية من المخصصات المتصلة التي لها مدخلية في اصل اقتضاء العام للظهور لا ان يكون من قبيل المانع عنه كذا ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية وهو كما ترى يشمل جميع المخصصات المتصلة فيكون ذكر التخصيص بالغاية لكون فرض المحقق الخوانساري فيه وقد فهم بعض المحققين من المحشين من كلام المصنف التخصيص بالغاية وفرق بينه وبين ساير المخصصات المتصلة بان التخصيص فيها يرجع الى التخصيص بحسب الاحوال بخلاف ساير المخصصات فانها ترجع الى الافراد وان شمول العام للافراد بحسب الدلالة اللفظية وللاحوال بحسب دليل الحكمة فان قلنا بان شمول العام للافراد من قبيل المقتضي والتخصيص من قبيل المانع فلا ريب ان التخصيص بالغاية ليس كذلك لان التخصيص بالغاية من باب

دفع المقتضي لا اثبات المانع انتهى وفيه نظر قوله لا يستقيم في قوله في ذيل الصحيحة ولكن ينقضه آه اذ لا معنى للقول بكون الدليل مقتضيا لليقين لولا اليقين بالخلاف بداهة ان الدليل لا نظر له الى ما بعد الغاية كما ان في الشك في المقتضي لا نظر للدليل الى زمان الشك بحيث يكون دالا على الاستمرار اليه ولذا جعل المحقق المذكور المعنى المزبور كاشفا عن حجية الاستصحاب فيما اذا كان مستمرا الى غاية فقط فالشك في المقتضي اذا لم يكن كذلك لا يكون مشمولا للاخبار واما على مذهب المصنف في معنى النقض من اعتبار وجود المقتضي للحكم وكون المراد بنقضه رفع اليد عما يقتضيه من استمرار الحكم يستقيم ذلك فيه كذا قيل وفيه تأمل قوله وقوله في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلث والاربع آه اما عدم استقامة ما ذكره المحقق في ذيل الصحيحة وهو قوله ولكن ينقض الشك باليقين انه لا معنى للقول بكون شيء يوجب الشك لولا اليقين بالخلاف واما في صدرها فلما ذكره المصنف ره من ان المستصحب اما عدم فعل الزايد واما عدم برائة الذمة من الصلوة ومن المعلوم انه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك واما على مذهب المصنف فيستقيم ذلك فيه صدرا وذيلا اما صدرا فلان المستصحب للشك هو العدم وقد بني على انه يبقى لولا علة الوجود واما ذيلا فلما ذكره قدس سره عند التكلم في الاخبار من ان الشك اذا حصل لا يرتفع الا برافع كذا ذكره شيخنا وغيره وفيه انه اذا كان العدم والشك مستمرين لا يرتفعان الا برافع فلا بد ان يكون هناك شيء يوجب استمراره واليقين به لولا الرافع وقد ذكرنا ان الشيء في كلام المحقق اعم من الدليل والعادة والامارة وغير ذلك[2] وفي الموضوعات[1] لا بد ان يكون الموجب شيء اخر غير الدليل يوجب اليقين بالاستمرار فعدم وجود الدليل المثبت للحكم فيها لا يضر هذا مع احتمال ان يكون ذكر النقض في ساير الفقرات للمشاكلة كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا والله العالم قوله وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر يعني ان المامور به وهو الازالة مفهوم مبين وانما الشك في محصله ومصداقه اذ هو مردد بين الاقل والاكثر ومن المعلوم ان الشبهة اذا كانت مصداقية في الاقل والاكثر يكون المرجع هو اصل الاشتغال عند المحقق والمصنف وغيرهما وان فرض كون المامور به هو الغسل المردد بين الاقل والاكثر فيكون الشبهة حكمية ويكون المرجع فيها اصل البرائة عند المصنف والمحقق وغيرهما واصل الاشتغال عند جمع اخر هذا اذا لم يلحظ استمرار حكم النجاسة الى الغاية وان لوحظ ذلك يكون المرجع هو اصل الاشتغال والاستصحاب مطلقا عند المحقق سواء كان من قبيل الازالة او من قبيل الغسل هذا على ما فهمنا من كلام المحقق تبعا للاستاد من شمول كلامه للشبهة الحكمية والموضوعية وبناء على ما فهمه المصنف ره من كلامه من الاستمرار الى الازالة يجب

والاستصحاب دون الاستمرار الى الغسل ولذا فرق في كلامه بينهما وفيما ذكره المصنف اشكال لان بيان المحتمل ايضا من شان الشارع وليس من قبيل الشبهة الموضوعية التي يكون منشاء الاشتباه فيه الامور الخارجية فيكون لها حكم الشبهة الحكمية وقد نبه بهذا شيخنا قدس سره في مجلس البحث والحاشية وقد نبهنا بنظير هذا في مقام الجواب عن الدليل الثاني من دليلي العقل للاخباريين القائلين بوجوب التوقف في الشبهات الكلية التحريمية وقد تسلم شيخنا هناك ما ذكره المصنف من كون الشبهة موضوعية يجري فيها اصل البراءة مع انها من قبيل ما منعه في هذا المقام فراجع قوله امكن بل لم يبعد آه هذا مع ملاحظة استمرار الحكم الى الغسل الذي هو من قبيل الرافع والا فالمرجع عند المصنف هو الرجوع الى الاستصحاب الوارد على اصل البراءة قوله المرددة بين غسله آه يعني يكون محتملها مرددا بينهما لا نفسها بخلاف الغسل فانه بنفسه مردد بينهما وانما حملنا العبارة على ذلك لان ظاهر العبارة هو التسوية بينهما مع انه يصح الفرق بينهما وهذا منع قوله وبما ذكرنا يظهر ما في قوله آه يعني بما ذكره من قوله اقول ولقد اجاد فيما افاد الى هنا وانما حملنا العبارة على ذلك لان ما ذكره هنا ليس جوابا لما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد ره وحرم استعمال الماء النجس والمشتبه كما سيظهر واما الجواب عن قوله في الجواب الاول بان غاية ما اجمعوا عليه ان الغوط اذا حصل آه وعن قوله في الجواب عن الاعتراض الاخير بانه لم يثبت الاجماع على وجوب شيء معين آه فهو ما عرفت من دلالة الاية والاخبار والاجماعات المنقولة على وجوب شيء معين وهو الازالة المردد مصداقها بين الغسل مرة او مرتين وبين التمسح بحجر واحد ذي الجهات او ثلثة احجار قوله وما في كلامه المحكي آه وفيه اولا انه يجري الاستصحاب في الامور الخارجية لعموم اليقين والشك وما ذكره من استبعاد بيان الامام للامور التي ليست بشرعية قد عرفت ضعفه وثانيا ان نسبة نقض الشك اللاحق الى مقتضى اليقين السابق غير مناسب بل المناسب نسبته الى الاحكام التي للمتيقن بالتقريب السابق وثالثا ان شمول الاخبار لما ذكره دون غيره ممنوع والتقريب قد تقدم ورابعا ان القول بعدم جواز التمسك بخبر الواحد في الاصول او الاستشكال فيه ضعيف لعموم الدليل الدال عليه مع انا نمنع كون مسئلة الاستصحاب مطلقا من الاصول وقد مر في اول الاستصحاب شرح القول فيه هذا وقد اورد على المحقق الخوانساري شارح الوافية بوجوه اخر من اراد ها راجع اليه دام ظله العالي قوله وجهة القول المشهور يعني مع ملاحظة تعين اقرب المجازات عند تعذر ارادة الحقيقة يكون الاقوى هو القول التاسع وقد عرفت تحقيقه ومع الاغماض عن ذلك وجعل المراد من النقض هو رفع اليد عن الحالة السابقة يكون الاقوى هو القول المشهور وقد عرفت قوته بالقرائن التي ذكرناها فراجع قوله

الاول ان المتيقن السابق اذا كان كليا آه ولا يخفى ان الكلام في هذا التنبيه لبيان ان نفس الكلية مانعة عن الاستصحاب ام لا فلا ينافي عدم جريان الاستصحاب في الكلي في بعض الموارد من جهة كون الشك فيه شكا في المقتضي او لبعض الموانع الاخر كما انه لا اشكال في ان الجزئية من حيث هي ليست بمانعة ولا ينافي ذلك عدم جريان الاستصحاب في بعض افراد الجزئي لبعض الموانع قوله اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد آه وهنا شكوك متعلقة بما ذكره قدس سره الاول انه يكفي استصحاب واحد اما استصحاب الكلي او استصحاب الفرد من جهة ان وجود الكلي يستلزم وجود الفرد وكذلك وجود الفرد يستلزم وجود الكلي فباستصحاب وجود احدهما يثبت الملازم لوجود الاخر فيترتب جميع الاحكام سواء فيه احكام الفرد او احكام الكلي والجواب عدم حجية الاصل المثبت على تقدير حجية الاستصحاب من باب الاخبار كما هو الحق اذ لا يثبت على التقدير المزبور باستصحاب شيء احكام ما يلازمه بحسب العقل او العادة الثاني انه يجري استصحاب وجود الفرد ولا يحتاج الى جريان استصحاب الكلي بل لا يجري اصلا اذ الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في بقاء الفرد فاذا جرى الاستصحاب في السبب لا يجري الا في المسبب لما سياتي من عدم شمول لا تنقض الا للشك السببي والجواب ان الاستصحاب كما سياتي تحقيقه وقد ذكر المصنف مبدا من الكلام فيه فيما سبق ايضا لا يشمل الشك المسببي اذا كان المسبب حكما شرعيا للسبب فانه اذا جرى استصحاب الموضوع يترتب عليه جميع احكامه الشرعية التي منها المسبب ولا يجري فيه الاستصحاب ايضا واذا لم يجر فيه لوجود بعض الموانع او لعدم بعض الشرائط لا يجري الاستصحاب في المسبب المذكور ايضا لعدم امكان جريان الاستصحاب في المحمول مع الشك في الموضوع واما اذا لم يكن كذلك فلا باس في جريان الاستصحاب في كل منهما اذا كان لكل منهما اثر شرعي والمقام من هذا القبيل الثالث انه لا يجري هنا الا استصحاب واحد من جهة اخرى غير ما ذكر وهي ان الكلي الطبيعي موجود على التحقيق بعين وجود افراده وسائر الاقوال باطلة مثل القول بوجوده في ضمن الفرد الذي يكذبه الحمل المستلزم للاتحاد في الوجود وغيره والقول بوجوده في الخارج على حدة كما نسب الى شخص موصوف في مدينة همدان في زمان بعض الحكماء والقول بوجوده على حدة من جهة سعته واحاطته بالافراد كما يقوله اهل المثل الافلاطونية وارباب الانواع مع ان هذا القول الاخير خارج عن محل النزاع راسا من جهة ان رب النوع على القول به ليس كليا طبيعيا بل هو جزئي حقيقي وكونه كليا بمعنى اخر ولا شك ان البقاء هو وجود الشيء في زمان اخر متصل بالزمان السابق وان المقصود بالاستصحاب ترتيب اثار الوجود الخارجي السابق في زمان الشك اذ الاثار انما تترتب على الوجود الخارجي لا الذهني اذ الفرق بين الوجود الخارجي والذهني انما هو بترتيب الاثار وعدمه فلا بد من جريان استصحاب واحد في الوجود الخارجي الوحداني

ولا معنى لجريان الاستصحابين اذ لا بد فيهما من تعدد الموجود في السابق والمشكوك في اللاحق فهم الوجود
المتيقن سابقا له اعتباران اعتبار انه وجود الكلي واعتبار انه وجود الجزئي وهذان الاعتباران مما ينتزعهما العقل
منه وليسا بمكثرين له حتى يجري الاستصحابان ومما ذكرنا يعلم ان حديث التلازم وكون الفرد مقدمة لوجود
الكلي لا اصل له كحديث كون الشك في الكلي مسببا والشك في الفرد سببا وان اصر على الاول المحقق القمي ره في
القوانين واستصح الثاني شيخنا المحقق في الحاشية بل يفهم من المصنف ره في هذا المقام ايضا عن قريب في بيان
القسم الثاني من ورده انه لا بد في المقدمة وذي المقدمة والسبب والمسبب تعدد الوجود في الخارج وهو غير
معقول في الكلي والفرد كتعليل شيخنا ذلك بان الفصل علة لوجود الجنس مع كونهما متحدين في الخارج وان امر
بالتامل فيه اذ فيه ان الفصل ليس علة للجنس في الخارج حتى يجب تعددهما فيه بل هو علة لتحصل الجنس وتنوعه
بنوع ما فالمراد انه لا يمكن ان يصير الجنس نوعا من الانواع الا بالفصل فالعلية ليست في الخارج بل في الذهن
لا مطلقا بل بنوع من الاعتبار والا فلا شك في امكان تصور الجنس بدون تصور الفصل ايضا ومن المعلوم
ان المراد بالشك السببي والمسببي ما يكون كذلك في الخارج فعلم من ذلك اختلال الشك الاول والمثال الثاني
مع قطع النظر عما ذكرنا في الجواب عنهما فان قلت على ما ذكرت من كون الاستصحاب هو ترتيب اثار الوجود الخارجي
يلزم عدم جريان استصحاب الاعدام قلت الاعدام المستصحبة هي الاعدام المضافة ولها حظ من الوجود فيصح
استصحابها من هذه الجهة فان قلت على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي هل يصح استصحاب الكلي ام لا قلت
امر الاستصحاب من حيث ابقاء المستصحب والموضوع مبني على المسامحة العرفية وان لم يكونا باقيين بحسب الدقة
العقلية ولولا المسامحة المزبورة لاختل امر الاستصحاب في كثير من الموارد بل في اكثرها وسيأتي توجيه استصحاب
الزمان والزمانيات مع ان الزمان غير قار الذات وكذلك الزمانيات المتجددة في الوجود وبقائها في زمانين
محال بحسب الدقة العقلية وقد عرفت من المحدث الاسترابادي ان استصحاب الليل والنهار من ضروريات
الدين ولا يخفى ان العرف يفهمون اتحاد الكلي مع الفرد في الخارج وان كان اعتقادهم بالملازمة في الواقع وهذا في غاية
الظهور وبعد ملاحظة بناء العلماء على اجراء الاستصحاب في موارد المسامحات العرفية وذكر المحقق القمي ره في
القوانين في مسئلة تعلق الامر بالكلي شطرا من الكلام في ذلك وما ذكر في الفصول وغيره في رده غير صحيح بملاحظة
ما ذكرناه الشك الرابع انه لا بد من استصحاب الفرد فقط ولا يجري استصحاب الكلي لا من جهة السببية والمسببية
بل من جهة ان احكام الكلي تسري الى الفرد قطعا فاذا كان الكلي واجبا فيكون الفرد ايضا واجبا بل اذا كان واجبا
نفسيا يكون الفرد ايضا واجبا نفسيا وهكذا سواء كان وجود الكلي عين وجود الفرد او كان في ضمنه فباستصحاب

واحد متعلق بالفرد يترتب جميع احكام الكلي والاحكام الخاصة بالفرد وح فلا يبقى اثر حتى يجري استصحاب
الكلي والاستصحاب بدون ترتيب الاثر غير معقول كما مضى وسيأتي تحقيقه ايضا قوله وان لم يعلم الحالة السابقة
اه لا يخفى ان الصور ثلث الاولى ان تكون الحالة السابقة هي الطهارة والثانية ان تكون الحالة السابقة هي الحدث
وهي على قسمين فقد تكون الحالة السابقة هي الحدث الاصغر وقد تكون الحالة السابقة هي الحدث الاكبر والثالثة
ان تكون الحالة السابقة غير معلومة ولا يخفى جريان ما قرره في الصورة الثالثة في الصورة الاولى ايضا وسنحقق
عن قريب على تفصيل القول في ذلك قوله وح يجب الجمع بين الطهارتين لا يخفى انه اذا لم يعلم الحالة السابقة او
علم ان الحالة السابقة هي الطهارة يجب الجمع بين الطهارتين من جهة قاعدة الاشتغال حيث ان الاشتغال اليقيني
بتحصيل الطهارة تقتضي وجوب اليقين بتحصيل البرائة وهو يحصل بالجمع بينهما ولا يجري هنا اصالة عدم تحقق البول
ولا اصالة عدم تحقق الجنابة اما للتعارض فيهما فيسقطان عن درجة الاعتبار واما لتحقق الغاية وهي العلم الاجمالي
بثبوت التكليف الالزامي على ما يراه المصنف لكن يجب تقييد ذلك بما اذا كانت الطهارة وضوء او غسلا بعد
الاستبراء بالبول في الجنابة وبالخرطات بعد البول واما اذا كان الغسل قبل الاستبراء بالبول بعد الجنابة فالمستفاد
من اخبار البلل المشتبه وجوب الغسل فقط دون الوضوء وكذا الحال بالوضوء وكذا اذا كان الوضوء قبل
الاستبراء بالخرطات بعد البول ثم راى البلل المشتبه فالمستفاد منها وجوب الوضوء فقط لكن ما ذكرنا
في المقامين على تقدير عدم اختصاص اخبار البلل المشتبه بالمشتبه من كل وجه وتعميمه لما تردد
امره بين البول والمني ايضا كما هو مفروض المقام ولا يخفى ان الاخبار المزبورة واردة على اصل الاشتغال سواء
قلنا بكونها من باب الامارات كما يستفاد من بعضها حيث قال في مقام التعليل بعدم الباس بالبلل بعد الاستبراء
بان ذلك من الحبائل او من باب التعبد وكون مفادها قاعدة ظاهرية واصلا في الشبهة الموضوعية اما
على الاول فواضح واما على الثاني فلكون الاصل المزبور اخص من قاعدة الاشتغال هذا وينبغي تقييد كلام
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ايضا بما ذكرنا حيث قال فيه لو خرج شيء ولم يعلم هل هو مني او بول مع تيقنه
انتفاء غيرهما فقيل يجب العمل بموجبهما ليتيقن البرائة فيغتسل ويتوضأ وقيل يتخير لانه اذا اتى بموجب احدهما
شك في الاخر هل هو عليه ام لا فلا يجب والاول اظهر انتهى ثم اذا فعل احدى الطهارتين كالوضوء فيجب
فعل الاخرى وهي الغسل من جهة قاعدة الاشتغال المبني على دفع الضرر المحتمل ولا يجري استصحاب القدر
المشترك الكلي ولا استصحاب عدم الجنابة اما الاول فلان الحكم بوجوب الطهارتين في السابق كان من
جهة وجوب تحصيل اليقين بالامتثال ودفع الضرر المحتمل وهذا الحكم موجود في الفرض المزبور بعبارة اخرى

الحكم للشك لا المشكوك ولا يجري في مثل ذلك الاستصحاب لانه فيما يكون الحكم للمشكوك لا للشك وقد سبق منه قدس سره شطر من الكلام في ذلك وسيجيء عن قريب ايضا واما الثاني فلما ذكرنا من عدم جريان الاصل مطلقا الا ترى انه اذا كان احد الانائين مسبوقا بالطهارة ثم علم بنجاسته او نجاسة الاخر او كانا مسبوقين بالطهارة ثم علم بنجاسة احدهما ثم تلف احدهما لا يحكم باستصحاب طهارة الاناء الباقي كما هو واضح وان شئت قلت ان الحكم للشك لا للمشكوك فلا يجري الاستصحاب ومع الاغماض عن ذلك نقول لا يجري استصحاب عدم تحقق الجنابة فيحكم بعدم وجوب الغسل لمعارضته لاستصحاب الكلي له لاقتضائه عدم جواز الدخول في الصلوة مع عدم الغسل واقتضاء استصحاب عدم الجنابة جوازه معه فيتعارضان ويتساقطان ويبقى الرجوع الى اصالة الاشتغال نعم الرجوع الى استصحاب عدم الجنابة لنفي بعض الاحكام الخاصة بها مثل حرمة المكث في المساجد والاجتياز في المسجدين وغير ذلك لا بأس لعدم معارضة استصحاب الكلي له بالنسبة الى امثالها ولو فعل الغسل يجب الوضوء ايضا من جهة اصل الاشتغال على التقريب السابق ومع الاغماض عنه لا يجري استصحاب عدم البول لاثبات عدم وجوب الوضوء لما ذكرنا من معارضته استصحاب الكلي للاستصحاب المذكور فيتساقطان فيرجع ايضا الى اصل الاشتغال نعم لو كان له حكم خاص غير وجوب الوضوء بحيث يكون خارجا عن مورد التعارض يجري استصحاب عدمه لكن الظاهر عدمه ولذا اقتصر المصنف على اصالة عدم تحقق الجنابة حيث قال فاذا فعل احدهما وشك في رفع الحدث فالاصل بقائه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة آه وبما ذكر ظهر الخلل فيما ذكره المصنف من الرجوع الى الاستصحاب فيما اذا فعل احد الطهارتين آه اذ قد عرفت ان المورد مورد قاعدة الاشتغال قبل فعل احد الطهارتين وبعد فعلها وظهر بما ذكر عدم اختصاص ما ذكره بما اذا لم يعلم الحالة السابقة ولعله قدس سره ذكره من باب المثال لا من حيث الحكم بالاختصاص واما القسم الثاني المنقسم الى قسمين فمجمل القول فيه انا اذا قلنا بعدم الاثر للحدث فوق الحدث كما نسب الى المشهور فلا شك في انه بعد رفع الحدث المعلوم سابقا تجري اصالة عدم الحدث الاخر من دون مانع عنه اصلا لان العلم الاجمالي لا اثر على بعض التقادير وليس له اثر على بعض التقادير ومثل هذا لا يوجب الاحتياط كما تقرر في موضعه فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الحدث المشكوك فتدبر فيما ذكرناه لعلك تجده حقيقا بالقبول قوله فالاصل بقائه ويترتب على الاصل المذكور الاثار المختصة بالقدر المشترك كعدم جواز الدخول في الصلوة معه وحرمة مس كتابة القران واسماء الله تعالى وغير ذلك واما وجوب الوضوء فلا يترتب عليه بل هو من الاثار الخاصة للحدث الاصغر وبعض اقسام الحدث الاكبر وكذلك

وجوب الغسل لا يترتب عليه لانه من اثار الفرد وهو الحدث الاكبر وكذلك لا يترتب عليه حرمة المكث في المساجد وغيرها من اثار الجنابة وغيرها مما فصل في محله قوله لو لم يكن مانع من اجراء الاصلين آه كالعلم الاجمالي بثبوت التكليف الالزامي بين المشتبهين فان الرجوع الى الاصلين النافيين يوجب المخالفة القطعية فلا بد من عدم الرجوع الى الاصلين ولا الى واحد منهما لعدم امكانه مع العلم الاجمالي على ما هو مسلك المصنف قوله كما في الشبهة المحصورة لا يخفى ان المقام ايضا من الشبهة المحصورة غاية الامر عدم جريان استصحاب الكلي لاثبات اثاره واصالة عدم كل منهما لرفع الاثار الخاصة بكل واحد منهما في مطلق الشبهة المحصورة وجريانهما في مثل المقام على زعم المصنف قوله وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك آه هذا التوهم مبني على ان وجود الكلي في الخارج بعين وجود افراده فلا بد من لحاظ وجودها من غير ان يلاحظ وجود الكلي مستقلا ويحكم باجراء الاستصحاب فيه والتوهم الثاني مبني على التغاير وكون احدهما مسببا والاخر سببا وانه مع جريان الاستصحاب في السبب لا يجري الاستصحاب في المسبب وسيأتي فرق اخر اذا عرفت هذا فيمكن تقرير التوهم المذكور بوجوه الاول ان وجود كلي الحدث في المثال دائر بين كونه متحدا مع وجود البول وبين كونه متحد الوجود مع المني وعلى تقدير وجوده في ضمن الاول يكون بعد فعل الوضوء مثلا مقطوع الانتفاء وعلى تقدير وجوده في ضمن المني يكون مقطوع البقاء فليس الشك في البقاء على اي تقدير فلا بد ان لا يجري الاستصحاب لان شرطه الشك في البقاء ولا يخفى انه على هذا التقرير يكون قوله وهو محكوم الانتفاء وعلى التقدير الاخر وان كان مقطوعا ببقائه على تقدير حدوثه لكن اصل حدوثه غير معلوم فلا يكون له حالة سابقة متيقنة ففي تقدير لا يكون شك في البقاء وفي التقدير الاخر لا يكون يقين بالحدوث فيختل شرط الاستصحاب على كل تقدير وهذا ايضا مثل السابق في عدم الاحتياج الى الحكم بانتفاء المشكوك الحدوث من جهة الاصل الثالث ان الكلي على احد التقديرين مقطوع الانتفاء بحكم الوجدان وعلى التقدير الاخر يحكم بانتفائه من جهة الحكم بعدم حدوثه بحسب الظاهر من جهة ان الاصل عدم حدوثه فيحكم بانتفائه ولو بحسب الظاهر من جهة النتيجة لاخس المقدمتين وح فلا يبقى مجال لاستصحاب الكلي بعد معرفة حال فرديه وعلى هذا التقدير يكون قوله وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل مستدركا في البيان ودفع التوهم بجميع التقريرات ان الملحوظ في استصحاب الكلي على القول بتعلق الاحكام بالكلي باعتبار الوجود هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص المتقوم بهذا الفرد او بفرد خاص اخر ومن المعلوم حصول القطع بالوجود المطلق في السابق والشك في بقائه في الان اللاحق وهذا ظاهر وهو مراد المصنف من قوله مدفوع بانه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في

بقائه وارتفاعه وذكر شيخنا قدس سره في الحاشية في مقام بيان التوهم ان حاصل هذا التوهم يرجع الى ان المستصحب في الواقع بعد البناء على عدم وجود الكلي الا في ضمن الافراد دائر بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير وجوده وبين ما هو مشكوك الوجود وان كان على تقدير وجوده باقيا قطعا فاذا نفينا وجوده بالاصل فلا يبقى مجال للحكم ببقاء الكلي وهذا هو المناسب للتقرير الثالث الذي ذكرنا ثم قال ثم لا يخفى عليك الفرق بين التوهمين فان الاول مستند الى نفس ورود الامر في الكلي بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث من غير ملاحظة الحكم بعدم حدوثه وان كان محكوما بذلك وفي الثاني الى تسبب الشك في البقاء عن الشك في وجوده في ضمن الفرد مع ملاحظة الحكم بعدمه الملازم للحكم بعدم الكلي وبينهما فرق واضح انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في مقام الفرق لبيان التوهم الاول انما يناسب التقرير الاول او الثاني لا الثالث فبين كلاميه تدافع قوله كما لا مدفع توهم كون الشك آه وحاصل هذا التوهم ان الشك في بقاء الكلي وارتفاعه بعد فعل الوضوء في المثال مسبب عن الشك في وجوده في ضمن فرد آخر مقطوع البقاء على تقدير الوجود كالمني في المثال ومن المعلوم الذي سيجيء تحقيقه انه اذا جرى الاستصحاب في السبب لا يجري في المسبب لارتفاع الشك فيه ولو حكما فاذا جرى استصحاب عدم حدوث المني الذي من لوازمه ارتفاع القدر المشترك لا يجري استصحاب بقائه فبطل ما ذكر من انه يجري استصحاب القدر المشترك لاثبات آثاره واستصحاب عدم تحقق الجنابة لنفي آثارها وتوضيح دفعه انه ليس من لوازم عدم حدوث الجنابة ارتفاع القدر المشترك بل هو من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع كالبول فان معنى الارتفاع عدم الوجود في الزمان الثاني بعد ان كان موجودا في الزمان الاول وهذا المعنى انما يتحقق اذا علم تحققه في ضمن البول الذي علم ارتفاع حدثه بالوضوء ومع الاغماض عن هذا نقول ان مقتضى عدم تحقق الجنابة ليس عدم تحقق القدر المشترك من حيث هو كذلك بل عدم تحقق الحصة التي في ضمنها على تقدير وجودها فلازم عدم تحققها عدم تحققها لا عدم تحققه نعم يكون عدم تحققه لازما لعدم تحققها بملاحظة استلزامها لتحقق الكلي في السابق في ضمن الحدث الاصغر الذي قطع بارتفاعه بالوضوء ولا شك ان هذا مبني على الاصل المثبت الذي لا نقول به مع انه على تقدير القول به يكون معارضا لاصالة عدم تحقق الحدث الاصغر الذي يكون ملازما لتحقق الكلي في السابق في ضمن الحدث الاكبر الذي يقطع ببقائه على تقدير وجوده هذا مضافا الى ما نبه عليه شيخنا في الحاشية من ان ارتفاع القدر المشترك ليس من اللوازم الشرعية حتى يترتب على الاستصحاب المزبور كما هو واضح قوله وبينهما فرق واضح قد ذكرنا وجهين للفرق في الحاشية السابقة فراجع قوله ولذا

ذكرنا آه يعني من جهة ان لازم اصل عدم الجنابة عدم وجود ما هو في ضمنها من القدر المشترك لا ارتفاع القدر المشترك ذكرنا انه يترتب عليه احكام الجنابة فقط لا احكام مطلق رفع الحدث قوله اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد آه ولو فرض عدم اختلاف الكلي في القابلية للامتداد فلا بد ان يجري الاستصحاب فيه في الشك في الرافع فقط لا في الشك في المقتضي لعدم تصور الشك فيه في الفرض قوله ورد بعض معاصري آه سيجيء الاختلاف في تحقيق ذلك البعض في الامر التاسع من تنبيهات هذا المبحث قوله ان ملاحظة استعداد المستصحب آه لا يخفى ان ملاحظة اجراء استعداد المستصحب بطريق القطع يستلزم كون الشك في الرافع وحجية الاستصحاب فيه فقط واما اجراء استعداد المستصحب من جهة ملاحظة اغلب افراد صنفه او اصناف نوعه او انواع جنسه والظن ببقائه من جهة الحاق المشكوك بالغالب كما يقوله القائل بحجية الاستصحاب من باب الظن الحاصل من الغلبة فلا ينافي القول بحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ايضا بل يحققه وقد عرفت مما شرحنا كلامه من حيث قال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره على شمول كلامه للامرين غاية الامر انه لا بد من وجود شروط الحاق المشكوك بالغالب في كلا القسمين وانما لم يجر في مسألة النبوة لعدم وجود شروطه فما ذكره قدس سره في مقام الرد عليه غير وارد وقد اشار الى ذلك شيخنا قدس سره في الحاشية ايضا توضيح ذلك ان حال الكلي اذا اريد استصحابه حال الفرد فكما انه قد يعلم حال الفرد ومقدار استعداده مع قطع النظر عن ملاحظة سائر الافراد والاصناف والانواع فلا يشك في بقائه الا من جهة الرافع فلا بد فيه من اجراء الاستصحاب في الشك في الرافع وقد يشك في مقدار استعداده للبقاء ابتداء لكن بعد ملاحظة غالب الافراد او الاصناف او الانواع مثلا يظن ببقائه ذلك المقدار من جهة الظن بالحاق المشكوك بالغالب على تقدير حجية الاستصحاب من باب الظن الحاصل من الغلبة وليس الاستصحاب على التقدير المزبور الا الظن بالبقاء الحاصل من الغلبة وكذلك الكلي فقد يعلم مقدار استعداد الفرد الذي يراد بقاء الكلي في ضمنه بعد انتفاء الفرد الآخر وقد يشك فيه ابتداء ولكن يظن ببقائه من جهة ملاحظة الاصناف والانواع والقسم الاول من قبيل الاستصحاب في الشك في الرافع والثاني من قبيل الاستصحاب في الشك في المقتضي بل يمكن ان يكون مخط نظر المحقق القمي بيان استصحاب الكلي في الشك في المقتضي ليفرع عليه عدم جريان استصحاب كلي النبوة وتمامه انه من هذا القبيل وهذا ظاهر ان شاء الله تعالى ومن العجيب ان المصنف ره قد ذكر سابقا تضعيف التوجيه الذي ذكره المحقق القمي ره في الشك في الرافع وفي الشك في المقتضي بحيث يظهر منه ان توجيهه يجري على كلا التقديرين ثم يقول في هذا المقام باختصاص كلامه بالشك في الرافع قوله لعدم استقامة

ارادة استعداده اه اما عدم استقامة ارادة استعداده من حيث تشخصه مع قطع النظر عن ملاحظة الصنف
او النوع او غيرهما فلعدم العلم به غالبا مضافا الى خروجه عن كلام المحقق القمى من لزوم احراز الاستعداد من
جهة ملاحظة غالب الافراد او الاصناف او غيرهما واما عدم استقامة ارادة استعداده من حيث ابعد
الاجناس فلانا لا نعلم ببقاء اغلب افراده في زمان الشك كما قرره المصنف اولا نا نعلم عدم بقائه في زمان
الشك لان ازمنة الشك غير متناهية كما قررناه سابقا وعلى تقديره فالجامع بينه وبين المشكوك غير موجود
فلا يحصل الظن بالالحاق لانه موقوف على الظن بالجامع مضافا الى منافاته لكلام المحقق واما عدم استقامة
ارادة اقرب الاصناف اليه فلعدم الجامع لان بقاء كل حكم انما هو بالمقدار الذي يقتضيه الداعي الذي في
نفس الحاكم فمع عدم وجوده في حكم اخر وعدم معلومية مقدار ما يقتضيه الداعي في ذلك الحكم كيف يظن
ببقاء ذلك الحكم الى زمان الشك وبعده وعلى تقدير وجود الجامع كما في بعض موارد الشبهات الموضوعية
فلا ريب ان اعتباره يسقط الاستصحاب عن الاعتبار في اكثر موارده مضافا الى عدم الدليل على حجية الظن
المزبور على تقدير وجوده كما حققه المصنف سابقا قوله ولا ضابط لتعيين المتوسط اه فانه يمكن ان يكون
لشيء اصناف متوسطة متعددة بعضها اقرب الى المشكوك وبعضها ابعد منه فلا يمكن الاخذ ببعضها دون
بعض لعدم المعين له مع ان مقتضى كلام المحقق المزبور الاخذ بالاقرب لا بالمتوسط ولا بالابعد مع عدم
حصول الظن بالجامع على تقدير تعيين المتوسط ومع عدم الدليل على اعتباره على تقدير حصوله قوله ولا حاصل
على الظن الشخصي اه يعني انها تسقط اعتبار الاستصحاب في اكثر موارده مضافا الى مخالفته الاجماع اذ لم يقل
احد ممن قال بحجيته من باب الظن بحجيته من باب الظن الشخصي الا ما يظهر من الشيخ البهائي قدس سره مع عدم
الدليل على اعتباره الا على تقدير القول بحجية الظن المطلق قوله مع ان اعتبار الاستصحاب اه يمكن ان
يكون نظر المحقق في مقام رد الكتابي الى تحقيق عدم جريان استصحاب الكلي على تقدير حجية الاستصحاب من
باب العقل فقط لكونه قريبا الى مذاقه ويمكن ان لا يكون ا ستصحاب الكلي حجة عنده على تقدير التعبد
ايضا لما سيأتي من اعتبار كون المستصحب هو الوجود الشخصي الخارجي الذي يكون متيقنا سابقا ويكون هو
بعينه مشكوكا لاحقا ومن المعلوم عدم وجود هذا المناط في كلا قسمي القسم الثاني في الشك في المقتضي وفي
الشك في الرافع قوله سيجيء ما فيه مفصلا في التنبيه التاسع قوله غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه هذا اشارة
الى بيان الفرق بين القسم الثالث والقسم الثاني بان في القسم الثالث وجود الكلي في ضمن فرد خاص كان
متيقنا في السابق وعلم بارتفاع ذلك الفرد وارتفاع وجود الكلي في ضمنه لكنه مع ذلك يحتمل بقاء الكلي من

جهة احتمال وجود فرد اخر يكون الكلي متحدا معه في الوجود وفي القسم الثاني لم يكن وجود الكلي في ضمن فرد خاص
متيقنا في السابق بل المتيقن وجوده في ضمن احد الفردين لا على التعيين وايضا ارتفاع الفرد الذي وجد الكلي
في ضمنه سابقا في الواقع غير معلوم لاحتمال ارتفاعه بعد الوضوء في المثال لو وجد في ضمن الحدث الاصغر و
بقائه لو وجد في ضمن الحدث الاكبر ويترتب على ذلك كون المشكوك اللاحق على تقدير وجوده فيه في
الواقع هو عين الموجود الشخصي السابق في القسم الثاني دون غيره في القسم الثالث قوله وفي جريان ا ستصحاب
الكلي في كلا القسمين الى قوله وجوه منشأ الجريان مطلقا ان المناط في الاستصحاب كون شيء متيقن الوجود
في السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق وهذا المعنى محقق في استصحاب الكلي سواء كان وجوده في ضمن
فرد معين شخصي متيقنا في السابق وشك في وجوده بعينه في الان اللاحق كما في القسم الاول من اقسام
استصحابه او كان وجوده في ضمن احد الفردين او الافراد معلوما بالاجمال وشك في وجوده بعينه في الان
اللاحق كما في القسم الثاني من الاقسام او كان وجوده في ضمن فرد بعينه متيقنا في السابق وعلم بارتفاعه في الزمان
الثاني وشك في وجوده في ضمن فرد اخر في الان اللاحق كما في القسم الثالث ومنشأ عدم الجريان مطلقا ان المناط
في الاستصحاب كون الشك في بقاء الوجود الخارجي الشخصي والكلي لا وجود له في الخارج مع قطع النظر
عن وجود الفرد بل هو متحد في الوجود معه فلا بد من النظر الى حال الفرد وملاحظة حدوثه وبقائه و
تيقن الاول والشك في الثاني ولا شك في عدم امكان بقاء الموجود الخارجي السابق في الزمان الثاني لفرض
القطع بارتفاعه في القسم الثالث فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه لعدم وجود المناط فيه
ومنشأ التفصيل هو كون الباقي في الزمان الثاني هو عين الموجود الشخصي في السابق اذ لو وجد الفرد الاخر
مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه لكان هو باقيا بعينه والفرض احتمال وجوده معه في القسم الاول و
اما في القسم الثاني من قسمي القسم الثالث فلا يحتمل وجوده معه فلا يحتمل فيه كون فرد خاص باقيا بعينه و
هذا هو الذي اختاره المصنف وضعفه ظاهر اذ يعتبر في الاستصحاب اليقين بوجود خارجي شخصي سابقا
والشك في بقاء ذلك بعينه واحتمال الوجود الشخصي في السابق لا ينفع مضافا الى ما اورد عليه بان ما ذكره
شك في المقتضي ومذهبه عدم جريان الاستصحاب فيه لكن هذا الايراد غير وارد عليه اذ مقصوده ومحط
نظره في هذا المبحث كون الكلية مانعة عن الاستصحاب او غير مانعة مع قطع النظر عن الجهات الاخر ومن
التامل في الوجوه يظهر قوة الوجه الثاني لو كان مبنى الكلام على المداقة العقلية لا على المسامحة العرفية كما
نقل عن المصنف في مجلس البحث وصرح بقوة الوجه الثاني شيخنا قدس سره في الحاشية وغيره بل ومن

التامل فيما ذكرنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الاقسام نعم بناء على المسامحة يجري فيه و
في كثير من موارد القسم الثالث كما سيشير اليه وقد يورد على المصنف حيث اختار التفصيل باستلزامه امورا
لا يلتزم بها احد منها ما لو علم المكلف بوجود الحدث الاصغر وشك في وجود الحدث الاكبر ايضا معه ثم اتى
بما يقتضي رفع الحدث الاصغر فعلى ما ذكره يرجع الى استصحاب كلي الحدث والحكم بعدم جواز دخوله في الصلوة
وحرمة المس وغير ذلك ومنها ما لو احتمل خروج ما يحتاج الى الدلك مع البول والغائط مع غسل المخرجين بما
يوجب تطهيرهما ومنها ما لو كان مديونا بمقدار معين وشك في اشتغال ذمته بمقدار اخر ثم ادى المقدار
المعلوم وغير ذلك وقد تفصي عنها المصنف من اراد التفصيل يرجع الى الحاشية قوله فالشك حقيقة آه الاولى
الاقتصار على ما تقدم على هذا الكلام لان هذا مبعد لاختياره مع انه هو مختاره كما صرح به بقوله اقواهما
الاخير قوله مثل ما لو علم السواد الشديد آه وان كان مراتب السوادات والبياضات عند محصلي المشائين متباينة
بالنوع وماهيات مختلفة والسواد والبياض وغيرهما مختلفات بالجنس لكن العرف من جهة اتصال الوجود الذي
هو جامع شتات الماهيات والاجناس يحكم بالاتصال والبقاء فيجري فيه الاستصحاب عند الشك قوله ولذا
لا اشكال في استصحاب الاعراض آه قد اختلفوا في بقاء العرض زمانين وعدمه ومذهب المحققين بقائه
كذلك والتفصيل في المعقول ولا اشكال في جريان الاستصحاب بناء على المسامحة العرفية على القول بعدم
بقائه كذلك وتجدد الامثال في الجملة وكذا لا اشكال في الاستصحاب حتى على القول بالحركة الجوهرية وقد اصر
عليها صدر المحققين في كتبه سيما في الاسفار الاربعة لكن نقل سيدنا الاستاد قدس سره عنه في بعض
تحقيقاته رجوعه عن ذلك من جهة امتناع كون الموضوع الباقي هو العقل او صورة ما او مادة ما قوله قال في رد
تمسك المشهور آه يفهم منه ومن غيره وجوه لعدم جواز التمسك باستصحاب عدم التذكية الاول ما هو صريح
كلامه قبل ما نقله المصنف حيث قال في مقام تعداد شروط التمسك بالاستصحاب الرابع ان يكون الحكم الشرعي
المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوته في الوقت
الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان الثاني مثلا باستصحاب عدم المذبوحية
في المسئلة المزبورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة و
الثاني ان عدم المذبوحية لازم لامرين آه الوجه الثاني ان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع ومن المعلوم
عدم بقائه لان عدم التذكية في السابق كان متقوما بالحيوة وقد انتفت قطعا فلو كان باقيا لكان متحققا في ضمن
الموت حتف الانف وقد صرح بهذا الوجه في قوله اذ شرط بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم الوجه الثالث

ان الاثر ليس لغير المذكى بل للموت حتف الانف ولا يمكن اثباته باستصحاب عدم التذكية لعدم حجية
الاصل المثبت واشار الى هذا الوجه بقوله والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني
اعني الموت حتف الانف وبقوله وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك آه الرابع معارضة
استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم الموت حتف انفه الخامس معارضته باستصحاب الطهارة المتحققة
سابقا اذ لم يعلم زوالها واشار الى هذين الوجهين في الشرط الثالث حيث قال الثالث ان لا يكون استصحاب
اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الان الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح قد استدل جماعة
على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال
حياته اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه ونحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية
انتهى وقد استقر راي السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية بعد كلام طويل على ان استصحاب عدم التذكية
معارض باستصحاب الطهارة وقد استقر راي السيد الصدر في شرحها على ان استصحاب عدم المذبوحية
معارض باستصحاب عدم الموت حتف الانف وهو مستلزم للطهارة قال عند شرح قول المصنف الثالث
ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الى اخر ما نقلناه عنه اقول مراده ان في صورة
التعارض لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد هناك فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر و
قد استدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب غفلة عن التعارض وتقريب المعارضة وتوضيحها ان هيهنا امورا
قطعية وامورا مشكوكا فيها فالاول من الاول عدم المذبوحية اي التذكية الشرعية بمعنى السلب المطلق
لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا السلب صادق لا يقتضي
وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث هو كذلك والثاني عدم المذبوحية بمعنى عدم
الملكة وهذا متحقق حين حياة الحيوان مستمر ايضا الى التذكية والثالث حيوة ذلك الحيوان وقد ما لانه المفروض
والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث انه جزء لحيوان طاهر والخامس عدم الموت حتف
الانف من حيث انه عدم حادث مستمر الى انقضاء الحيوة حتف الانف السادس من غير علم بسببه من التذكية
وحتف الانف والاول من الثانية التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث
طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ المسببة عن التذكية الشرعية والرابع نجاسته المسببة عن
الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين هو العموم والخصوص من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق
الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هي

ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم للحيوة واما كل واحد منفردا
فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه
مع التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مطلق المنافات وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذا
فنقول عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان
على ما كان فاذا بقي بعدها لابدان يكون مع الموت حتف الانف للقطع برفع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم
للنجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة والاصل البقاء فاذا لابدان يكون
مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد انتهى كلامه وهنا وجه سادس لعدم العمل باصالة عدم التذكية
وهو عدم حجية استصحاب العدم اختاره صاحب المدارك وحكم من جهة ذلك بالطهارة والحلية واستدل
ايضا ببعض الاخبار الآتية اقول اما الجواب عن الاول فهو انه لا يشترط في الاستصحاب كون الحكم الشرعي
ثابتا في الزمان الاول ايضا بل يكفي ثبوته في الزمان الثاني فقط وسيشير اليه المصنف في الاستصحاب التعليقي
وقد مضى ايضا واما الجواب عن الثاني فيظهر مما سيجيء من المصنف بقوله ثم ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما
هو اللحم آه واما الجواب عن الثالث والرابع فهو ما اشار اليه المصنف بقوله الا ان نظر المشهور آه وسيجيء ما فيه
واما الجواب عن الخامس فبان اصالة عدم التذكية اصل موضوعي لا يعارضه اصالة الطهارة لانها اصل حكمي
بالنسبة اليها وما ذكره المصنف في اوائل الكتاب من ان اصالة الطهارة اصل موضوعي يكون لسانه اخراج
الموضوع فتقدم على الاصل الحكمي فانما هو بالنسبة الى الحكم التكليفي وسيجيء في كلام المصنف في باب معارضة
اصالة الصحة للاستصحاب الموضوعي مثل عدم البلوغ ان اصل الفساد بالنسبة اليه اصل حكمي وقد اشار
المصنف الى الجواب المذكور بقوله ان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحاب الحلية والطهارة واما
عما ذكره صاحب المدارك فقد ظهر مما سبق من حجية الاستصحاب العدمي بل قيل بخروجه عن محل النزاع
سيظهر الجواب عن استدلاله بالخبر الآتي قوله الا ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة آه لا يخفى انه ان كان
الحكم بالحرمة والنجاسة معلقا على غير المذكى والحلية والطهارة معلقا على المذكى كما اختاره ونسبه الى المشهور
تجري اصالة عدم التذكية بلا اشكال ويترتب عليها الحرمة والنجاسة ولا يعارضها اصالة عدم الموت حتف
انفه وما يجري مجراها لا في نفسها ولا من جهة اثباتها التذكية لعدم الاثر لها على التقدير المزبور وعدم
حجية الاصل المثبت على ما هو الحق من انحصار دليل حجية الاستصحاب في الاخبار وعدم دلالتها على حجية
الاصل المزبور فيرجع الى اصالة عدم الحجية واما على القول بحجيته من باب الظن او من باب الاخبار مع زعم

دلالتها على حجيته يكون الاصل المزبور حجة لكن المبنى بكلا شقيه ضعيف مردود كما سيجيء تحقيقه في محله وان
كان الحكم بالحرمة والنجاسة معلقا على الميتة بمعنى ما مات حتف انفه ونحوها والحلية والطهارة على عدمها كما
يدل عليه قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة وقوله تعالى انما حرم عليكم
الميتة والدم آه كان الاصل عدم ثبوت سبب نجاسة اللحم بلا معارض كما سيجيء منه قدس سره وسيجيء توضيحه
وما اورد عليه وان كان الحكم بالحرمة والنجاسة معلقا على الميتة الوجودية وما يلحق بها والحلية والطهارة على
المذكى كما استظهره لا يجري اصالة عدم التذكية لا في نفسها ولا لاثبات الموت حتف الانف لعدم الاثر له
على التقدير المزبور وعدم حجية الاصل المثبت قوله كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم آه قد استدل بالآية
على كون الحكم بالحرمة والنجاسة معلقا على غير المذكى وان الميتة بمعنى غير المذكى وفيه اشكال فنقول قال الله
تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم والظاهر ان المراد بالميتة التي علق عليها حكم التحريم في الآية
هو خصوص ما مات حتف انفه لا غير المذكى كما ذكره ويدل عليه وجوه الاول تصريح جمع من المفسرين
به ففي الكشاف كان اهل الجاهلية يأكلون هذه المحرمات الميتة التي تموت حتف انفها الى ان قال والمنخنقة
التي خنقوها حتى ماتت والموقوذة التي اثخنوها ضربا بعصا او حجر حتى ماتت والمتردية التي تردت من جبل او
في بئر فماتت والنطيحة التي نطحتها اخرى فماتت وما اكل السبع بعضه الا ما ذكيتم الا ما ادركتم ذكاته وهو يضطرب
اضطراب المذبوح وتشخب اوداجه انتهى وقريب منه ما في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي وحكي عن
جماعة من اهل التفسير انهم قالوا الميتة لا ذكوة لها ولا الخنزير فلا يكون الاستثناء راجعا اليهما وصاحب
مجمع البيان وان جعل الميتة بمعنى ما فارقه روحه من غير تذكية الا انه يفهم منه ان المعروف بين اهل الجاهلية
ما ذكرنا من معنى الميتة لانه قال في جملة كلام له ان اهل الجاهلية لا يعدون الميتة الا ما مات حتف انفه من
دون شيء من هذه الاسباب فاعلمهم الله سبحانه ان حكم الجميع واحد قال السدي ان ناسا من العرب
كانوا يأكلون جميع ذلك ولا يعدونه ميتا انما يعدون الميت الذي يموت من الوجع انتهى ولا شك ان
ان القرآن نزل بلغتهم وان ورد في مقام ردعهم عن اعتقادهم الباطل من عدم تحريم المذكورات وادعاء
الحقيقة الشرعية في الميتة دونه خرط القتاد وكذلك وانما المسلم جعل الشارع لها شروطا فهي لغة وعرفا
وشرعا بمعنى الذبح غاية الامر عدم ثبوت الحلية الشرعية الا على التذكية المقترنة بالشرائط المقررة الثاني ان
ظاهر العطف هو المغايرة التامة فلو كانت الميتة بمعنى غير المذكى لما احتيج الى ذكر المنخنقة والموقوذة

وغيرهما وذكر الخاص بعد العام خلاف الظاهر الثالث ان الميتة لو كانت بمعنى غير المذكى لما كان للاستثناء
بقوله تعالى الا ما ذكيتم كثير فائدة لرجوع حاصل المعنى الى ان غير المذكى حرام الا ان يكون مذكى فظهر من
هذه الوجوه ان الحكم بالتحريم في الاية معلق على العناوين الخاصة الحاملة للموت من الوجع والانخناق والوقذ
والنطاح وغير ذلك وقد تقرر في محله ان العطف في قوة تكرير العامل فتكون هناك محرمات عديدة متعلق بها
محرمات عديدة فيكون كل واحد من العناوين المزبورة امرا وجوديا مقابلا لعنوان التذكية تقابل التضاد
وان عنوان عدم التذكية عنوان منتزع من المحرمات المزبورة من غير ان يتعلق الحكم به والا فيمكن ادراج اغلب
المحرمات او جميعها في عنوان واحد منتزع منها فيلزم ثبوت تحريم واحد لها بالاعتبار المزبور وهو كما ترى
ثم انه لو سلم كون عدم الذباحة معتبرا في الميتة بحسب اللغة او العرف فلا شك في عدم شمولها لما ذبح ولم يذكر
اسم الله عليه او لم يكن الى القبلة وغير ذلك بل يمكن ادعاء القطع بذلك وح فجعل الميتة عبارة عن مطلق
غير المذكى وان ذبح وقطع لو داجه ولكن لم يكن بالشرائط المقررة كما يستفاد من كلام المصنف وغيره مما يمكن
ادعاء القطع بفساده ويدل على ما ذكرنا ويؤيده ان الموت في كتاب الله قد جعل مقابلا للقتل حيث قال
عز من قائل ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فتدبر فان قيل لعل مراد
المصنف كون معنى الميتة هو ما ذكره بعد ملاحظة الاستثناء وهو قوله تعالى الا ما ذكيتم قلت مضافا الى
ظهور فساده بما ذكرنا انهم ذكروا في الاستثناء المزبور وجوها الاول انه راجع الى قوله تعالى وما اكل السبع كما
سمعت عن الزمخشري في الكشاف الثاني ما روي عن امير المؤمنين عم وابن عباس وغيرهما من رجوعه الى جميع ما تقدم
من قوله تعالى والمنخنقة الى قوله تعالى وما اكل السبع نقله في التفسير الكبير الثالث رجوعه الى جميع ما تقدم
من قوله تعالى سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم نقله في مجمع البيان عن امير المؤمنين عليه السلام وابن
عباس الرابع انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غيرها فهو حلال الخامس انه استثناء من التحريم لا المحرمات
يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا ذكرهما في
التفسير الكبير ايضا ولا شهادة فيه على ما ذكره المصنف على الوجه الرابع والخامس بل فيهما شهادة على ما ذكرنا
من كون الميتة بمعنى الموت حتف الانف كما لا يخفى وكذلك على الاول والثاني واما على الثالث ففيه انه
خبر مرسل مضافا الى مخالفته لما نقله الرازي عنه عليه السلام وان الظاهر انه مأخوذ من طريق العامة كما لا يخفى
على من لاحظ تفسيره حيث ان دأبه النقل عن مفسري العامة وعن كتبهم وانه لا صراحة فيه في المخالفة
مع انه لا دلالة فيه على ما ذكره المصنف لرجوع حاصل المعنى الى ان الحيوان الذي مات حتف انفه او

بالانخناق او بالنطاح مثلا بلا تذكية فهو حرام فالحكم مترتب على العناوين الخاصة مع اقترانها بعدم التذكية
لا على عدم التذكية ومن المعلوم عدم امكان اثباتها باصالة عدم التذكية لعدم حجية الاصل المثبت فتامل مع
انه قد عرفت عدم الفائدة في الاستثناء على تقدير كون الميتة بمعنى غير المذكى مع انه لا يثبت ما ذكره المصنف
من جهة اخرى اذ لا بد على التقدير المزبور من كون المذكى داخلا في معنى الميتة والمنخنقة والموقوذة وغيرها لان
الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيكون الميتة بمعنى ما خرج روحه مطلقا سواء كان بحتف الانف او التذكية
فيرجع الى المعنى الاخص مما سيذكره من ان الميتة ما زهق روحه مطلقا خرج منه المذكى وبقي الباقي لان
الميتة بمعنى غير المذكى على ما ادعاه مع ان ما نقله في مجمع البيان من رجوع الاستثناء الى الجميع سوى ما لا يقبل
الذكاة من الخنزير والدم غير معهود في الاستثناء الواقع عقيب جملات متعددة اذ هو اما راجع الى الجميع
او الى الاخيرة واما رجوعه الى الاول وغير عمومات الوسط والاخر فالظاهر انه غير موجود ثم على تقدير عدم
ظهور الاية فيما ذكرنا فلا شك في عدم ظهورها فيما ذكره المصنف فتكون مجملة فلا تجري اصالة عدم التذكية
ايضا لعدم ثبوت كون الحكم له ومن جميع ما ذكرنا ظهر النظر فيما ذكره بعض المحققين بقوله وان ابيت الا عن كون
الميتة عبارة عما مات حتف انفه فلا اشكال ظاهرا في كون ما لم يذك شرعا ملحقا بالميتة حكما فاصالة عدم
التذكية على هذا وان لم تكن مثبتة لها كما افاده الفاضل الا انها مثبتة لما يلحق بها حكما فيترتب بها على ما شك
في تذكيته حكم غير المذكى لما ذكرنا من كون الحكم مترتبا على العناوين الخاصة لا على عنوان غير المذكى بل لما
ذكره بعد ذلك ايضا حيث قال واما اذا قلنا ان الموضوع للحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلوة فيه ما يكون
بمعنى وجودي اي ما لم يكن مذكى وهو ما ازهق روحه بازهاق خاص غير الازهاق في المذكى فاصالة عدم
كونه مذكى يعارض باصالة عدم كونه ميتة فيرجع الى غيرهما من الاصول اذ لا معنى للمعارضة على الفرض المزبور
الا على القول بالاصل المثبت بل لما ذكره بعد ذلك بقوله والانصاف ان المعلوم انما هو مغايرة الماخوذ منا
لما ذكره شيخنا قدس سره في مقام تاييد ما ذكره المصنف من ان الحكم بالحلية والطهارة معلق على المذكى
وبالحرمة والنجاسة على غير المذكى ان من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ظهور جملة من الايات وكثير من الروايات
بل صراحتها في ان الحرمة والنجاسة رتبتا على غير المذكى الواقعي وضدهما رتب على المذكى الواقعي بل اقول ان
الاخبار التي تدل على ترتب الاحكام على المذكى وغيره قد بلغت حد التواتر آه وقد عرفت عدم دلالة الاية
المذكورة التي فيها الا ما ذكيتم على ما ذكره فضلا عن صراحتها فيه بل قد عرفت صراحتها في خلافه بملاحظة
ما ذكرنا واما اية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة وكذلك اية انما حرم عليكم

لعل على تقدير رجوع الاستثناء الى الجميع

الميتة والدم ولحم الخنزير فلو لم تدل على خلاف ما ذكره سيما بمعونة ما ذكرنا لا تدل على ما ذكره بوجه كالعرف مبين
به فاين الصراحة واما الاخبار التى ادعى ان الدال منها على ما ذكره بلغ حد التواتر فيجئ الكلام فيها بعد ذكر الآ
الدالتين على تعلق الحرمة بالميتة وذكر بعض الدالة على ذلك مثل ما ورد فى عدم جواز الصلوة فى شئ من
الميتة وان دبغ سبعين مرة ومثل قوله ان الله حرم الميتة من كل شئ فنقول ان هذه لا تنافى ما ذكرنا
لان الميتة عند الشارع عبارة عن كل ما خرج روحه بغير التذكية وليس عند الشارع واسطة بين المذكى
والميتة بان يكون الميتة خصوص ما خرج روحه بحتف الانف والا لكانت النجاسات زائدة على ما عدها
ويدل على ما ذكرنا كثير من الاخبار الدالة على ان القطعة المبانة من الحى ميتة وغير ذلك مما ورد فى غيره
ومن اقوى ما يشهد لما ذكرنا وقوع التعبير فى جملة من الايات والاخبار عن معروض الحرمة بغير المذكى وفى
جملة بالميتة لا يقال ان عدم الواسطة بين المذكى والميتة لا يثبت كون الميتة غير المذكى حتى يكون على
وفق الاصل لم لا يكونان من الضدين لا ثالث لهما لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان
الجامع لجميع اقسام خروج الروح بغير التذكية ليس الا نفس هذا القيد وليس هنا شئ اخر يجعل مميزا
للفرق بين المذكى والميتة فتدبر انتهى اقول ما يستفاد من كلامه من ان الميتة عند الشارع عبارة آه
حيث انه ظاهر فى ادعاء الحقيقة الشرعية دونه خرط القتاد واما ما استدل به عليه من انه يلزم زيادة النجاسات
على العشرة فهو ليس بحذور مضافا الى امكان ارادتهم الميتة وما يلحق بها او انهم ارادوا الاعم منها مجازا او
استقر اصطلاحهم على ذلك وذلك لا يستلزم ورود القران على مصطلحهم اذ من المعلوم ان القران
ورد على طبق اللغة والعرف لا على مصطلح الفقهاء الا ترى ان الفقه فى مصطلح الفقهاء هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها مع ان المراد من قوله تعالى لكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ما نفقه كثيرا مما تقول
هو مطلق الفهم ومثل ذلك كثير فى الغاية مع ان عدم زيادتها على العشرة لا يستلزم كون الميتة بمعنى غير
المذكى بل يمكن كونها بمعنى مطلق ما زهق روحه سواء كان مذكى ام لا واما ما استشهد به من مثل قوله
ان القطعة المبانة من الحى ميتة فلا دلالة فيه على ما ذكره لان القائل بكون الميتة امرا وجوديا لا يقول
بانحصار التحريم فيها بل يقول بتحريمها وساير الموضوعات الوجودية التى ثبت فى الشرع تحريم لحمها فالمقصود
من مثله كونها مثل الميتة فى التحريم مع ان لفظ الميتة لو سلم ظهوره فى الحيوان الذى خرج روحه حتف انفه
بدون ان يذبح راسه كذلك المذكى وغيره فانهما ظاهران فى الحيوان الذى يكون كذلك فلا بد من
ارتكاب خلاف الظاهر على التقديرين واما ما جعله من اقوى الشواهد على ما ذكره من وقوع التعبير فى

جملة من الايات والاخبار عن معروض الحرمة بغير المذكى وفى جملة بالميتة فقد عرفت انه ليس فى الايات
التعبير عن معروض الحرمة بغير المذكى بل فى اية الا ما ذكيتم وقع التعبير عن الحلال بالمذكى وعن الحرام بالميتة
والمنخنقة والموقوذة وغيرها وفى الايات الاخرى التعبير عن الحرام بالميتة الدال بالمفهوم على ان غيرها حلال
وسياتى بيان حال الاخبار واما ما ذكره جوابا بالقول لا يقال فلا يحصل له فى كلا معنى فتدبر ثم ان ما ذكرنا انما
هو على تقدير النظر الى الايات واما الاخبار فالظاهر من كثير منها الحكم بتحريم مشكوك التذكية وعدم جواز الصلوة
فيه وغير ذلك من الاثار ومنها موثقة ابن بكير فهى فى ذيلها وان كان مما يوكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره
وروثه وكل شئ منه جايز اذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذابح الحديث وفى رواية على بن ابى حمزة قال سئلت
اباعبد الله وابا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها والاخبار المعللة لحرمة
الصيد الذى ارسل اليه كلاب ولم يعلم انه مات باخذ المعلم بالشك فى استناد موته الى المعلم كما اشار اليها
المصنف وفى الحسن يكره الصلوة فى الفراء الا ما صنع فى ارض الحجاز الا ما علمت منه ذكاته كما نقله فى الجواهر
وغير ذلك من الاخبار ولا يعارضها الصحيح عن الخفاف التى تباع فى السوق قال اشتر وصل حتى تعلم انه ميتة او
يستفاد منه ان المشكوك مباح الاستعمال وقد استدل به صاحب المدارك على طهارة الجلد المطروح حتى يعلم
انه ميتة وجه عدم المعارضة عدم مكافئة هذا الخبر للاخبار الكثيرة الدالة على حرمة استعمال المشكوك والصلوة
فيه مع عدم ظهور دلالته بل فيه ظهور فى الخلاف حيث ان الظاهر من السوق فيه سوق المسلمين فالانصاف
تمامية دلالة الاخبار على ان الحكم فى مشكوك التذكية حرمة الصلوة فيه وساير الاستعمالات وليس فيها
اشارة الى الاستصحاب اصلا ولا تدل على ما ذكره المصنف من ان الحكم معلق على غير المذكى وان الميتة
هى غير المذكاة فبل تثبت قاعدة ظاهرية تدل على الحكم فى المشكوك قال فى الرياض ان التدبر فى النصوص يقتضى
المصير الى نجاسة الجلد مع الجهل بذكاته الا مع وجوده فى يد مسلم او سوقه من يد من لا يظهر كفره ونقل فى
مفتاح الكرامة عن الوحيد البهبهانى قدس سره فى رد من قال بعدم جريان اصالة التذكية مستندا الى ان
خروج الروح يتوقف على احد امرين اما عروض مرض او نحوه مما يتقدم الموت او تذكية وكل منهما حادث
والاصل عدمه انه قال والجواب الفرق بكثرة الحوادث وقلتها وبالفرق بين ما يعرض لنفس الشئ او بما
بمباشرة خارجى على ان الاجماع وتتبع الاخبار ابين حجة على انه لا يستباح الحيوان الا بعد العلم بالتذكية
فليس فى تحقيق هذا الاصل كثير فائدة انتهى وان كان فيما ذكره من الفرق بكثرة الحوادث وقلتها وبين ما
يعرض لنفس الشئ هو وما يعرض لامر خارجى نظر ظاهر وكذا ما ادعاه من الاجماع فان جماعة كثيرة كالفاضل مثل

التونى والسيد الصدر والسيد المحقق الكاظمى وغيرهم قد رجعوا الى اصالة الحلّ والطهارة لكن ماذكره من دلالة
الاخبار على ماذكره حق متين يؤيد ماذكرناه ثم ان المنساق من الاخبار حرمة اكل المشكوك والصلوة فيه ومسّاً
الوستما لا وبالجملة النجاسة فيترتب على الاصل المزبور نجاسة ملاقيه ايضا كما ذكره ايضا في الرياض لا عدم
جواز الصلوة وحرمة الاكل فقط لكن يستفاد من بعض الكلمات عدم ترتيب جميع اثار النجاسة وعدم الحكم
بنجاسته قال في محكى جامع المقاصد ان تحريم الصيد ان كان مستندا الى عدم التذكية الذى هو عبارة عن
موته حتف انفه تم التنافى وامتنع العمل بالاصلين وان كان مستندا الى عدم العلم بالتذكية لم يتم لان الحكم
بطهارة الماء يستلزم عدم العلم بالنجاسة لا عدم النجاسة فى الواقع فانه لو شك فى نجاسة الواقع لم ينجس
على ان العمل بالاصلين المتنافيين واقع فى كثير من المسائل انتهى فتامل جيدا وسيأتى من المصنف فى باب
تعارض الاستصحابين النقل عن بعضهم وهو صاحب الدلايل على ماحكى ان حرمة الصيد ان كان لعدم
العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقى وان كان لحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس انتهى لكن لا
يخفى ما فى هذه الكلمات ولذا قال المصنف فى مقام ردّ القول المزبور وهو حسن لو لم يترتب عليه من
احكام الميتة الا حرمة الاكل ولا اظن احدا يلتزمه ثم لا يخفى انا لا ننكر كون الحكم فى جميع افراد ما لم يذكّ
شرعا هو الحرمة والنجاسة الا انا ننكر كون الحكم فى الايات والاخبار مترتبا عليه بل هو مترتب على الانواع الوجودية
التى يلازم جميعها عدم التذكية شرعا ثم انه قد ظهر مما ذكرنا انه ان كان الحكم بالحرمة والنجاسة مترتبا على الموت
حتف الانف وما يجرى مجراه يجرى اصالة عدم الموت حتف الانف ونحوه ويترتب عليها اثاره ولا تجرى اصالة
عدم التذكية لعدم ترتب الحكم المزبور عليه ولا بملاحظة ملازمته للموت حتف الانف لعدم حجية الاصل
المثبت وان كان الحكم بالحرمة والنجاسة مترتبا على الموت حتف الانف وما يجرى مجراه وضدهما على التذكية
تجرى اصالة عدم الموت حتف الانف ولا اصالة عدم التذكية لعدم ترتب حكم على مجراهما على التقدير
المزبور نعم على تقدير الاصل المثبت يتعارض الاصلان فى الفرض المزبور نعم على تقدير ما ذكره المصنف
من كون الحكم بالحرمة والنجاسة مترتبا على غير المذكى وضدهما على المذكى تجرى اصالة عدم التذكية فى صورة
الشك ولا يعارضها شىء وقد تصدى بعض من تبع المصنف فى ثبوت الحكم لعدم التذكية للاستدلال عليه
بانه بعد ما عرفت من ترتب الحكم بالطهارة والحلية على عنوان التذكية لا يعقل كون الحرمة والنجاسة
مترتبتين على عنوان الميتة بمعنى حتف الانف اذ مقتضى جعل التذكية سببا للاولتين هو انتفائهما وثبوت
ضدهما بمجرد انتفاء التذكية ولو كان ضدهما مترتبا مع ذلك على عنوان الميتة بالمعنى المذكور لم يكن انتفاء

السبب مقتضيا لثبوت ضد مسببه بنفسه بل كان ذلك مشروطا بتحقق عنوان الميتة بل مقتضى جعل عنوان
الميتة سببا للحرمة والنجاسة عدم مدخلية انتفاء التذكية فى ثبوتهما وهو خلاف فرض كون التذكية سببا
للطهارة والحلية اللتين هما مع الحرمة والنجاسة من قبيل ضدين لا ثالث لهما الى اخره وانت خبير بان ماذكره ماخوذ
مما سيذكره المصنف فى باب تعارض اصل الصحة مع اصالة عدم البلوغ بان الصحة اذا كانت مستندة الى
صدور العقد عن بالغ كان الفساد مستندا الى عدم صدور العقد عن غير بالغ لان عدم المعلول انما يستند
الى عدم علته ويرد عليهما ان ماذكراه من البرهان العقلى يقتضى امتناع ثبوت الحكم بالحرمة والنجاسة للميتة بمعنى
حتف الانف وما يلحق بها وقد اثبتنا وقوع ذلك نظرا الى الوجوه التى ذكرناها لاثبات المطلب المذكور مضافا
الى انه يقتضى لزوم كون الموضوعات التى تثبت لها احكام متضادة كلها من قبيل العدم والملكة بحيث لا واسطة
بينهما لا من قبيل المتضادين كالموت والحيوة والعدالة والفسق والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والا
يمان والكفر وغير ذلك مع تنصيص جماعة كثيرة بكونهما من الامور الوجودية واثبتوا الواسطة فى بعضها بل توجب
كون الاحكام المتضادة العقلية والعرفية الثابتة للموضوعات كذلك فيلزم كون السواد والبياض وساير الالوان
وغيرها كلها متقابلة بغير تقابل التضاد وهو كما ترى والله العالم باحكامه قوله ولو كان اصلا ليس المراد ان
المراد من الاية هو الاعم من الحرمة الواقعية والحرمة الظاهرية كما يوهمه العبارة بل المراد ان الاية تثبت
الحرمة الواقعية لغير المذكى فى الواقع والاصل يثبت الحرمة الظاهرية لغير المذكى بحسب الظاهر وقد وقع
نظير هذه المسامحة من المصنف قدس سره فى باب بيان قاعدة لا ضرر وحكومتها على ادلة الاحكام عند تفسير
الحكومة حيث جعل الاصل حاكما على قوله لا صلوة الا بطهور ومعمما اياه للطهارة الظاهرية والمقصود
واضح قوله ثم ان الموضوع للحل والطهارة اراد بذلك الرد على الفاضل التونى حيث ادعى تغيير الموضوع وجعله
مانعا من الرجوع الى الاستصحاب توضيح الرد ان الموضوع هو لحم الحيوان الذى لم يذك وهو باق فى الحالين
فليس هناك تغيير موضوع مانع وهذا المعنى هو الظاهر من عبارته سيما بعد ملاحظة ذكرها بعد قوله الا ان
نظر المشهور آه فيكون هذا الكلام من تتمة الرد هذا ولكن ذكر شيخنا قدس سره وغيره انه اراد بذلك دفع
ما يتوهم من استلزام الرجوع الى اصالة عدم التذكية التعويل على الاصل المثبت لان المقصود اثبات الحرمة و
النجاسة فى اللحم فاثباتهما لا يمكن الا باثبات كونه غير مذكى باستصحاب عدم التذكية وهو معنى الاصل المثبت
وحاصل دفعه ان اصالة عدم التذكية انما تجرى فى نفس اللحم المشكوك ومعنى عدم تذكيته هو كونه غير مذكى
فليس هنا واسطة حتى يكون الاصل مثبتا ولعل ماذكرناه هو الاظهر قوله فيبقى اصالة عدم حدوث سبب

نجاسة اللحم سليما عن المعارض آه هذا حق على تقدير كون الحلية والطهارة مترتبتين على عدم الموت حتف الانف
والحرمة والنجاسة مترتبتين على الموت حتف الانف فتجري اصالة عدم الموت حتف الانف ولا يعارضه
اصالة عدم التذكية لعدم كون الحكم بالحلية والطهارة مترتبة عليه لكن لا معنى لقوله وان لم يثبت به التذكية
ولا حاجة الى ذكره اصلا وان كان الحكم بالحلية والطهارة متفرعا على التذكية مع كون الحكم بالحرمة والنجاسة
معلقا على الموت حتف الانف وما يجري مجراه فلا تجري اصالة عدم الموت حتف الانف لعدم تفرع الحكم
عليه على التقدير المفروض فلا بد من اثبات التذكية بها ولا يتم الا على تقدير الاصل المثبت ومعارضتها اما لم
عدم التذكية لاثبات الموت حتف الانف ويتم ما ذكره السيد الصدر من المعارضة فلا يصح قوله ان
اصالة عدم الموت حتف الانف سليمة عن المعارض وكيف كان فعبارته في المقام غير خالية عن المسامحة و
القصور لكن ذكر شيخنا قدس سره في مقام الايراد عليه انه لا يخفى عدم بقاء الاصل المزبور سليما عن المعارض
لانه بعد العلم الاجمالي بعدم كون حكم اللحم خارجا عن الحلية والطهارة والحرمة والنجاسة يعارض الاصل المزبور
باصالة عدم التذكية المقتضية لنفي الحلية والطهارة الى آخر ما افاده اقول ان مثل العلم الاجمالي المزبور
موجود في جميع الصور فيلزم عدم جريانه مطلقا وقد ذكر قدس سره تبعا للمصنف ان الحكم لو كان معلقا على
غير المذكى بزعم كون الميتة بمعناه تجري اصالة عدم التذكية بلا معارض مع ان العلم الاجمالي المزبور موجود
فيه وسيجيء منه فيما علقه على قول المصنف في مقام الرد على الفاضل النراقي الا ان هذا الاستصحاب مع العلم
الاجمالي بحل احد الامرين في حق المكلف غير جار ما يكون صريحا فيما ذكرنا نعم لو كان هناك علم اجمالي
بحرمة احدهما وحلية الآخر من جهة العلم الاجمالي بحل احد الامرين بتذكية احدهما يكون من قبيل الشبهة
المحصورة المحكومة بوجوب الاجتناب وهو خارج عن مفروض البحث وبالجملة ان حملنا كلام المصنف على الوجه
الاول لا معنى للمعارضة كما ذكره وان حملناه على الوجه الثاني يتحقق المعارضة من جهة الاصل المثبت لا من
جهة ما ذكره قدس سره قوله فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية آه لا يخفى ان وجه الحاجة الى احراز التذكية
هو زعم السيد كون الحكم بالحرمة والنجاسة مترتبا في الشرع على الميتة الوجودية وغيرهما من العناوين الخاصة لا
على عدم التذكية كما نسبه المصنف الى المشهور وكون مقابليهما مترتبان على التذكية كما هو كذلك عند
المشهور فلا تجري اصالة عدم التذكية من حيث هي لعدم ترتب الحكم عليه ولا من حيث اثباته للموت حتف
الانف لعدم حجية الاصل المثبت مع انه على تقدير حجيته يكون معارضا باصالة عدم الموت حتف الانف
لاثبات التذكية وبالجملة هذه المعارضة تتوقف على ثبوت شيئين احدهما ترتب الحكم بالتحريم والنجاسة

على الميتة لا على مجرد عدم التذكية والحكم بخلافهما على التذكية لا على مجرد عدم الموت حتف الانف و
ثانيهما القول بالاصل المثبت ولو لاجل القول بافادة الاستصحاب الظن الذي يكون المثبت وغيره سواء في
الحجية كما هو كذلك عند المشهور من القدماء والمتأخرين الى زمان والد الشيخ البهائي قدس سرهما فوجه الحاجة
هو ما ذكرنا لا ما ذكره قدس سره وستنبه يدل ذلك توضيحا قوله مع ان الاباحة والطهارة لا تتوقف عليه بل
يكفي استصحابهما فيه انا قد ذكرنا ترتب الحكمين المزبورين على التذكية عند السيد قدس سره بل عند
المشهور وعليه فلا تجري اصالة الاباحة والطهارة على جميع الفروض لانه مع جريان اصالة عدم الموت
حتف الانف واثبات التذكية بها والاغماض عن معارضتها باصالة عدم التذكية المثبتة للموت
حتف الانف لا يجري الاستصحابان لعدم جريان الاستصحاب الحكمي مع جريان الاستصحاب الموضوعي
وقد سلف تحقيقه وسيجيء ايضا وكذلك اذا لم يجر الاصل المزبور او تعارض هو واصل عدم الموت
حتف الانف لعدم جريان الاستصحاب الحكمي مع الشك في الموضوع بل لا بد من الرجوع الى القاعدة
بعد التعارض والتساقط وهذا واضح ان شاء الله قوله ان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما
الاحتمالات هنا ثلثة كون الحكم بالحرمة والنجاسة مترتبا على مجرد عدم التذكية كما هو المشهور وكونه
مترتبا على الموت حتف الانف مع القول بالاصل المثبت وكونه مترتبا عليه مع عدم القول بالاصل
المثبت ولا يخفى حكومة استصحاب عدم التذكية على استصحابهما على التقدير الاول وكذلك على التقدير
الثاني واما على التقدير الثالث فلا حكومة لعدم جريان اصالة عدم التذكية التي هي اصل موضوعي ح
والمفروض في كلام السيد هو الاحتمال الثاني المبني على الاصل المثبت اما الزاما او اعتقادا لكن الشأن
في معرفة السيد لتلك الحكومة وقد عرفت من كلام الوافية وغيره حكمهم بتعارض استصحاب عدم التذكية
مع استصحاب الطهارة قوله فلولا ثبوت التذكية باصالة عدم الموت آه قال شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية
انه لا يخفى عليك انه لا يحتاج الى احراز التذكية باصالة عدم الموت في الرجوع الى الاصلين لان مجرد اثبات
عدم الموت المقتضي لعدم الحرمة والنجاسة بالاصل المعارض لاصالة عدم التذكية يكفي في الرجوع اليهما
آه وفيه ان فرض التعارض كما ذكرنا مرارا انما هو في صورة كون الحلية والطهارة مترتبتين على التذكية
وخلافهما على الموت حتف الانف فلا تتم المعارضة الا على تقدير اثباتهما بالاصلين المتعارضين
المتساقطين بعد التعارض ليمكن الرجوع الى الاصل والمقتضي لعدم الحرمة والنجاسة ليس هو عدم الموت
حتف الانف بل التذكية هذا اذا اراد بالاصل القاعدة واما الاستصحاب فهو ساقط على كل تقدير

على ما اشرنا اليه عن قريب قوله لزعمه ان مبنى تمسك المشهور آه لا يخفى انه لا يخفى على السيد ذهاب المشهور الى ان الحكم بالحرمة والنجاسة مترتب على مجرد عدم التذكية ومقابليهما على التذكية لعدم ثبوت الحكم له بل هو ثابت للميتة فاصالة عدم التذكية لا تنفع الا باحد وجهين اما القول بحجية الاستصحاب من باب التعبد مع الالتزام بحجية المثبت منه واما القول بحجيته من باب الظن وقد عرفت حجية المثبت منه على التقدير المزبور فاصالة عدم التذكية مع ملاحظة اثباتها للموت حتف الانف تكون نافعة بناء على ما فهمه السيد وذهب اليه ولا شك ان الاصل المزبور معارض باصالة عدم الموت حتف الانف وما يجري مجراه مع ملاحظة اثباتها للتذكية المترتب عليها الحكم بالحلية والطهارة فايراد المعارضة وارد عليهم مع الالتزام بترتب الحكم على الميتة ونحوها لا على عدم التذكية وقد عرفت ان ما ذكره هو الحق فعلم مما قررنا ان ما ذكره المصنف من ان ايراد السيد على المشهور بالمعارضة من جهة زعم السيد ان مبنى تمسك المشهور على اثبات الموت حتف الانف باصالة عدم التذكية من جهة كون الاثر للموت حتف الانف عندهم لا ماخذ له قوله فيرجع بعد التعارض الى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما قد اشرنا سابقا الى الاشكال في الرجوع الى استصحاب الطهارة من جهة الشك في الموضوع وهو التذكية ولا فرق في ورود الاشكال المزبور بين كون الموضوع للطهارة هو اللحم كما ذكره قدس سره او الحيوان المذكى لان موضوعه على التقدير الاول هو لحم الحيوان المذكى كما ان موضوع النجاسة هو لحم الحيوان الغير المذكى كما سيصرح به وعلى الثاني واضح ومن المعلوم انه مع تغير الموضوع او الشك فيه لا مسرح للاستصحاب مع ان في استصحاب الحل اشكالا من جهة اخرى وهو عدم وجود الحالة السابقة هذا على تقدير كون المراد اثبات الحلية الفعلية وعلى تقدير كون المراد استصحاب الحلية الذاتية فعدم جريانه لاجل عدم الشك كما لا يخفى مع ان الجمع بين الاستصحابين والقاعدتين مما لا وجه له لعدم جريانهما معهما فلا بد من ان يقال بان مرادهما الرجوع الى القاعدتين على تقدير الاغماض عن الاستصحابين قوله متعلق الحكم يعني الحرمة والنجاسة قوله بحكم الاصل يعني اصالة عدم تذكية المسلم له واصالة عدم ذكر اسم الله عليه لان كلا منهما حادث والاصل عدمه قوله ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الادلة الاخر بالميتة والمراد بالحكم هو الحرمة والنجاسة وذلك كقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم آه فانه يدل بالمنطوق على ثبوت التحريم للميتة وبالمفهوم على ثبوت التحليل لعدمها ومثل قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة فانه يدل على ان الميتة حرام وان غيرها حلال ووجه عدم المنافاة ان الميتة بمعنى غير المذكى وغير الميتة بمعنى غير غير المذكى فيرجع الى ما ذكر ثم ان كلامه قدس سره صريح في تعلق الحكم في الشرع

مقصود السيد بما افاده صاحب الرياض تغليطه في ذهاب المشهور الى ما ذكره يتفرع على ذلك عدم جريان اصالة عدم التذكية

على الميتة ايضا لكنه قدس سره ادعى رجوعه الى ما ذكر كما دريت وقد اورد عليه شيخنا قدس سره في الحاشية بقوله وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره قدس سره في الجزء الثاني من الكتاب وما ربما يظهر من هذا الجزء ايضا تارة من ان الحكم لم يترتب في الشريعة على الميتة بل على غير المذكى واخرى بتسليم ترتب الحكم عليه ودعوى انها عبارة عن غير المذكى ضرورة ان الجواب الاخر لا يتم الا بضميمة الجواب الاول اذ انكار تعلق الحكم في الشرع على الميتة مكابرة محضة وفيه نظر ظاهر اذ قد عرفت تصريحه بكون الحكم في الشريعة مترتبا على الميتة ايضا نعم عبارته في الجزء الثاني في التنبيه الاول لا يخلو عن مسامحة ما قوله او قلنا عطف على قوله قلنا بتعلق الحكم قوله فالاصل عدمه وليس هذا تمسكا بالعموم في الشبهة الموضوعية بل المقصود التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم العام في مرحلة الظاهر المشكوك قوله فلا محيص جواب لقوله اما اذا قلنا قوله بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين آه والمراد بالقسمين الاولين هو اصل القسمين من اقسام استصحاب الكلي ولا معنى لارجاعهما الى القسمين الاولين من اقسام القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي اذ لم يقع منه اختيار جريان الاستصحاب فيما دون القسم الثالث منه بل الحق عنده التفصيل بين القسم الاول منه بجريان الاستصحاب فيه وبين القسم الثاني منه المنقسم الى قسمين بعدم جريان الاستصحاب فيه بل لم يحتمل فيما سبق جريان الاستصحاب في القسمين الاولين من القسم الثالث دون القسم الثالث ووجه ما ذكره كما اشار اليه بقوله ان العدم الازلي مستمر مع حياة الحيوان آه ان عدم التذكية ليس كليا بل شيء واحد شخصي متصل مستمر مع الوجودات المقارنة له فلا يكون تبدل الوجودات مؤثرا فيه شيئا وموجبا لتبدله فلو قيل بكون الكلية مانعة عن الاستصحاب وحكم من جهة ذلك بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين اللذين لا مانع فيهما عن الرجوع الى الاستصحاب على ما عرفته سابقا عند المصنف لا يكون هنا مانع عن الاستصحاب لعدم كون المستصحب كليا هذا ولكن التامل الصادق يشهد بعدم الفرق بين العدم والوجود في ذلك وجريان المسامحة العرفية في كليهما اذ العدم المستصحب هنا عدم مضاف كسائر الاعدام المستصحبة والعدم المضاف لوحظ من الوجود فيتبدل بتبدل المضاف اليه اذ عدم زيد غير عدم عمرو ولذا يكون وجود زيد طاردا لعدمه لا لعدم عمرو ووجود عمرو طاردا لعدمه لا لعدم زيد فعدم التذكية في حال الحيوة مغاير لعدم التذكية بعد الموت فالقول بعدم جريان استصحاب الكلي اصلا ودائما مستلزم لعدم جريان الاستصحاب المذكور ايضا قوله اذا لم يرد اثبات آه يعني استصحاب الامر العدمي المذكور لكونه استصحابا لامر جزئي شخصي يكون خاليا عن الاشكال لذا اريد من استصحابه ترتب

الاثر الشرعي المترتب عليه بلا واسطة ولم يرد به ترتيب الاثر الشرعي المترتب على امر اخر يلازمه عقلا او عادة او شرعا وبالجملة اذا لم يكن الاصل المزبور مثبتا وكونه كذلك يكون باحد وجهين اما بان يكون مثبتا للموجود المتاخر المقارن له مثل ان يثبت باستصحاب عدم التذكية الموت حتف الانف ويحكم بترتب اثره على المستصحب فاذا كان الاثر مترتبا على الموت حتف الانف لا على غير المذكى على ما عرفت من ذهاب جمع اليه لا يكون لاستصحاب عدم التذكية اثر شرعي فلا بد من الالتزام باثباته للموت حتف الانف ليترتب عليه النجاسة والحرمة واما بان يثبت بالاصل ارتباط الموجود المقارن له به مثل ما اذا ثبت بالشرع ان كل دم تقذفه المرأة اذا لم يكن حيضا فهو استحاضة فان استصحاب عدم وجود دم الحيض في المرأة او استصحاب عدم كون المرأة حائضا لا يترتب عليه حكم شرعي بلا واسطة فلا بد من الالتزام بانطباق هذا السلب الكلي على الدم الموجود في المرأة فيقال ان الدم الموجود ليس بحيض فيحكم عليه بانه استحاضة فيترتب عليه احكام الاستحاضة قوله او ارتباط الموجود آه عطف على قوله الموجود المتاخر يعني اذا لم يرد اثبات ارتباط الموجود المقارن له به قوله اذ فرق بين الدم المقارن آه دفع لتوهم ان الاصل المذكور ليس مثبتا فلا يصح قوله ان استصحاب عدم الحيض لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم بتقريب ان الاصل المثبت لقيود الموضوع المركب سواء كانت وجودية او عدمية ليس من الاصل المثبت المعروف الذي ليس بحجية اذ الماء الذي كان كرا سابقا وشك في كونه كرا لاحقا يجري استصحاب كريته وكذلك اذا كان قليلا سابقا وكذلك اذا كان الشخص واجد الزاد والراحلة من المال بقدر الاستطاعة وشك في كونه خاليا من الدين يرجع الى اصل البراءة من الدين فيثبت به وجوب الحج كما صرح به المصنف سابقا وكذلك اذا ورد كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر يحكم من جهة استصحاب طهارة الماء بتطهير الثوب النجس المغسول به ومثله كثير في الغاية ولولا ذلك لما كان الاستصحاب حجة في الشبهات الموضوعية غالبا او دائما لجريان الاصل فيها في القيود الثبوتية او العدمية كذلك ولم يتوهم احد كون الاصول الجارية فيها من الاصول المثبتة توضيح الدفع انه فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض كما في مفروض البحث وبين الدم المنفي عنه الحيضية كما اذا كان دم لم يكن حيضا سابقا ثم شك في بقاء عدم حيضيته لاحقا فيستصحب عدم حيضيته ومثل الاستصحاب المذكور المثبت لقيده العدمي ليس من الاصل المثبت وكذا اذا كان هناك دم كان حيضا سابقا وشك في كونه حيضا لاحقا فيقال ان هذا الدم كان حيضا سابقا فيستصحب حيضيته ومثل هذا الاستصحاب المثبت لحيضيته وقيده الوجودي ليس بمثبت والامثلة المذكورة كلها من هذا القبيل والمثال المفروض في البحث ليس من هذا القبيل لان اصالة

عدم كون المرأة حائضا او عدم وجود دم الحيض فيها لا نظر لهما الى الدم الموجود الخارجي بل يكون عكمهما نفسية الدم الموجود من المقارنات لهما ومن لوازمهما ومثل هذا من افراد الاصل المثبت الذي ليس بحجة على تقدير حجية الاستصحاب من باب الاخبار كما هو الحق قوله في الفرق بين الماء آه فان الاول يكون اصلا مثبتا فاذا كان كر موجود سابقا في الحوض وشك في بقائه لاحقا يستصحب وجود الكر فيه ويلازمه عقلا وعادة كون الماء الموجود فيه لاحقا كرا فيترتب عليه احكام الكرية بعد اثباته بالاستصحاب المذكور والثاني ليس اصلا مثبتا اذ المستصحب هو الماء الموجود الذي كان سابقا كرا ثم شك في كونه كرا لاحقا وهذا وان كان جريانه موقوفا على المسامحة في الحكم ببقاء الموضوع لكنه ليس من الاصل المثبت في شيء قوله بين المتصف بوصف آه وانى مثل الكر كما في المثال الاول قوله وبين قيام الوصف آه مثل الكرية كما في المثال الثاني قوله فان استصحاب وجود آه يعني استصحاب وجود الكر كما في المثال الاول وعدمه فيما اذا كان الموجود في الحوض سابقا قليلا قوله لا يثبت آه اي لا يثبت كون الماء الموجود في الخارج في الحوض كرا او قليلا بخلاف صورة القيام وكون المستصحب هو كرية الماء الموجود او قلته فان الاصل الجاري فيهما لا يكون من المثبت في شيء قوله فيجري في القسمين الاخيرين بطريق اولى فيهم مما ذكره المصنف في القسم الثالث من القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه والاشكال في هذين القسمين انه لا وجه للاولوية المذكورة قوله فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه آه يمكن ان يريد من العبارة عدم الاشكال في عدم جريان الاستصحاب في الزمان المشكوك وان لم يكن الاصل مثبتا على تقدير جريانه لان الاستصحاب هو ابقاء ما كان المتيقن لوجود الشيء سابقا على سبيل اليقين والشك في بقاء ذلك الشيء بعينه لاحقا والجزء المشكوك كونه من النهار او الليل لم يكن موجودا سابقا قطعا ولا يمكن الحكم ببقائه على فرض وجوده لان التصرم والتجدد في الزمان ذاتي له ومن لوازم وجوده فلا يتطرق فيه الاستصحاب ويمكن ان يريد منها عدم الاشكال في عدم جريان الاستصحاب في الزمان لاثبات كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل او النهار لوضوح كون الاصل مثبتا على ذلك التقدير وهذا المعنى يستلزم التكلف في قوله او بعض الجزء اه على ما سنشير اليه مع انه يكون قوله الاولى الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في اثبات اه تكرارا منه مع ان نفي الاشكال في عدم الجريان هنا مع احتمال تصحيحه بخفاء الواسطة فيما سيأتي لا يخلو عن تهافت ثم انه قد استشكل في جريان الاستصحاب في الزمان من جهة اخرى وهو ان الاستصحاب هو الحكم بوجود ما كان موجودا في الزمان السابق بعينه في الزمان اللاحق وهذا المعنى غير صحيح في استصحاب الزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان اخر يكون احدهما ظرفا والاخر مظروفا والاشكال المذكور مندفع بان التعريف المذكور انما هو لغير الزمان لا بالنسبة

اليه ايضا ويمكن ان يكون الزمان الذى هو ظرف الوجود هو الاعم من الزمان الموجود والزمان الموهوم فيجرى
فى نفس الزمان ايضا قوله لان نفس الجزء لم يتحقق آه قد ذكرنا ان ظاهر هذا الكلام يدل ان المقصود من قوله فلا
اشكال فى عدم جريان الاستصحاب للتخيص كون الجزء المشكوك فيه آه عدم جريان الاستصحاب فى نفس الجزء
بان يكون نفس الجزء المشكوك موردا للاستصحاب وان كان فى التعبير بقوله للتخيص آه ظهور لما ذان المقصود
بيان كون الاصل مثبتا لكن ظهور التعليل حاكم على ظهور الكلام المزبور فى ذلك وعلى تقدير الاخذ
بالمعنى الثانى الذى اشرنا فى السابق وهو ان يكون المقصود كون الاصل مثبتا فلا بد من حمل التعليل على دفع
التوهم بان يقال لا نسلم كون الاصل مثبتا لامكان جريان الاستصحاب فى نفس الزمان المشكوك فلا يكون
مثبتا ثم انه لا بد ان يكون المقصود من قوله فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا فضلا عن وصف كونه من
النهار او الليل لان قوله التخيص كون الجزء المشكوك من النهار او الليل يعطى ذلك فقد تسامح المصنف
فى التعبير وقد قيل ان المقصود من قوله فضلا آه ان عدم تحقق النهار والليل فى السابق فى غاية الوضوح
واليقين لان النهار والليل عبارتان عن مجموع الاجزاء ومن المعلوم عدم تحققه فى السابق بطريق القطع اذ
لا يصدق على بعض النهار انه نهار وكذا الليل وهو كما ترى ثم ان الوجه فيما ذكره المصنف بناء على المستفاد
منه ان الوصف متاخر عن الموصوف بالذات فاذا لم يكن الذات ممكن الوجود فى السابق فوصفه بطريق اولى
قوله بملاحظة هذا المعنى آه يجعل بقائه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخير وارتفاعه عبارة عن تحققه من
جهة حكم العرف بذلك فى الزمان وهو مستلزم لجعلها بذلك المعنى فى الزمانيات ايضا من جهة متابعة
الزمانيات للزمان فى عدم استقرار الوجود وكونه تدريجى الحصول قوله حيث جعل الكلام فى استصحاب
الحال اذ المراد به استصحاب الوصف مثل القيام والقعود والوجود والعدم والحركة والسكون وغير ذلك
مما لا يحصى اذ الاعم منها ومن الاحكام الشرعية فيشمل الامور التدريجية التى سماها المصنف بالزمانيات
قطعا فلا بد فى تصحيح شموله لها من التزام ما ذكر من التوجيه الذى ذكر فى الزمان من جعل حدوثه بحدوث
جزء منه وبقائه بوجود جزء اخر منه لامتناع وجود جميع الاجزاء فى السابق وكذلك بقاء جميع الاجزاء فى
اللاحق فى الزمانيات ايضا قوله او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة الظاهر انه عطف على قوله بملاحظة هذا
المعنى يعنى ان المستصحب اذا كان مجموع الليل والنهار فالحكم بالبقاء بالمعنى المزبور اما حقيقى بملاحظة حكم
العرف بذلك كذلك او مسامحى عند العرف والبقاء الحقيقى عندهم ما وجد بجميع اجزائه فى السابق ووجد
كذلك فى اللاحق لكن البقاء المذكور فى تعريف الاستصحاب خصوصا اذا قلنا بكونه من الاخبار يشمل

مثل البقاء المسامحى المذكور الا ترى انهم ذكروا ان الميزان فى بقاء الموضوع هو العرف وسيأتى فى كلام
المصنف ايضا وقد سبق مع عدم بقائه بحسب الدقة العقلية غالبا وذكروا حجية الاستصحاب فى بعض موارد
كونه مثبتا لاجل خفاء الواسطة عند العرف كما سيأتى ايضا فالتوجيهان المذكوران على ما فهمنا من العبارة مبنيان
على جعل المستصحب هو مجموع الليل والنهار قطعا ولكن احد التوجيهين مبنى على التصرف فى المستصحب مع بقاء
لفظ البقاء على حاله والثانى مبنى على التصرف فى البقاء ويدعى شموله للمقام تسامحا واما لا بخالف ما ذكرناه
انه يمكن تصحيح الاستصحاب فى الزمان والحركة وامثالهما والحكم ببقاء المستصحب فيها حقيقة من دون حاجة الى
التشبث بذيل ما ذكره المصنف وهو بان يقال المستصحب الان السيال من الليل والنهار وامثالهما والحركة
المتوسطة الواقعة بين المبدء والمنتهى فى الحركات ونحوهما فى امثالها وهما امران متدان شخصيان موجودان فى
الخارج على ما شرح به فى محله فالحكم بالبقاء حقيقى قطعا وليس هناك استصحاب كلى حتى يكون الاصل بالنسبة
الى الجزء الاخير مثبتا فتدبر قوله والا فما نحن فيه لان البقاء الحقيقى وجود ما كان موجودا بجميع اجزائه فى السابق
كذلك فى اللاحق ومن المعلوم ان المقام ليس كذلك قوله الا على القول بالاصل المثبت يمكن ان يقال ان الاصل
ليس بمثبت على التقدير المذكور لان بقاء اليوم مثلا حقيقة بعدم تحقق الجزء الاخير وبقائه عبارة عن كون
المشكوك جزء الغير الاخير ولا واسطة هناك حتى يكون الاصل مثبتا والفرق بينه وبين استصحاب وجود الكلى
الذى يكون الاصل فيه مثبتا ان استصحاب الكلى من قبيل استصحاب الكلى حيث ان الفرد السابق قد عدم قطعا
ويشك فى حدوث فرد اخر له فالاصل بقائه لكن لا يثبت به كون الموجود فرد له بخلاف المقام فان مجموع
الليل والنهار فرد واحد جزئى حقيقى وبقائه بعدم تحقق جزئه الاخير وكون المشكوك جزء اخيرا له فتامل قوله
او على بعض الوجوه الاتية بان يلتزم بخفاء الواسطة قوله على ذلك اى على الاصل المثبت قوله لا غنا لنا عما ذكرناه
من جهة عدم كون امور مثلا ومع الزمان امورا تدريجية قوله كطلوع الفجر آه يعنى يستصحب عدم طلوع الفجر وعدم
غروب الشمس وعدم غروب الشمس وعدم ذهاب الحمرة يفهم من عبارته هنا على ما اشرنا اليه وقد صرح به فى
محل البحث على ما حكى ان الطلوع والغروب ليسا من الامور التدريجية المتجددة لان المراد بها طلوع الشمس
او الفجر من الافق وغروب الشمس عنه وقد صرح فى رد المحدث الاسترابادى عند بيان القول الخامس بانهما
من الامور التدريجية والحق هو ما ذكره فى هذا المقام قوله فالاولى التمسك فى هذا المقام آه لا يخفى عدم
امكان التمسك به مع الشك فى الموضوع وهو الزمان كما صرح به المصنف مرارا ولعله اشار بذلك بقوله
لو كان جاريا فيه قوله كعدم تحقق حكم الصوم وفيه وجوب الصوم فيستصحب جواز الافطار عند الشك فى هلال

رمضان ولازم ذلك عدم تحقق وجوب الصّوم وكذلك ليستصحب وجوب الصّوم عند الشك في هلال شوّال
ولازمه عدم تحقق جواز الافطار قوله ولعلّه المراد بقوله عليه السلام في المكاتبة فانه جعل وجوب الصّوم للرؤية فان
معناه عدم تحقق حكم الصوم الوجوبي قبلها وكذلك جعل جواز الافطار للرؤية ومعناه عدم تحققه قبلها من
جهة جريان استصحاب وجوب الصّوم في الثاني واستصحاب جواز الافطار في الاوّل والتعبير بقوله ولعلّه من جهة
تطرّق احتمال اخر ذكره قبل ذلك من كونهما متفرعين على الاستصحاب في الزمان بملاحظة خفاء الواسطة امّا في
نفسه واما في الامور العدميّة الملازمة معه لكن ما سيذكره في ترجيح الاستصحاب الحكمي يجري في ترجيح
الاستصحاب الموضوعي ايضا كما لا يخفى ومنه يظهر النظر فيما ذكره بعض افاضل المحشين من ان كلام المصنف حيث
ذكر المناقشة في جريان الاستصحاب الحكمي يكشف عن جريان الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب الموضوعي
الزمان ولو بالتوجيه السابق في نظر المصنف مع ان المصنف قد صرّح في السابق في مقام توجيه المكاتبة
المزبورة بارجاعها الى الشك في الرافع بان الاستصحاب الجاري فيها هو استصحاب الاشتغال ومن هنا اورد
شيخنا قدس سره على المصنف بان ما ذكره هنا ينافي ما ذكره سابقا هذا ويمكن توجيه المكاتبة بان المقصود
منها اجراء استصحاب شهر رمضان بناء على انه عبادة واحدة من هذه الجهة ايضا كما انه عبادة واحدة من جهة
الاجزاء فيه بنية واحدة لصيام الشهر كله على ما ذكره جمع من الاصحاب بل عن المنتهى نسبته الى الاصحاب
من غير نقل خلاف بل في المحكي عن الرسية للمرتضى والانتصار والخلاف والغنية الاجماع عليه صريحا فلا مانع
من ان يكون الثلثون يوما بالنسبة الى ذلك كالعمل الواحد لا انه عمل واحد حقيقة كاليوم الواحد كي يرد
عليه ان صوم كل يوم مستقل لا تعلّق له بما بعده ولا ما قبله شرعا وعرفا ولذلك تتعدد الكفارة بتعدده
ولا يبطل صوم الشهر ببطلان بعض ايامه وغير ذلك وبالجملة المراد التفكيك بحسب الظاهر في احكام الشهر
الواحد ولا مانع منه بعد ظهور المكاتبة في ذلك وتتميمه بخفاء الواسطة او بحجية الاصل المثبت في خصوص
المقام وعدم امكان اجراء الاستصحاب الحكمي ومنه يظهر ما في رد شيخنا قدس سره لذلك في الحاشية بمخالفته
للاجماع بل هذا التوجيه متعين في المكاتبة بعد انجبار ضعفها بالعمل او كون علي بن محمد ثقة من اصحاب الجواد
على ما نقلنا سابقا عن بعض كتب الرجال فتدبّر قوله الابناء على جريان استصحاب الاشتغال لا يخفى عدم جريان
استصحاب الاشتغال والبراءة على مذهبه من جهة كون الحكم للشك لا للمشكوك وكذا استصحاب التكليف
من جهة كون الشك في التكليف المستقل الزايد على ما ذكره ومن جهة عدم امكانه مع الشك في الموضوع قوله
فهو من قبيل القسم الثالث الذي يكون احتمال بقاء الكلي فيه من جهة احتمال حدوث فرد اخر غير الفرد

المعلوم حدوثه وارتفاعه قوله مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل القسم الاوّل الذي يكون احتمال بقاء الكلي
فيه مسببا عن بقاء الفرد الموجود سابقا ولا يخفى ان نظر المصنف الى ان الغرض لو تعلق بايجاد كلام مركب من
عشرة اجزاء وشك بعد عدم تخلل فصل طويل في بقاء اشتغاله وعدم وجود الجزء الاخير منه في الخارج لبعض
الطوارئ والعوارض التي حصلت له فلا شك انه يكون من قبيل استصحاب اليوم الذي يكون وجوده في الساعات
بوجود جزء منه وبقائه في اللاحق بوجود جزء اخر منه غاية الامر كون الاصل مثبتا فلا بدّ من تصحيحه بما صحح
به الاصل في السابق من خفاء الواسطة وح فلا يرد عليه ان الظاهر كونه من قبيل القسم الثاني لتردده بين كونه
كثير الاجزاء فيبقى وقليلها فيرتفع نعم قد يكون من قبيل القسم الثاني اذا شك في ان الداعي الموجود في نفس المتكلم
هل اقتضى ايجاد الكلام الذي هو قليل الاجزاء او ايجاد الكلام الذي هو كثير الاجزاء بحيث يقطع بارتفاعه على
الاوّل وببقائه على الثاني قوله او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي آه على مذهب المشهور من حجية الاستصحاب
حتى في الشك في المقتضي قوله اختلاف انظارهم آه او في كون الاستصحاب حجة ام لا وعلى الاول حجة مطلقا او على
التفصيل قوله وعدمها في بعض آه ويجري الاستصحاب على الاوّل ولا يجري على الاخيرين قوله فينبغي القطع بعدم
جريان آه مع عدم كون الشك فيه من جهة الشك في انقضاء الزمان والا فيرجع الى القسم الاوّل الذي يجري
فيه الاستصحاب في نفس الزمان بناء على التوجيه المتقدم صرّح بهذا شيخنا المحقق قدس سره في مجلس البحث قوله
وقد تقدم الاستشكال آه في الاستصحاب الحكمي من جهة رجوع الشك فيه الى الشك في بقاء الموضوع في ما يحتمل
فيه كون القضية مطلقة فيكون الموضوع باقيا ومقيدة فيكون منتفيا وفيما نحن فيه يقطع بانتفاء القيد فكيف يعقل
فيه الاستصحاب وما اجاب به عن الاشكال المذكور في السابق من الرجوع الى المسامحة العرفية التي تصحح بها
بقاء الموضوع فيما اذا ساعدت لا يتاتى في المقام قطعا قوله ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين هذا
البعض هو الفاضل النراقي قدس سره في المناهج فلنذكر بعض كلماته لتوضيح المقام قال قدس سره امّا اقسام المستصحب
فكثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي امّا حكم شرعي او وضعي او موضوع لاحدهما او متعلق له والمراد
بالموضوع ما كان احد الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والنجاسة والحيض والرطوبة وامثالها فيقال
الصلوة واجبة والغسل واجب او سبب لاباحة الصلوة والنجاسة مانعة من دخول المسجد والحيض من دخول
الصلوة والرطوبة سبب لقبول النجاسة وهكذا والمراد بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم
يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي وشياع المعنى وغيره والموضوع والمتعلق على قسمين
لانه امّا من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي ما كان من الماهيات المخترعة الجعلية للشارع كالصلوة

والزكوة والغسل والوضوء او امور مترتبة على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية
والمالكية والرقية واضرابها او بالخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة والجفاف واليوم والليل واطلاق الماء و
اضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اى سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او من القسم الاول من الموضوع
والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما ان يعلم استمراره ابدا اى ثبت من الشرع كذلك ولا يعلم له مزيل او يعلم له مزيل
اى يكون مغيى الى غاية اى يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة في وقت معين بمعنى ان
يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده فليس المراد بالمغيى ما ثبت كون شئ غاية له بالالفاظ الدالة
على الغاية بل ما ثبت انتهائه وانتفائه عند شئ وثبت كون ذلك الشئ مزيلا له فالمراد بالغاية للشئ ما ثبت
له وصف مزيلية بحيث اذا تحقق ارتفع ثم اطال الكلام ثم ذكر اقوال الائمة في حجية الاستصحاب وعد منه اختيار
القول بالحجية مطلقا قال للاخبار المتواترة معنى وساق اخبار الباب ثم قال في مقام بيان الشرط الثالث للاستصحاب
وهو انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب وان كان الثاني اى كان معارض الاستصحاب
استصحاب اخر شرعيا او عقليا فلا يخلو اما ان يكون الاستصحابان المتعارضان في موضوع واحد او في موضوعين مختلفين
يستلزم الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر فعلى الاول اما ان يكونا في حكم واحد بان يكون احد الاستصحابين
استصحاب وجود هذا الحكم والاخر استصحاب عدمه او يكونا في حكمين احدهما او كلاهما ملزوم خلاف الاخر
والاول لا يكون الا في تعارض استصحاب حال العقل والشرع وسياتى امثلة هذا ومثال الثاني الجلد المطروح
لوضح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيه الى ان قال والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في حكم وموضوع
واحد فلا يمكن العمل بشئ منهما او يتساقطان فيرجع الى اصل البرائة وشبهه وذلك كما اذا قال الشارع في
ليلة الجمعة صم وقلنا بان الامر للفور وكنا متوقفين في افادته المرة او التكرار فقطع بوجوب صوم يوم الجمعة
ونشك في السبت وفيه يتعارض الاستصحابان لانا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم
الجمعة ولا السبت وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعة وشككنا في السبت وهذا الشك مستمر
من حين ورود الامر الى يوم السبت فيستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم وكذا يقطع يوم الجمعة بالصوم
ونشك في السبت فيستصحب التكليف اى وجوب الصوم فيحصل التعارض فان قلت عدم التكليف المعلوم
قبل الامر انما يستصحب لولا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي فيرتفع عدم
عدم التكليف ونقض اليقين باليقين قلنا مثله يجري في الطرف الاخر فيقال وجوب صوم يوم الجمعة انما يستصحب
لولا الدليل على عدمه واستصحاب عدمه المتيقن قبل الامر دليل شرعي فيرتفع الوجوب لا يقال ان العلم

بالعدم قد انقطع وحصل الفصل فكيف يستصحب لانا نقول لم يحصل فصل اصلا بل كنا قاطعين بعدم ايجاب صوم
السبت يوم الخميس وشككنا فيه بعد الامر ولم نقطع بوجوب صومه اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما في
حكمين من موضوع او موضوعين واستلزم احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم الثابت
باحد الاستصحابين مزيلا للحكم المستصحب بالاخر وبالعكس وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر واما ما لم
يكن شئ منهما كذلك فهو خارج عن البحث اذ لا تخالف والمراد بكونه مزيلا له كونه مما جعله الشارع في الشرعيات
او الواضع في اللغويات او العادة او الحس او العقل سببا وعلة وافقه له بلا واسطة او بالواسطة بان يكون
سببا لحكم اخر هو سبب له فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في
الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة العموم
وهو سبب للتجوز في الخاص ومثال الثاني مسئلة القيد فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان
ويتساقطان الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في مثال العام والخاص على القول بالتعارض حيث ان فهم الاجماع
وفهم العرف يرجح بقاء الخاص على حقيقته وان كان من القسم الثاني فاستصحاب الحكم المزيل دون الاخر الى
ان قال في الفائدة الاولى اعلم انك بعد ما عرفت حال تعارض الاستصحابين وانهما يتساقطان ولا حجية
لاحدهما اذا وردا على حكم واحد او حكمين مع ثبوت الرافعية من الجانبين وان الحكم للمزيل مع ثبوت الرفع
من احدهما يظهر لك حال الاستصحاب في الاقسام الثلثة المذكورة في المقدمة الاولى ويعلم عدم حجية
الاستصحاب في القسم الثالث مطلقا وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة او في حال وشك فيما بعده لانه بعد
ما علم حكم في وقت او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب ذلك الحكم وجوده
في الزمان الثاني او الحالة الثانية لكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان هذا الحكم قبل حدوثه كان
معلوم العدم مطلقا علم ارتفاع عدمه في الزمان الاول فيبقى الباقي مثلا اذا علم الى اخر ما نقله المصنف

قوله ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم آه قال قدس سره واما القسمان
الاولان يعني ما علم استمراره ابدا اى ثبت من الشرع كذلك ولا يعلم له مزيل وما يكون مستمرا الى غاية زمانية
او حالية فيظهر مما ذكر عدم حجية استصحاب حال الشرع يعني الاستصحاب الوجودي فيهما ايضا اذا كان المستصحب
من الامور الشرعية مطلقا لاجل تعارضه مع استصحاب حال العقل لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب
الصوم لاجل عروض حالة كالحمى مثلا فنقول قبل ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينيا وبعد ورود
علم التكليف به عند عدم الحمى وشك معه فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف قبل الحمى

ايضا ويتساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل هو استتار القرص او ذهاب الحمرة فلا يمكن استصحاب وجوب
الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال للعلم بعدم التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا شك في دخول الليل لوجود غيم
فيقال ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في مطلق اليوم وفي زمان شك في بقائه لغيم ونحوه قطعيا و
علم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدمه بعده واذا شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي
يقال ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع الفعل المسمى بالوضوء سببا للطهارة مطلقا وعلم بعده انه جعله
سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا يعلم انه جعله سببا للطهارة الباقية بعده ايضا ام لا والاصل عدم
الجعل واذا شك في تطهر الثوب الملاقي للبول بغسله مرة فيقال قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل
الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا وبعده علمنا انه جعلها سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونها
سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا في المالكية والزوجية وامثالها واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب
ليس باولى من اثبات عدمهما به على ما مر ولا يتوهم انه على هذا يلزم انتفاء الحكم الثابت اولا في القسمين
بمجرد الشك فانه ليس كذلك بل يحكم ببقاء الحكم ولكن لا لاجل استصحاب حال الشرع اي استصحاب ذلك الحكم
بل لاجل استصحاب اخر من حال العقل وبيان ذلك انك قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب الشك في
هذين القسمين اما الشك في تحقق المزيل القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او الشيء
الفلاني مزيلا للحكم ولا شك ان الاصل عدم تحقق المزيل وعدم جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا
ويلزم من هذا الاستصحاب وجود هذا الحكم ولا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان هذا الاستصحاب
مزيل لعدم التكليف وليس استصحاب عدم التكليف سببا لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا
او لجعل الشارع هذا الشيء مزيلا فنقول في المثال الاول علم بقول الشارع صم شهر رمضان وجوب صومه سواء
عرض الحمى ام لا وشك في انه هل جعل الحمى مزيلا له ام لا والاصل عدم جعله وهو يوجب بقاء اطلاق الصوم
المزيل لعدم التكليف وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في اليوم الى الليل ولم يعلم ان باستتار القرص هل
دخل الليل ام لا والاصل عدم دخوله وكذا في المثال الثالث ويقال في الرابع انه علم بالتوضي حصول الطهارة
وعلم انها لا ترتفع الا برافع ولم يعلم ان المذي رافع له والاصل عدم جعل الشارع اياه رافعا ولو فرض
عدم العلم بان الطهارة مما لا ترتفع الا برافع فيكون من القسم الثالث ولا يفيد فيه الاستصحاب وفيما
في الخامس انه علم بنجاسة الثوب وانها مما لا ترتفع الا برافع وشك في انه هل جعل الغسل مرة مزيلها ام لا
والاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا للمالكية او الزوجية او غيرهما مما يعلم استمراره بعد حدوثه

لم يتحقق الرافع الى ان قال وقد تلخص من ذلك ان الاحكام الثابتة انما يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك
في المزيل لا في غيره وان الحجة من الاستصحاب انما هو من القسم الاول من قسمي الشك لكن لا استصحاب حال
الشرع بل لاستصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق بين ما قلناه وبين قول من خص حجية الاستصحاب بما
اذا كان الشك في المزيل فان الظاهر انه يريد استصحاب حال الشرع ولو اراد ما قلنا كما هو المحتمل فنعم الوفاق
انتهى ما اردنا من نقل كلامه زيد في علو مقامه والمستفاد من مجموع كلماته مما نقلناه ومما لم ننقل ان الشك
في القسم الثالث اعني ما ثبت استمراره في الجملة في وقت معين قد يكون من قبيل الشك في المقتضي وقد يكون
من قبيل الشك في وجود الرافع والاول اذا كان الشك بعد مضي الزمان المعين والثاني قبله وان الشك
في القسم الاول لا بد من ان يكون من جهة الشك في وجود الرافع قال بعد ان قسم الشك في وجود المزيل الى
قسمين وهذان الوجهان انما يكونان في القسم الاول اي ما ثبت استمراره ابدا ولا يعلم له مزيل وقد يحصلان
في القسم الثالث اي ما ثبت له استمرار في الزمان المعين مع عدم العلم به فيما بعده اذا وقع الشك قبل مضي
الزمان المعين اي ما يصلح ظرفا للثبوت في الجملة وان الشك في وجود المزيل او مزيلية الموجود باقسامهما
الستة انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلثة وما هو ثبت استمراره الى غاية زمانية او حالية اذا
كان الشك قبل حصول العلم بالغاية وان الشك في الامور الخارجية باعتبار الشك في تحقق المزيل القطعي
للامر الخارجي فهو مما علم له مزيل لو لم يتحقق لم ينتف وايضا التامل في كلامه من حيث جعل القسم الثاني
قسمين ما يستمر الى غاية زمانية وما يستمر الى غاية حالية مع بداهة ان مجيء الليل ليس رافعا لليوم مثلا و
غير ذلك مما يستفاد من كلماته كون مراده بالمزيل هو الاعم من الرافع المقابل للمقتضي بمعنى ان يكون المراد منه
ما ينتهي الحكم عنده سواء كان رافعا بالمعنى المعروف ام لا وان استصحاب حال الشرع عنده بمعنى استصحاب
الوجود وان استصحاب العدم الازلي في غير مورد الرافع واستصحاب عدم وجود الرافع واستصحاب عدم
رافعية الموجود كلها من اقسام استصحاب حال العقل قال قدس سره هذا في الامور الشرعية واما الخارجية
كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف وامثالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال
الشرع فيها اي استصحاب وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض لوجودها في مقام
الشك اصلا وقد سمعت كلامه وهو ان الحجة من الاستصحاب فيما اذا كان الشك في المزيل لكن لا لاستصحاب
حال الشرع بل لاستصحاب حال العقل ويفهم منه ان الاستصحاب في القسمين الاولين حجة وانه يحكم
ببقاء الطهارة مثلا لا لاجل جريان الاستصحاب في نفسها بل في عدم الرافع فيكون النتيجة الحكم بالبقاء من جهة

اصالة عدم الرافع وقد صرح بهذا ايضاً حيث قال فان قلت فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عندك استصحاب حال العقل ومن استصحاب حال الشرع استصحاب الامور الخارجية فهلا فصلت كسائر المفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا قلت ان المراد بالحجة ما يجب العمل به لولا المعارض آه وما ذكره في تقريب تعارض الاستصحابين والمثال الذي مثل وهو تعلق الامر بالجلوس يوم الجمعة وكان مردداً بين الاقل والاكثر انما هو في القسم الثالث الذي يتعارض فيه الاستصحابان ويتساقطان والتعارض فيه دائمي ولا يرجع فيه الى الحاكم لعدمه ومفروض كلامه في القسم الثالث ما اذا كان التكليف مردداً بين الاقل والاكثر والزمان كذلك فلا بد ان يكون مهملا وليس المقصود كون الزمان المعلوم وهو الاقل قيداً اذ عدم جريان استصحاب الوجود فيه واضح لتغير الموضوع مع ان استصحاب الوقت بقيد الوقت غير جار اجماعا على ما ادعاه الفاضل التوني على ما عرفت ولعله مسلم عند الفاضل النراقي حيث انه نقل كلامه ولم يرده والامثلة التي ذكرها في الفائدة الاولى واجرى تعارض الاستصحابين فيها او رجح فيها الى استصحاب عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا على ما اشار اليه المصنف وقد عرفت ما نقلنا عنه ايضاً كلها من قبيل القسم الثاني الذي يكون الحكم فيه مستمراً الى غاية زمانية او حالية ولم يمثل للقسم الاول الذي يكون الحكم فيه مستمراً دائما ومن جملة امثلته اصالة عدم النسخ في الحكم المستمر الى يوم القيامة بحسب الظاهر بناء على كونها من قبيل الاستصحاب على اضعف الوجهين ومما ذكرنا يظهر ان ما ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية من حمل القسم الثالث على الشك في المقتضي والقسمين الاولين على الشك في الرافع ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت جريان كل منهما في كل منها نعم غاية الامر ان التعارض الدائمي الموجب للتساقط اذا كان الشك في القسم الثالث انما يكون اذا كان بعد مضي الزمان المعلوم لا قبله كما ان الشك في القسم الثاني قد يكون من الشك في المقتضي عندنا كما اذا كانت الغاية زمانية ولكنه قد جعله من الشك في الرافع كما في تردد الغروب بين زوال الحمرة والاستتار وقد يكون من قبيل الشك في الرافع كاكثر الامثلة والقسم الاول لا ينفك عن الشك في وجود الرافع مع عدم العلم به على ما عرفت ويظهر ايضا ان ما نقله شيخنا قدس سره ايضا في الحاشية في التنبيه الثالث عنه بانه يقول بعدم حجية الاستصحاب في الامور الشرعية ليس في محله اذ قد عرفت ان الامور الشرعية عنده على ثلثة اقسام ويجري استصحاب حال العقل في القسم الاول والثاني منه وانما لا يجري استصحاب حال الشرع فيهما الذي سماه باستصحاب الوجود بل يجري في الامور الخارجية فقط وعبارته التي نقلنا صريحة في ذلك ولعله قدس سره اراد عدم جريان استصحاب

حال الشرع في الامور الشرعية والامر سهل ثم انه يرد على الفاضل المذكور وجوه الاول انك قد عرفت ان القسم الثالث مفروض فيما اذا كان دليل اثبات الحكم مهملا مردداً فان كان التكليف مردداً بين الاقل والاكثر من غير جهة الزمان كما في مثال كون الامر للفور مع التوقف في كونه للمرة او التكرار فلا شك في ان المرجع اصل البرائة سواء كانا ارتباطيين او استقلاليين او اصل الاشتغال على المذهب الآخر في القسم الاول ولا يجري الاستصحاب اصلا وان كان من جهة الزمان كما في مثال الامر بالجلوس في يوم الجمعة المردد بين كونه الى الزوال او الى الغروب فلا ريب في انه يجري استصحاب الوجود في الوقت لما ذكره من انه يجري الاستصحاب الوجودي في الامور الخارجية من دون معارضة الاستصحاب العدمي اياه الثاني ان في القسم الاول الذي علم الاستمرار ابدا مع عدم العلم بالمزيل له كيف يتصور معارضة استصحاب العدم الازلي للاستصحاب الوجودي مع ان في الامور الخارجية التي هي ادون منه قد صرح بعدم معارضة استصحاب العدم الازلي للاستصحاب الوجودي الثالث انه قدس سره قد جعل الامور الخارجية كلها من قبيل الشك في الرافع كما صرح به في المقدمة الاولى مع بداهة ان الشك فيها قد يكون من الشك في المقتضي وقد يكون من الشك في الرافع الرابع انه جعل الامور الشرعية التي منها الماهيات المخترعة كالصلوة والزكوة وامثالها على ثلثة اقسام مع ان جريان القسمين الاخيرين فيها في غاية الاشكال فتدبر الخامس ان مكاتبة علي بن محمد بناء على اعتبارها تدل على جريان نفس الاستصحاب الوجودي لا استصحاب العدم الازلي مع ان موردها من قبيل القسم الثاني فتامل هذا وقد اورد على الفاضل النراقي ره بعض افاضل المحشين ايضا بوجوه الاول انه لا فرق بين مثال الامر بالجلوس حيث جعله من القسم الثالث الذي يكون من قبيل الشك في المقتضي ومثال الصوم اذا شك في بقائه من جهة الشك في ان الليل هو استتار القرص او ذهاب الحمرة حيث جعله من القسم الثاني الذي هو من قبيل الشك في المانع الى آخر ما ذكره وقد عرفت عدم دلالة كلامه على ذلك اصلا بل دلالته على خلافه وقد اشرنا اليه في مقام رد شيخنا قدس سره فالمناط في جريان الاستصحاب عنده جريان الاستصحاب الحاكم وهو عدم وجود الغاية او عدم مغايتة الموجود سواء كان رافعا عندنا ام لا الثاني انه كما يرجع الى الاصل الحاكم في القسم الاول والثاني كذلك يرجع اليه في القسم الثالث وهو اصالة عدم تحقق مطلوب الشارع او اصالة عدم البرء للذمة او اصالة بقاء الاشتغال فانها حاكمة على اصالة عدم التكليف ومزيلة لها فيما كان الشك فيه في المقتضي وفيه مع عدم جريان اصالة بقاء الاشتغال لان الحكم للشك لا للمشكوك وانما فقط او مع اصالة عدم تحقق مطلوب الشارع راجعتان الى اصالة بقاء الوجوب المعارض لاصالة العدم الازلي انها كلها من الاصول المثبتة فليت

بحجة الثالث ان عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا من الاصول المثبتة وفيه انه
ليس كذلك اذا كان ما اريد بقائه في السابق من الاحكام الشرعية كالطهارة ووجوب الصوم وغيرهما
كما هو المفروض في الامثلة فان معنى عدم الرافع هو بقاء الحكم الشرعي نعم اذا كان الموجود السابق امرا
خارجيا يكون اصالة عدم الرافع من الاصول المثبتة ولا يرد هذا على الفاضل النراقي لتصريحه بجريان
الاستصحاب الوجودي فيهما وانما يرد الاشكال المزبور على مثل المصنف القائل بعدم جريان الاستصحاب
الا في عدم الرافع او عدم رافعية الموجود وقد سبق شطر من الكلام في ذلك في باب التفصيل بين العدمي
والوجودي ووجوه الى المذهب المختار للمصنف وعدم رجوعه الرابع ان ما ذكره الفاضل من ان الحكم
بالبقاء في القسم الاول والثاني من جهة اصالة عدم الرافع وعدم رافعية الموجود لا من جهة استصحاب
بقاء نفس الحكم مخالف لصريح مثل رواية زرارة فان مدلولها استصحاب نفس الطهارة لا استصحاب عدم
المانع وفيه ان هذا الاشكال كما يرد على الفاضل يرد على المصنف كما اعترف به في مقام ذكر التفصيل بين
الوجودي والعدمي وقد عرفت تاويل المصنف للروايات بان المراد ان احتمال طرو الرافع لا يقتضي بدو
لا يترتب عليه اثر فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من
من جهة استصحابها السابقة ولا يخفى تطرق التاويل المزبور على مذهب الفاضل النراقي ايضا الا ان
يقال بمنع ما ذكره المصنف في الروايات لانه خلاف الظاهر وجعل لفظ النقض الظاهر في حجية الاستصحاب
في الشك في الرافع فقط قرينة لصرف الروايات عن ظهورها في ذلك ليس باولى من العكس بل اللازم جعل
ظهور الروايات في استصحاب نفس الامر الوجودي مضافا الى القرائن الاخرى التي اشرنا اليها في موضعها
قرينة على صرف لفظ النقض عن ظاهره وعلى تقدير تسليم الظهور ولذا اخترنا في ذلك المقام المذهب المشهور
من حجية الاستصحاب مطلقا الخامس ان ما ذكره الفاضل من تعارض استصحابي الوجود والعدم والرجوع
الى الاصل الحاكم مناف لما ذكره من جريان الاستصحاب الوجودي في الموضوعات الخارجية كالرطوبة واليبوسة
ونحوهما لان الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية والاوصاف الخارجية التي لا دخل بجعل الشارع فيهما
ايضا من قبيل مثل الرطوبة واليبوسة اللتين يكون الجاري فيهما استصحاب حال الشرع يعني الاستصحاب الوجودي
بلا معارض وفيه مع انه مناقشة في المثال ان الفاضل كما عرفت من كلامه قد جعل الامور الخارجية في مقابل
الامور الشرعية وجعل الامور الشرعية على اقسام ثلثة الحكم الشرعي تكليفيا كان ام وضعيا والموضوعات التي
اخترعها الشارع كالصلوة والزكوة وما جعل الشارع لها اسبابا كالطهارة والنجاسة والمالكية والزوجية و

وامثالها فاين هي من الامور الخارجية التي لا دخل لجعل الشارع فيها اصلا قوله حاكم على استصحاب
العدم لان الشك في بقاء العدم الازلي مسبب عن الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود فاذا
جرى استصحاب عدمهما ارتفع الشك في بقائه ولو حكما فكلام المصنف يشمل الشك في وجود الرافع ورافعية
الموجود وان كان الامثلة التي نقلها المصنف كلها من قبيل الثاني وقد ذكر الفاضل النراقي المثال الاول
ايضا على ما عرفت مما نقلنا لكن لم يذكره المصنف ره ثم ان في تعبير المصنف بقوله الا ان يرجع الى استصحاب
اخر حاكم مسامحة لما عرفت من كلام الفاضل انه لا بد من الرجوع الى استصحاب حال العقل الحاكم وهو عدم
الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا في كل ما يكون من قبيل القسم الثاني او القسم الاول
قوله لم نقل فيه باستصحاب الوجود يعني لم نقل ببقاء الطهارة لا من جهة جريان الاستصحاب فيها بل من جهة
جريان الاستصحاب الحاكم الذي نتيجته الحكم ببقاء الطهارة كما عرفت من كلامه وعبارة الفاضل هكذا و
لو لم نقل ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لا يفيد الاستصحاب فيه شيئا يعني فيكون من قبيل القسم الثالث
الذي يتعارض فيه الاستصحابان ويتساقطان فليت المصنف نقل عين عبارته قوله فاستصحاب الوجود فيهما
حجة بلا معارض عبارة الفاضل هكذا فاستصحاب حال الشرع اي استصحاب الوجود حجة بلا معارض
والوجه في جريان الاستصحاب الوجودي فيهما بلا معارض ان الامور الشرعية لا بد فيها من جعل الشارع اما
نفسها كالاحكام الشرعية والموضوعات الاختراعية كالصلوة والصوم وغيرهما او اسبابها كالطهارة
والنجاسة والمالكية والزوجية وامثالها ولا ريب ان الجعل امر حادث لا بد من الالتزام به بقدر ما ثبت
وفي غيره يرجع الى اصالة عدمه الازلي واما الامور الخارجية فلا يحتاج الى جعل الشارع حتى يقتصر على
القدر المتيقن فالعدم الازلي فيها بقول مطلق قد انقلب الى الوجود بقول مطلق فلا معنى لاستصحاب
العدم الازلي فيها حتى يعارض استصحاب الوجود وفيه ان الجعل التكويني فيها نفسها او في اسبابها متصور
مع الشك في وجود الرافع او في بقاء المقتضي يرجع الى عدم الجعل التكويني واستصحابه فيعارض استصحاب
الوجود ولذا قال شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية كلما نتامل لم نعقل الفرق بين الامور الشرعية وغيرها
في جريان ما ذكره في الامور الشرعية من التعارض والرجوع الى الاصل الحاكم في بعض الصور اه لكن الاولى
ان يقول في جميع الصور لما عرفت من كلامه من ان الشك في الامور الخارجية دائما من جهة الشك في
الرافع كما ان الامر كذلك دائما في القسمين الاولين كما عرفت فتدبر قوله اما اولا الجواب الاول متعلق
بما ذكره في القسم الثالث من التعارض الدائمي والتساقط والجواب الثاني والثالث متعلق بما ذكره في

القسم الاول والثانى من تعارض استصحابى الوجود والعدم الازلى فى الرجوع الى الاستصحاب الحاكم والحق فى الجواب الاول ماذكرنا من الرجوع الى اصل البرائة فيما كان التردد فيه من غير جهة الزمان واستصحاب الزمان فيما كان التردد فيه من جهته واما ماذكره المصنف من الرجوع الى استصحاب واحد وجودى حكمى فى واحدة من الصورتين وعدمى فى الاخرى فغير صحيح لماذكرنا مع انه مخالف لمذهبه ايضا كما سنشير اليه قوله والمفروض تسليم حكم الشارع آه يعنى ان استصحاب الوجوب فى الفرض المزبور مسلم عند الفاضل الراقى فيجب الرجوع اليه وفيه نوع اشعار الى عدم حجية الاستصحاب المزبور عند المصنف لكون الشك فيه فى المقتضى والاستصحاب فيه ليس حجة عند المصنف وان كان حجة عند الفاضل على تقدير سلامته من المعارض قوله فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لانه يكون من قبيل الاستصحاب فى الموضوعات التى تتبدل حالاتها من غير تبدل الموضوع فى العرف قوله ويحكم على المشكوك بالعدم مع انه منقوض بانه يكون كاليوم والليلة وامثالهما التى يكون الاستصحاب الوجودى فيهما بلا معارض عنده مع ان كل جزء وفرض منهما مغاير للجزء الاخر قوله فلا يجرى الا استصحاب العدم ولعل هذا من باب الالزام ايضا لانه يكون من قبيل الشك فى التكليف والمرجع فيه اصل البرائة لا الاستصحاب مع وضوح عدم جريان الاستصحاب مع تغير الموضوع وما اوردنا عليه انما هو مع الاخذ بظاهر هذا وماسبق وعدم التاويل فيهما بالحمل على الجدل والالزام قوله واما ثانيا فلان ماذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية آه قد ذكرنا ان ما ذكره المصنف من الجواب الثانى والجواب الثالث متعلق بالقسمين الاولين الذين يكون الشك فيهما شكا فى الرافع بالمعنى الذى ذكرنا وانه لابد من الرجوع الى الاصل الحاكم فيهما اما اصالة عدم وجود الرافع او عدم رافعية الموجود وقد ذكرنا ان كلمات الفاضل صريحة فى ان الشك فى القسم الاول لابد من ان يكون من جهة الشك فى وجود الرافع وان الاقسام الستة فى الشك فى الرافع التى منها الشك فى وجود الرافع جارية فى القسم الثانى وان بعض الامثلة التى ذكرها للقسم الثانى التى منها الشك فى بقاء الليل من جهة وجود غيم فى الهواء منطبق على الشك فى وجود الرافع ومن العجيب بعد ذلك ماذكره شيخنا المحقق قدس سره فى هذا المقام بقوله ولا يخفى عليك ان ماذكره دام ظله من الجواب ثانيا وثالثا لا دخل له باصل المطلب وانما هو مناقشة فى بعض الامثلة من حيث التطبيق على ماذكره من الكلية وفيما ذكره من الرجوع الى الاصل الحاكم فى بعضها او بقوله لكن لابد من التامل فى ان كلامه هل يشمل مطلق الشك فى الرافع حتى فى وجوده او مختص بالشك فى رافعية الموجود والانصاف ان كلامه مشتبه المراد فيظهر من بعض مواضعه شموله

له ومن بعض مواضعه عدم الشمول فراجع الى ماذكره فى المناهج قلت الرجوع اليه يعطى ماذكرناه لا ماذكره وانما وقع فى بعض ماذكره من جهة عدم الاستقصاء فى عبارة المناهج وفى بعض ماذكره من جهة تعبير المصنف بقوله الا ان يرجع الى استصحاب الوجود الحاكم ولكن عبارة المصنف صريحة فى الرجوع الى استصحاب عدم وجود الرافع احيانا وقد عرفت مسامحة المصنف فى التعبير المذكور وقوله فى صورة الشك فى الرافع غير مستقيم اذ كون الشك فى الرافع يقتضى عدم الشك فى اقتضاء المقتضى وان اقتضائه تام اذ لا معنى للرجوع الى اصالة عدم الرافع مع عدم احراز استمرار المقتضى بالفتح الى حين الرافع ولا ريب فى انه مع احراز السببية التامة واستمرار المقتضى لا معنى للرجوع الى اصالة عدم جعل الشارع السببية بعد المذى او عدم الطهارة الازلى لانه عبارة آه عن عدم الجعل المذكور لفرض كونها حاصلة بالجعل فعدمها راجع الى عدم الجعل وليس مثل الامور الخارجية التى لا يحتاج اليه على ماذكره الفاضل بل لابد من الرجوع الى اصالة عدم الرافع بل لو فرض عدم امكان الرجوع اليهما لمانع عنه لابد من الرجوع الى اصالة بقاء الطهارة ولا ينافى ذلك كون الشك فيه مسببا عن الشك فى الرافع لما تقرر فى موضعه من تعين الرجوع الى الاصل فى المسبب مع عدم جريان الاصل فى السبب اذا لم يكونا من الموضوع والحكم ومما ذكرنا يظهر ان ماذكره شيخنا المحقق ره فى مجلس البحث وفى الحاشية من انه لو رجع الفاضل فى مثل الامثلة الى استصحاب العدم الازلى لا عدم الجعل لم يرد عليه هذا الايراد غير سديد قوله فان قلت آه هذا السؤال متوجه الى قوله بانه لا معنى لاستصحاب عدم الجعل والسببية فى صورة الشك فى الرافع قوله قلت ورد السؤال المزبور وتقريره وتوضيح لما ذكره قبل قوله فان قلت و حاصله عدم صحة الجمع بين استصحابى عدم الجعل والسببية وعدم الرافع وانه لا يجرى الا احدهما فى الصورتين فان كان الشك فى مقدار تاثير المؤثر فلا يجرى استصحاب عدم الرافع وان كان الشك فى الرافع فلا يجرى استصحاب عدم الرافع وان كان الشك فى الرافع فلا يجرى استصحاب العدم الازلى قوله الا ان يتمسك باستصحاب وجود المسبب يعنى اذا كان الشك فى المقتضى مقدار تاثير المؤثر يجرى استصحاب العدم الازلى ولا يعارضه استصحاب عدم الرافع لان الشك ليس فيه على الفرض المزبور نعم يعارضه استصحاب وجود المسبب ويتساقطان اذ يكون ح من قبيل القسم الثالث الذى حكم ذلك عند الفاضل فلا اشكال فى العبارة اصلا وان كان التعبير بما ذكرناه اولى قوله فهو نظير ما لو شك فى بقاء تاثير الوضوء آه يعنى فى انه ليس فيه اصل حاكم بل يتعارض فيه استصحابا الوجود والعدم على مذهب الفاضل ره قوله وعلى الثانى لا معنى لاستصحاب العدم يعنى على تقدير كون الشك فى الرافع يجرى استصحاب عدم الرافع

ولا يجري استصحاب عدم الجعل والسببية بل لو لم يجر الاول لم يجر الثاني ايضا مع امكان عدم الرجوع الى الاصل
الثاني من جهة اخرى وهي معارضته مع اصالة عدم جعل السببية الناقضة اذ نسبة الجعل اليهما على
السواء فيكون الاصل الوجودي بحجة من دون حاجة الى الرجوع الى الاصل الحاكم وما ذكرنا من نقض الجهات يظهر
ما سيذكره المصنف عن المحقق القمي ره من ان نسبة الاصل الى النبوة المستمرة والمقيدة على السواء وان
كليهما على خلاف الاصل هذا ثم لا يخفى ان صريح كلام الفاضل ره هو الزمن الثاني لا الاول ولذا قال
ولم نقل ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لا يفيد فيه الاستصحاب شيئا قوله واما ثالثا فلو سلم جريان
استصحاب العدم الخ آه والمراد باستصحاب العدم استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد
المذي وقد نقل عن المصنف ره في مجلس البحث ان هذا الجواب مبني على ان المراد من عدم التاثير هو عدم
التاثير الفعلي لا الشأني ومعنى رافعية الشيء للطهارة هو حكم الشارع بالحدث ولا معنى بعدم تاثير الوضوء
بعد المذي الا حكم الشارع بكون المكلف محدثا وان معنى بقاء تاثير الوضوء وعدم رافعية المذي هو
حكم الشارع بالطهارة فالشك في تاثير الوضوء عين الشك في رافعية المذي فرجع الشك في المقام الى
الشك في ان المجعول في حق المكلف اي شيء الطهارة او الحدث فاحتمال تاثير الوضوء ورافعية المذي
كلاهما مسببان عن الشك في المجعول الشرعي بعد خروج المذي وليس الاول مسببا عن الثاني على ما تخيله
الفاضل قدس سره ويرد على المصنف ان ما ذكره في هذا المقام مناف لما ذكره سابقا في مقام التفصيل بين
الوجودي والعدمي وارجاعه الى التفصيل المختار عنده وسيذكره ايضا من ان الشك في بقاء الشيء في الشبهة ١٤
الحكمية مسبب عن الشك في الرافع دائما ولا يجري الاستصحاب الا في عدم الرافع ومع الاغماض يجري في بقاء
الشيء وعدم المانع كليهما مضافا الى ما قيل عليه من بداهة كون الشك في بقاء الوضوء مستندا الى الشك
في رافعية المذي وانه لولاه لما وقع شك فيه فما ذكره قدس سره مصادمة للضرورة قوله نعم يستقيم
ذلك فيما اذا آه يعني اذا كانت الشبهة موضوعية ويكون منشأ الشك الشك في وجود الرافع يستقيم ما
ذكره من كون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر لا عن امر ثالث وهو العلم الاجمالي وكون اصالة
عدم الرافع حاكما على استصحاب العدم الازلي من جهة كون الاصل المذكور جاريا في السبب واصل العدم
الازلي في المسبب وما صار سببا للمنع الحكومة في الشبهة الحكمية من كون رافعية المذي مثلا وعدم رافعيته
امرين اعتباريين منتزعين من كون المجعول في حق المكلف هو الحدث او الطهارة غير جار في الشبهة الموضوعية
لعدم معقولية كون وجود الرافع في الخارج منتزعا من الحكم الشرعي وهو كون المجعول في حق المكلف هو الحدث

وعدمه منتزعا من كون المجعول في حقه الطهارة كما هو واضح قوله الا ان الاستصحاب مع العلم الاجمالي بجعل آه
والمراد بالاستصحاب هو الاستصحابان اللذان ذكرهما الفاضل النراقي قدس سره فيكون اللام للجنس والغرض
من هذا الكلام الايراد على الفاضل ره حيث ذكر ان الاستصحابين يجريان ويتعارضان ويتساقطان فيرجع
الى الاستصحاب الحاكم وهو استصحاب عدم الرافع وتقرير الايراد ان ما ذكره الفاضل من سقوط الاستصحابين
لمكان التعارض هو احد المسلكين في باب العلم الاجمالي على الخلاف وهو الحق عندنا وان الاستصحاب لا يجري
اصلا من جهة ان العلم الذي جعل غاية في الاصول هو الاعم من الاجمالي والتفصيلي فاذا حصل احدهما
لا يجري الاصلان والفرق بين المسلكين هو عدم وجود المقتضي على مسلك المصنف ره ووجود المانع
على مذهب الفاضل وغيره ويظهر الثمرة بين المذهبين ان الحكم في تمانع الاصلين على مذهب المصنف
التساقط من جهة عدم الجريان على تقدير العلم الاجمالي كما هو المفروض والتخيير على تقدير كونهما من باب
التعارض كما في الخبرين المتعارضين على تقدير كونهما من باب التعبد والمصلحة كما سيأتي شرح ذلك في باب
تعارض الاستصحابين وفي باب التعادل والترجيح ومنه يظهر ورود ايراد آخر على الفاضل وهو حكمه بالتساقط
مع ان مقتضى القاعدة الرجوع الى التخيير في صورة الالتزام بالتعارض بمعنى التزاحم مع الالتزام بوجود المقتضي
وبالجملة الرجوع الى الاصلين لا يجتمع مع العلم الاجمالي المؤثر على كل تقدير فانه على احد التقديرين مناف للاستصحاب
الوجودي وعلى التقدير الآخر مناف للاستصحاب العدمي بخلاف الرجوع الى الاصل الواحد وهو استصحاب
عدم الرافع على مذهب المصنف لانه على تقدير كون الموجود هو الطهارة لم يكن هناك ما ينافي الحالة السابقة
فلا يكون للعلم الاجمالي اثر على كل تقدير ومثل هذا العلم الاجمالي لو كان مانعا عن جريان الاصل لما جرى
الاصل في مورد من الموارد لوجود مثل العلم الاجمالي المزبور في جميع الموارد كما اوضحه شيخنا قدس سره في مجلس
البحث والحاشية ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره بعض افاضل المحشين من ان الظاهر ان قوله الا ان الاستصحاب
كان مقدما على قوله نعم يستقيم وكان وضعه هنا من قلم الناسخ مبني على الغفلة عن مرامه قوله لان الاستصحاب
بقاء ما كان آه قد ذكر المصنف ره وجهين لعدم جواز التمسك بالاستصحاب في الحكم العقلي احدهما ان من
اركان الاستصحاب الشك في البقاء وهو غير متصور في الحكم العقلي المستقل لان الموضوع في القضايا العقلية
علة للمحمول فاذا ادرك العقل وجود الموضوع بطريق القطع حكم واذا لم يدرك كذلك لم يحكم فلا يتصور الشك
فيه لاجل الشك في موضوعه العلة لحكمه ومع عدم الشك كيف يتصور الاستصحاب الثاني انه لو فرض الشك
فيه فلا بد ان يكون لاجل الشك في موضوعه لعدم امكان الشك في المعلول من غير جهة الشك في علته ومن

المعلوم ان الشك في الموضوع يكون مانعا عن الاستصحاب وفيه مع انه لا يجوز اجراء الاستصحاب لاجل ترتيب
الحكم العقلي مع الاغماض عما ذكر لان معنى الاستصحاب ترتيب الاثر الشرعي لا الاثر العقلي والعادي وجه اخر ان
العلم في القضايا العقلية جزء للموضوع ومن المعلوم انه لا يجري الاصول العملية في صورة القطع الموضوعي
بل انما يجري في صورة كون القطع طريقا على ما عرفت في اول الكتاب في مقام الفرق بين القطع الطريقي و
الموضوعي ولذا قال في هذا المقام ولو ثبت مثله لكان كلما حكما جديدا حادثا في موضوع جديد هذا وقد
اوضحنا المطلب فيما سبق في مقام تقسيم المستصحب الى الحكم العقلي والشرعي قوله فذلك خارج عما نحن فيه
وسيأتي لان ما نحن فيه هو امكان اجراء الاستصحاب في الحكم العقلي وعدم امكانه واما اجراء الاستصحاب
في نفس الموضوع لاجل ترتيب الحكم العقلي او الشرعي عليه فسيأتي الكلام فيه عن قريب بقوله واما موضوع
كالضرر المشكوك آه قوله مع انك ستعرف في مسئلة اشتراط آه يعني ان الشك لا يتصور في موضوع الحكم
العقلي من جهة عدم علم العقل بموضوع حكمه من حيث وجود ما يحتمل مدخليته عدما او عدم ما يحتمل مدخليته
وجوده وعلى تقدير تصور الشك كذلك لا يجري الاستصحاب في الحكم العقلي المترتب عليه ايضا للزوم
القطع بالموضوع في الاستصحاب فما ذكره قدس سره اشارة الى الوجه الثاني من وجهي عدم امكان الاستصحاب
في الحكم العقلي على ما عرفت قوله فان قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع انه آه هذا السؤال ناظر الى قوله
ان الشك في الموضوع مانع عن الاستصحاب والمقصود منه عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي سواء كان
ابتدائيا ويكون الحكم العقلي تابعا له كما في الاحكام الشرعية التعبدية او كان تابعا لحكم عقلي مستقل و
مستندا اليه ومستكشفا منه بقاعدة كلما حكم العقل حكم به الشرع او كان واردا في مورد حكم العقل
من غير ان يكون مستندا اليه وتوضيح السؤال ان قاعدة التطابق تقتضي ورود الحكم العقلي في جميع موارد
ثبوت الحكم الشرعي وكون موضوعيهما متحدين وما ذكر في بيان عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي من
انه على تقدير وقوع الشك فيه لا بد ان يكون من جهة الشك في الموضوع ومن المعلوم عدم امكان اجراء
الاستصحاب مع الشك في الموضوع يجري في استصحاب الحكم الشرعي ايضا من جهة ان موضوعه لما وجب
كونه منطبقا على موضوع الحكم العقلي مع ملاحظة كون الموضوع علة للمحمول والحكم وعدم امكان الشك في
الحكم بعدم امكان الشك الا من جهة الشك في الموضوع فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب في الحكم
الشرعي مطلقا ايضا وعلى هذا المعنى ولعله الظاهر من مجموع عباراته سؤالا وجوابا ومثالا يكون في العبارة
ادنى مسامحة من جهة قوله مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل الظاهر في الحكم الشرعي الابتدائي الذي

يستكشف منه الحكم العقلي من جهة قاعدة كلما حكم به الشرع حكم به العقل مع ان المطلوب من السؤال عدم
الجريان مطلقا ومن جهة ان المثال لا ينطبق على ما ذكر ويمكن ان يريد السائل عدم جريان الاستصحاب في
الحكم الشرعي الابتدائي المستقل الذي لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه عند القوم ويفهم منه عدم جريان
الاستصحاب في القسمين الاخيرين من الحكم الشرعي بطريق اولى وهذا المعنى وان كان يلائمه قوله مع انه
كاشف عن حكم عقلي مستقل لكن مثال رد الوديعة وقوله قلت اما الحكم الشرعي المستند آه ينافران له و
على اي تقدير ففي العبارة مسامحة قوله قلت اما الحكم الشرعي المستند آه غرضه بيان احكام الاقسام الثلثة
للحكم الشرعي بعضها صريحا وبعضها تلويحا فذكر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند من جهة
اتحاد موضوعه مع موضوع الحكم العقلي ولزوم احرازه بطريق القطع والوجدان ولا يكفي فيه الرجوع الى العرف
فلا بد ان يرجع الشك في بقاء الحكم الشرعي المزبور الى الشك في بقاء الموضوع الذي لا يجري معه الاستصحاب
فالشك متصور فيه بخلاف الحكم العقلي لكنه يرجع الى الشك في الموضوع وقد اوضحنا سابقا هذا المطلب
ودفعنا ما قيل على المصنف في ذلك المقام فراجع وذكر جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الوارد في مورد
حكم العقل ولم يكن مستندا اليه كما في الصبي الذي حكم العقل بعدم كونه مكلفا لعدم التميز وحكم الشرع به
مطلقا حتى اذا كان مميزا فيجري الاستصحاب بعد البلوغ فيما اذا كان الشك في التكليف فحكم بكون الموضوع
في حكم الشرع اعم منه في حكم العقل ولا يضر هذا بقاعدة التطابق اذ يكفي فيه التطابق في الجملة ولا يجب فيه
التطابق والاتحاد من جميع الجهات كما نبه عليه شيخنا قدس سره وغيره مع ان لنا ان نقول لم يحصل التخلف اصلا
لانه في مورد عدم المميز يحكم العقل بطريق الاستقلال ولو مع قطع النظر عن حكم الشرع به ويكون حكم الشرع
فيه مؤكدا له وفي مورد التميز يحكم الشرع ابتداء بعدم التكليف ويستكشف منه حكم العقل بذلك لو اطلع
على مناط حكم الشرع كما هو مقتضى قاعدة كلما حكم به الشرع حكم به العقل ويستفاد من الحكم بجريان الاستصحاب
في القسم الثاني الحكم بجريان الاستصحاب في القسم الثالث وهو الحكم الشرعي الابتدائي في الامور التعبدية
بطريق اولى بل يمكن ارجاع القسم الثاني الى هذا القسم كما اشرنا اليه ولكن جريان الاستصحاب في القسمين
موقوف على تصور الشك في البقاء للحكم الشرعي مع القطع ببقاء الموضوع وتصويره ان يقال بانه مع انتفاء
بعض ما يحتمل مدخليته في الموضوع في نظر العرف يحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي كذلك مع الحكم ببقاء
الموضوع بحسب المسامحة العرفية فاذا اخذ مثقال من الماء في الحوض فيمكن ان ينتقص الكر في الواقع ويقع
من جهة ذلك الشك في الحكم بالمطهرية لكن العرف يحكم ببقاء الكر وان كان بحسب المسامحة العرفية وسيأتي

شطر من الكلام في ذلك في باب بيان ميزان بقاء الموضوع ان شاء الله تعالى قوله فيحمل عليه الحكم العقلي ان كان
موضوعه. وفي العبارة مسامحة لان الاستصحاب اذا كان مفيدا للظن من جهة الغلبة او غيرها وكان موضوع
حكم العقل الاعم من القطع والظن يكون الموضوع موجودا فيترتب عليه الحكم العقلي ولا حاجة الى اعتبار الاستصحاب
المذكور لان موضوع حكم العقل هو مطلق الظن لا الظن المعتبر قوله واما الحكم العقلي بالقبح والحرمة فلا يثبت
بذلك آه لا لمجرد ان معنى اعتبار الاستصحاب ترتيب الآثار الشرعية سيما اذا كان من باب التعبد بل لاجل
ان الحكم العقلي مع الشك في الموضوع مقطوع الانتفاء فكيف يمكن الحكم ببقائه ظاهرا من جهة الاستصحاب اذ
الحكم بالبقاء كذلك انما يتطرق فيما اذا احتمل وجوده واقعا قوله ليظهر ما في تمسك بعضهم آه لان حكم العقل بعدم
تكليف الناسي انما هو من جهة قبح خطاب الغافل وهذا المناط غير موجود حال الالتفات وارتفاع النسيان
فكيف يستصحب الحكم العقلي هذا مضافا الى قيام الدليل الاجتهادي على عدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية
والعقلية الا فيما ثبت دليل خاص على الاجزاء فيه ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي
قوله وما في اعتراض بعض المعاصرين هو صاحب الفصول قدس سره وجه عدم ورود الاعتراض ان مراد القوم
من استصحاب حال العقل الذي حكموا بجريانه هو استصحاب حكم الشرع لا الحكم العقلي ولا المستند اليه بل
الحكم الشرعي الوارد في مورد حكم العقل والموجود من الحكم الشرعي الوارد في مورد حكم العقل الغير المستند
اليه هو الحكم العدمي دون الوجودي ولذا اقتصروا على استصحاب حال العقل العدمي فما ذكره لا ينافي ما
ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي ولا في الحكم الشرعي المستند كما زعم صاحب الفصول
ولا يرد عليهم ايراد الاختصاص لما ذكر من عدم الوجود او عدم امكانه الا في العدمي هذا ولا يخفى ان ما ذكره
المصنف في تاويل كلام القوم في غاية البعد قوله ويظهر حال المثالين الاولين مما ذكرنا سابقا يعني من عدم
امكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي من جهة عدم تصور الشك في حكمه لان العقل اما ان يحكم بوجوب رد
الامانة وحرمة التصرف في مال الغير مطلقا ولو مع الاضطرار والخوف واما ان يحكم بهما بشرط عدمهما وعلى
التقديرين ليس هناك شك حتى يتحقق مجرى الاستصحاب مع انه لو فرض الشك فيه لكان من جهة الشك في
الموضوع ولا يجري فيه ايضا الاستصحاب قوله واما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك آه لان العقل اما
ان يحكم بشرطية العلم مطلقا في حالتي الاجمال والتفصيل واما ان يحكم بشرطية العلم التفصيلي فقط لتنجز التكليف
وعلى التقديرين لا يتصور فيه شك قوله نعم ربما يستصحب التكليف فيما اذا كان آه قيل يعني اذا كان التكليف
معلوما بالتفصيل واشتبه بعض مصاديق المكلف به في الخارج فبعد الاتيان ببعض محتملاته يستصحب التكليف

الثابت قبل الاتيان ببعض محتملاته كما في مثال القبلة المرددة بين الجوانب الاربعة وهذا المعنى هو الذي
نبه عليه المصنف في اخر هذا التنبيه هذا ويمكن ان يراد بالعبارة ما هو ظاهرها من كون المكلف به معلوما
بالتفصيل كما اذا كان هناك ثوب طاهر يقيني معلوم تفصيلا ثم اشتبه هذا الثوب وتردد بين شيئين فهما
فبعد فعل الصلوة في احد الثوبين يشك في بقاء وجوبها فيستصحب لكن المثال الذي يذكره المصنف عن
قريب بقوله ومثال الثاني ما اذا حكم العقل آه الصدق بالمعنى الاول كما ذكره القائل المزبور قوله لكنه خارج عما
نحن فيه لانه ليس استصحابا للحكم العقلي بل استصحاب للحكم الشرعي وهو جائز ومعقول الا ان يكون مانع كما
في المقام قوله مع عدم جريان الاستصحاب فيه لان الحكم للشك لا للمشكوك ويشترط في الاستصحاب ان يكون
الحكم للمشكوك لا للشك وسننبه على ذلك فانتظر قليلا قوله فان مجرد الشك آه بيان توجه فساد التمسك با
لبرائة الاصلية وحاصله ان الشك في اشتغال الذمة علة تامة لحكم العقل بطريق القطع بالبرائة من جهة قبح
العقاب بلا بيان فلا يبقى هناك شك في الظاهر حتى يحتاج الى الاستصحاب وبالجملة الحكم للشك لا للمشكوك
ويشترط في الاستصحاب ان يكون الحكم للمشكوك لا للشك ومنه يظهر انه لا يجري الاستصحاب في المقام
اصلا لا انه يجري لكنه غير محتاج اليه قوله نعم لو اريد اثبات عدم الحكم آه يعني لو كان لعدم الحكم الثابت في
السابق بطريق القطع اثر شرعي مترتب عليه واريد ترتيبه في اللاحق في مورد الشك ظاهرا لكان الرجوع
الى الاستصحاب فيه صحيحا لا غبار عليه لكن المفروض في المقام ليس ذلك بل المقصود الحكم بالبرائة وعدم
الاشتغال في الظاهر وهو مما يحكم به العقل بطريق القطع من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان من دون احتياج
ورجوع الى التمسك بثبوته في السابق وكونه مشكوكا في اللاحق بل لو فرض عدم ثبوته في السابق ايضا لحكم
العقل به من جهة وجود مناط حكمه فيه وكون الحكم للشك لا للمشكوك ومما ذكرنا يظهر عدم المنافاة بين ما
ذكره المصنف في هذا المقام من عدم جريان الاستصحاب وبين ما ذكره عن قريب في مقام توجيه كلام
القوم في مقام الرد على صاحب الفصول من جريان الاستصحاب وانه ليس مرادهم استصحاب الحكم المستند
الى العقل بل مرادهم استصحاب الحكم الشرعي الوارد مورده. توضيح عدم المنافاة ان المراد بالبرائة هنا
عدم التكليف وهنا الحكم بعدم اشتغال الذمة وقبح المؤاخذة وانه ليس هناك مانع منه من جهة كون
المستصحب حكما عقليا فلا ينافي وجود مانع اخر منه مثل عدم العلم ببقاء الموضوع وانه لا يمكن ترتب اثر
قبح المؤاخذة عليه مع قطع النظر عن كونه حكما للشك لا للمشكوك من جهة كونه اثرا عقليا لا شرعيا وان
شئت قلت ان جريان الاستصحاب هناك على رأي القوم بناء على التوجيه وعدم جريانه هنا على مذاق

التحقيق فتامل جدا قوله وفيه ان الحكم السابق لم يكن آه يعني ان الحكم السابق المقتضي لوجوب السورة عند اشتباه المكلف به بناء على القول بوجوب الاحتياط فيه وكذلك في المثالين الاخيرين انما كان من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل المقتضي لوجوب الاتيان به ومنشأ هذا الحكم وجود التكليف بالواجب انا ما سواء قطع بوجوده فعلا او لم يقطع به وشك في بقائه وارتفاعه ففي كلتا الصورتين يحكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة عن التكليف بالواجب الواقعي فموضوع هذا الحكم هو عدم العلم باتيان الواقع فيكون للشك لا للمشكوك ومن المعلوم ان الاستصحاب لا يجري الا اذا كان الحكم للمشكوك لا للشك قوله لكن مجرد ذلك لا يقتضي آه يعني استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي والحكم ببقائه من جهة لا باس به في مقام ترتيب اثاره الشرعية لكن واما اذا اريد ترتيب الاثر المفروض وهو وجوب الاتيان بالصلوة مع السورة وبالباقي في المثالين فلا يجوز من جهة ذلك الاستصحاب الا باحد وجهين الاول القول بحجية الاستصحاب المثبت ووجه كونه كذلك ان الحكم ببقاء الواجب الواقعي ملازم عقلا وعادة لكون الواجب هو الباقي مثل استصحاب بقاء الكر في الحوض الملازم لكون الماء الموجود كرا واستصحاب بقاء الحيض في المرأة الملازم لكون الدم الموجود حيضا فاذا قلنا بامكان كون الاصل مثبتا وكونه حجة فيثبت في الظاهر كون الباقي واجبا فيترتب عليه جميع اثاره الشرعية والعقلية كما ان الامر كذلك في جميع صور كون المستصحب حكما شرعيا الثاني انضمام قاعدة وجوب تحصيل اليقين بالبرائة الى الاستصحاب المزبور حتى ينتج وجوب الاتيان بالباقي بعد فعل احد المحتملات والاول باطل لعدم حجية الاصل المثبت عندنا وكذلك الثاني لان القاعدة المزبورة جارية بنفسها وعلة تامة للحكم بوجوب الاتيان بالباقي ولا فائدة في الاستصحاب المزبور بل لا يجري اصلا لعدم كون الاثر المزبور للمشكوك بل للشك فضم الاستصحاب الى القاعدة كضم الحجر الى الانسان ومقصوده قدس سره من الكلام المزبور ان وجوب الاتيان بالواقع في علم الله غير وجوبه في علم المكلف والاول لا يستلزم الاتيان بجميع المحتملات بل قد يحصل بفعل بعضها والثاني يستلزمه والمفروض هو الثاني لا الاول وما يفيده الاستصحاب هو الاول لا الثاني قوله وهذا لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه آه يعني ان التنجيزية ليست مانعة عن الاستصحاب قطعا فلو وجد في بعض الاحكام التنجيزية بعض الموانع مثل كون الشك في المقتضي او الموضوع او غيرهما فهو امر آخر ليس الكلام فيه قوله يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي آه يمكن ان يريد به ان الوجود التعليقي ليس وجودا فلا يشمله اخبار الاستصحاب التنجيزية ويمكن ان يريد به انه وان كان نحوا من الوجود الا ان اخبار الباب ظاهرة في غيره والجواب عن الاول يفهم مما ذكره المصنف

من انه نحو من الوجود والجواب عن الثاني منع عدم شمول اخبار الباب لمثل الوجود المذكور قوله اقول لا اشكال في اعتبار تحقق المستصحب آه ماذكره قدس سره يرجع الى جوابين الاول انه يستصحب وجود اللازم فان الانشاء على بعض التقادير ايضا قسم من الانشاء وله وجود وان لم يكن مثل التحيزي في قوة الوجود بداهة ان في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قد انشأ وجوب الحج على كل مستطيع الى يوم القيمة بنفس اللفظ وليس هناك انشاءات متكثرة تتجدد بتجدد الاستطاعة للمكلفين الى يوم القيامة الثاني ان الملازمة بين الجزاء والشرط امر حاصل في الواقع ولو مع عدم الشرط بل وعدم الجزاء بداهة ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق واحد من الطرفين نعم اذا كان المستصحب حكما شرعيا لا بد فيه من التزام وجود الجزاء في القضية الشرطية لما عرفت عن قريب من كون الانشاء على بعض التقادير قسما من الانشاءات وموجودا من الموجودات ففي مثل هذا الفرض يمكن التمسك بالجواب الاول والجواب الثاني جميعا واما في مثل ما اذا كان المستصحب موضوعا من الموضوعات وامرا خارجيا فيتمسك بالجواب الثاني فقط لو قيل بعدم الوجود فيه على تقدير عدم المعلق عليه كما هو الظاهر ويجيء عن قريب شطر من الكلام في ذينك الجوابين قوله اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان اه يعني ان الملازمة موجودة محققة في السابق بطريق القطع فاستصحابها لا غائلة فيه لوجود شرط الجريان وانتفاء المانع وقد اورد عليه اولا بان ملازمة بقاء الملازمة مع صدق الملزوم لصدق اللازم عقلية لا شرعية فيكون الاصل مثبتا واجيب عنه بان هذا انما يتم لو كان اصل الملازمة عقلية واما اذا كانت شرعية فلا اذ اقتضاء صدق الملزوم لصدق اللازم شرعي لا عقلي حتى يكون الاصل مثبتا قلت فيه تامل فتامل وثانيا بانه لا معنى لاستصحاب الملازمة لان المراد بها العلة التامة وهي غير قابلة لوقوع الشك فيها فلو حصل شك كان من جهة الشك في بقاء الموضوع واجيب عنه بما سيجيء عن قريب في بيان كلام المصنف قدس سره وثالثا بان السببية امر اعتباري عند المصنف قدس سره فكيف يمكن استصحابها واجيب عنه بان السببية ليست بالمعنى المعروف بل بمعنى التاثير وهو امر واقعي لا مانع من استصحابه لو وقع الشك في كون التاثير تاما او ناقصا ثابتا في جميع الحالات او في الحالة الاولى فقط قوله واما اللازم وهي الحرمة آه هذا اشارة الى الجواب الذي ذكرناه اولا وقوله اما الملازمة اشارة الى الجواب الثاني قوله امر متحقق في نفسه اذ الشارع انشأه فله وجود انشائي فيشمله اخبار الاستصحاب قوله فلا اثر للغليان يعني مع المدخلية قوله وبين سائر الاحكام الثابتة كما اذا صار العنب متنجسا ثم صار زبيبا وشك في بقاء نجاسته فانه تستصحب نجاسته في المثال

كرف ليتصحب حرمته في المقام قوله بانتفاء الموضوع او بالشك في بقائه اذ كل منهما قادح في الاستصحاب
ومقصود المناقش كون الامر كذلك في جميع موارد الاستصحابات التعليقية اذ لا ينفعه كون الشك في
الموضوع في بعض الموارد اذ الشك فيه كذلك حاصل في الاستصحاب التنجيزي ايضا مع بداهة عدم
استلزامه الحكم بعدم حجية الاستصحاب التنجيزي راسا وقد اجيب عن الاشكال المذكور تارة بالمنع
من رجوع الشك في بقاء اللازم الى الشك في بقاء الموضوع اذ كثيرا ما يشك في بقائه من جهة الشك في وجود
الرافع او رافعية الموجود وفي هذا الجواب تامل نعم قد يشك في بقاء اللازم من جهة الشك في النسخ و
هو خارج عن محل الكلام واخرى بان المناط في الحكم ببقاء الموضوع هو العرف ولا ريب في حكم العرف
بالبقاء في كثير من المواضع مع حصول تغير ما في الموضوع كما في الاستصحابات التنجيزية فان قلت مع حكم
العرف ببقاء الموضوع كيف يشك في الحكم مع كون الموضوع علة لثبوته قلت يمكن الشك فيه مع كون الموضوع
باقيا في حال صيرورة العنب زبيبا من جهة حكم العرف باتحادهما من جهة الشك في كون الغليان علة تامة
للحرمة في جميع حالاته وانحاء وجوده او كونه علة ناقصة لثبوتها في بعض حالاته وانحاء وجوده بمعنى كونه
علة لها في حال كونه رطبا فقط وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في باب استصحاب الحكم العقلي فراجع وقد
اجاب المصنف عن المناقشة المذكورة بوجوه لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب
بالفعل والثابتة له على تقدير دون اخر وظاهره تسليم كون الشك فيه دائما من جهة الشك في الموضوع
لكنه لا دخل له بمطلب الخصم فان المانع عنده نفس التعليق وان المعلق على شيء معدوم ليس له وجود اصلا
فلا يشمله اخبار الاستصحاب كما عرفته من سيد المناهل قدس سره وهذا الجواب كما ترى اذ تسليم الاشكال
المذكور موجب للحكم بعدم حجية الاستصحاب التعليقي اصلا ودائما مع ان ظاهر كلماته في المقام والمستفاد
منها حكمه بحجية الاستصحاب المزبور فالاولى التمسك بما نقلنا من الجوابين المزبورين فتامل قوله بل هو
بمثل الشهر آه قيل عليه مضافا الى انه لا معنى للترجيح في الاصول التي مبناها على التعبد ان المراد بالعمومات
ان كانت اجتهادية ففيه انه لا معنى لجريان الاصول مع وجود الدليل الاجتهادي وان كانت الفقاهتية
مثل قوله كل شيء لك حلال ونحوه ففيه انه ليس في رتبة الاستصحاب حتى يرجح احد الاستصحابين
لكونه محكوما بالنسبة اليه نعم لا باس بكونه مرجحا على تقدير الحكم بتساقط الاستصحابين المتعارضين قوله
والثاني فاسد آه يعني ان الشك في بقاء الحلية مسبب عن الشك في شمول دليل حرمة العصير اذا غلى
للزبيب اذا غلى فاذا حكم بشموله له من جهة الاستصحاب لا يبقى شك ولو في مرحلة الظاهر وسياتي

في كلام المصنف برهان تقدم الاستصحاب الجاري في السبب على الاستصحاب الجاري في المسبب
فانتظر وفيه تامل اذ يمكن ان يقال ان الاصل في احدهما ليس مسببا عن الاصل في الاخر بل كلاهما مسببان
عن العلم الاجمالي بان المجعول في حق المكلف في الحالة المزبورة هو الاباحة او الحرمة قوله مع انك قد عرفت
آه هذه اشارة الى الاستصحاب في الملازمة كما ان قبله اشارة الى الاستصحاب في بقاء اللازم والمقصود
انه ان لم يجر استصحاب اللازم لتوهم ان الوجود التقديري ليس من اقسام الوجود الفعلي فلا شك في
جريانه في الملازمة لوجودها بالفعل قطعا في السابق فلا غائلة في جريانه فيها اصلا قوله وهذا الاستصحاب
غير متوقف آه يعني ان استصحاب الملازمة لا يتوقف على وجود الغليان الزبيبي لان المقصود اثبات الملازمة
في الزمان الثاني في حالة كونه زبيبا اذا غلى وان السببية تامة ثابتة في جميع الاوقات باجراء استصحاب
الملازمة فاذا جرى ثبت الحكم الشرعي بملازمة الحرمة للعصير الزبيبي اذا غلى سواء وجد في الخارج ام لا نعم
لو اريد اثبات وجود الحلية الظاهرية في الخارج لزبيب خاص اعتبر وجوده وغليانه في الخارج ولا يكفي ثبوت
الملازمة بالاستصحاب لعدم امكان اثبات احدى مقدمتي القياس بالاخرى بل الامر كذلك بالنسبة
الى المستصحب السابق لما ذكره من ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط ويمكن شمول العبارة لكليهما
قوله وقد يقع الشك في وجود الملزوم يعني قد يقع الشك في الموضوع من جهة احتمال مدخلية وصف العنبية
مثلا فيه مع عدم امكان احرازه ولو بالمسامحة العرفية ومن المعلوم انه لا يجري الاستصحاب مع الشك في
الموضوع ومقصوده انه لا يجري الاستصحاب مع الشك في الموضوع ومقصوده انه لا يجري استصحاب الملازمة
مطلقا بل فيما اذا احرز للموضوع ولو بالعرف وفي هذا الكلام تصريح بانه قد يقع الشك في الموضوع وقد يحرز
ولو بالعرف في المعلق كما ان الامر كذلك في المنجز فلا بد من صرف كلامه السابق الظاهر في كون جميع موارد
الاستصحاب التعليقي من قبيل الشك في الموضوع عن ظهوره والحكم بان مقصوده التمسك بالجوابين
الذين نقلناهما فراجع قوله الامر الخامس انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون آه يمكن تقرير النزاع على وجه
اخر اعم مما ذكره المصنف ره قال في القوانين اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه في
ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرائع
السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على
قولين والاقوى انه تعالى او نبيه ص نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه
مطلقا نعم والا فلا وفي الفصول اذا ورد الكتاب والسنة المعتبرة سواء كانت متواترة او لا احكاما

حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقائها في حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا ام لا
والاظهر التفصيل بين الاحكام التي يثبت في شرايعهم بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ
او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا تدل على ثبوته في حقنا فنختار بقائه في الاول بدليل اصالة عدم النسخ
والتخصيص وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا
بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت به لكن
يخرج عن محل البحث ويمكن حصر النزاع على القسم الثاني فيخرج عن محل البحث فيتجه القول بالنفي مطلقا
انتهى والمصنف قرر النزاع في الاستصحاب فقط لكون كلامه فيه فالمسئلة ذات قولين وما ذكره في
القوانين والفصول ليس تفصيلا في المسئلة التراجيع وعدم الثبوت مذهب الفاضل النراقي في المناهج
قال فالصواب ان يجاب بان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم كونه حكما في حقنا مع ان الاخبار
مستفيضة على ترك الشرايع السابقة ونسخها ويؤيد عدم الحجية ترك اصحابنا جميعا الفحص عن احكام الشرايع
السابقة ولولا عدم حجيتها لما جاز لهم اعمال الاصل الا بعد الفحص عنها بل كان على الحجج بيانها ايضا وقد
سبق جواب بعض ما ذكره وسيأتي الجواب عن الباقي واختاره في الضوابط ومختار المصنف قده جريان
الاستصحاب فيه فان رجع الشك الى الشك في الرافع فهو مختاره حقيقة وان رجع الى الشك في المقتضي
فالكلام على راي المشهور القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا وعليه يكون المقصود من عنوان البحث عدم
كون الثبوت في الشرايع السابقة مانعا وان وجد له مانع اخر كان الامر كذلك في كثير من التنبيهات التي
ذكرها وقد اشرنا الى هذا فيما سبق قوله وفيه اولا اه يرد على صاحب الفصول ايضا بان ما ذكره هنا ينافي
ما ذكره في باب الاستصحاب في مقام نقل كلام المحقق القمي ره حيث رد الكتابي الذي استدل لبقاء
الشرع السابق بالاستصحاب بانه يشترط في الاستصحاب احراز استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب النبوة
السابقة واحكامها من جهة عدم احراز استعدادها حيث رد المحقق المزبور بان جريان الاستصحاب
لا بأس به في كثير من صور الشك وسيأتي شرح القول فيه في الامر التاسع وما ذكره المصنف في مقام
الرد عليه مبني على تتميم المطلب بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة
كما سيجيء ويجيء ما فيه او من جهة الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واورد عليه في الضوابط بان من
لم يدرك الشريعتين يجري في حقه اصل البرائة دون الاستصحاب فيجري في حق من ادركهما ايضا بالاجماع
المركب قوله والا لم يجر استصحاب عدم النسخ يعني وان كان اختلاف الاشخاص مضرا بالاستصحاب فلا

من الحكم بعدم جريان اصالة عدم النسخ التي هي من الاستصحاب المتفق على حجيته عند جمع من الاصوليين
وان كان التحقيق انها من الاصول اللفظية وان حجيتها من باب الظهور اللفظي وانها ليست من الاصول العملية
وبالجملة اختلاف الاشخاص لو كان موجبا لاختلاف الموضوع لما جرى استصحاب عدم النسخ في هذه الشريعة
لعدم امكان جريان الاستصحاب مع اختلاف الموضوع مع ان جريانه فيها اتفاقي فان قلت اذا كان الحكم ثابتا
في الشريعة السابقة جرت اصالة عدم النسخ التي هي من الاصول اللفظية ولا يجري الاستصحاب الذي
هو من الاصول العملية التي لا تجري الا مع عدم الدليل الاجتهادي قلت ليس كذلك بل التحقيق جريان
الاستصحاب في الفرض المزبور والتفصيل ان هناك قواعد ثلث موارده مختلفة متباينة قاعدة الاستصحاب
وقاعدة اصالة عدم النسخ وقاعدة الاشتراك من جهة الاجماع والضرورة والاخبار والاولى تجري فيما اذا كان
الدليل المثبت للحكم السابق مهملا او مجملا غير متكفل لبيان الحكم في الزمان اللاحق مطلقا وتجري ايضا فيما
اذا ثبت الحكم في الشريعة السابقة بلفظ له ظهور في الاستمرار الى يوم القيامة لعدم معلومية حجية الظهور
اللفظي المزبور لنا حتى يمنع عن الرجوع الى الاستصحاب بل معلوم عدمها من جهة العلم الاجمالي بكون الكتب
السابقة مبدلة محرفة مغيرة فلا بد من الرجوع في التمسك الى بقائه بالاستصحاب مع فرض اتحاد الموضوع
ولا مسرح للرجوع الى اصل عدم النسخ الذي هو من الاصول اللفظية اذ هو انما يكون مع حجية الظهور المزبور
والثانية تجري فيما اذا كان اللفظ ظاهرا في الاستمرار ظهورا معتبرا فيتمسك بالظهور اللفظي لو شك
في ارتفاعه ونسخه ولا معنى للرجوع الى الاصل العملي والثالثة تجري فيما اذا ثبت الحكم بخطاب خاص لشخص
او جماعة خاصة مع عدم شمول الخطاب لغيرهم في هذه الشريعة كما اذا قيل باختصاص الخطاب الشفاهي
الكتابي بالحاضرين في مجلس الخطاب او كان الخطاب الشفاهي في غير الكتاب فانه يثبت الحكم في غيرهم مع اختلاف
الموضوع كالغائبين والمعدومين من جهة القاعدة المزبورة لكن مع الاتحاد في الصنف على ما اعتبره الوحيد
البهبهاني في فوائده وان اورد عليه في القوانين بما ليس هنا محل ذكره وما يرد عليه بل الامر كذلك فيما اذا
ثبت حكم كذلك في الشرايع السابقة فانه يثبت الحكم في حق الغائبين والمعدومين من اهلها ايضا بالقاعدة
المزبورة ولا يثبت في مورد هذه القاعدة الاستصحاب لاختلاف الموضوع ولا اصالة عدم النسخ لعدم
كون الشك فيه بل في البقاء وعدمه وعدم كون اللفظ ظاهرا في الاستمرار بل في عدمه كما ان هذه القاعدة
لا تجري في موردي القاعدتين المزبورتين لاعتبار اتحاد الموضوع في الاولى والظهور المعتبر في الاستمرار
في الثانية بل لا تجري هذه القاعدة فيما اذا ثبت الحكم في الشريعة السابقة وان فرض عدم جريان الاستصحاب

او اصالة عدم النسخ فيها اما لاختلاف الصنف او لعدم امكان التمسك بالاجماع والضرورة على الاشتراك
فيما لم يثبت نسخه مع ما عرفت من ان المشهور على عدم الحكم ببقاء ما ثبت في الشرايع السابقة فان قلت ظاهر
كلام صاحب الفصول حيث قال ولذا نتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين الى الغائبين او المعدومين
بالاجماع والاخبار التمسك بالقاعدة المزبورة والا لم يرتبط التعليل المزبور بسابقه قلت كلام صاحب الفصول
على ما نقلنا عنه قريب صريح في عدم الحكم ببقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة فمقصوده من الكلام المزبور
بيان ان الموضوع لما كان مختلفا فلا مسرح للاستصحاب والا لتمسكوا بالاستصحاب فيما اذا ثبت الحكم للحاضرين
في اثباته للغائبين او المعدومين لا بالاجماع والاخبار فان قلت اذا كان هناك اختلاف في الصنف فلا بد
من الحكم بعدم جريان الاستصحاب لاختلاف الموضوع فلا يصح ما ذكره المصنف ره قلت الانصاف انه لا يخلو
عن قوة الا ان يقال ببقاء الموضوع من جهة المسامحة العرفية والله العالم قوله وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي
يعني ان المستصحب هو الحكم الثابت لاهل الشريعة السابقة بعنوان كونهم مكلفين وهذا العنوان حاصل في
اهل الشريعة اللاحقة ايضا فالحكم الثابت لاهل الشريعة السابقة ثابت في الشريعة اللاحقة وان اختلفا
بالظاهرية والواقعية كما في جميع موارد استصحاب الحكم الواقعي فلا يمكن توهم اختلاف الموضوع المانع عن الاستصحاب
من جهة اختلاف الاشخاص قوله غاية الامر احتمال مدخلية بعض اه يعني غاية الامر كون الشك في المقام شكا
في المقتضي من جهة احتمال مدخلية بعض الاوصاف مثل كونهم امة موسى ع او عيسى ع مثلا ويجري فيه الاستصحاب
على طريقة القوم القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا وان لم يجر على طريقة المصنف فلا يكون المانع اختلاف
الشريعتين كما ذكروه بل ان كان فهو الشك في المقتضي هكذا ذكره شيخنا قدس سره في مجلس البحث ويمكن ان يريد
المصنف به ان غاية الامر كون الشك في الموضوع من جهة احتمال مدخلية بعض الاوصاف فيه بحسب
الدقة العقلية والمناط في الاستصحاب ليس ذلك بل الرجوع الى العرف ولو مع المسامحة ولو كان المناط
هو البقاء بحسب الدقة العقلية لما جرى الاستصحاب الا في الشك في الرافع مع ان القوم يجرون الاستصحاب
في غيره ايضا وسيأتي في باب بيان ميزان تشخيص الموضوع شطر من الكلام في ذلك فانتظر قوله مثل هذا الوا
اه يعني في عدم جريانه قوله ليس بالزمان مع انه يشترط في الاستصحاب تعدد الزمان وتغايره قوله ولعله
سهو من قلمه لعل صاحب الفصول اراد ان القوم يتمسكون بالاجماع والاخبار في المسئلتين المذكورتين
ولا يتمسكون بالاستصحاب اما لا حتى في المسئلة الثانية وهي اثبات حكم الموجودين للمعدومين المتغايرين
بالزمان لاجل اختلاف الموضوع وليس مقصوده امكان تطرق جريانه ولو في المسئلة الاولى قوله بالتقريب

المتقدم وهو ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه قوله لقيام الضرورة
على اشتراك اه اورد عليه شيخنا قدس سره وغيره بان الشرط في الاشتراك كونهم متساويين في الاوصاف والشرائط
فاذا ثبت حكم لشخص من جهة كونه مكلفا بحكم في السابق ومتيقنا به وشاكا في اللاحق بالاستصحاب لا يعقل
جريان هذا الحكم لمن لم يكن كذلك في السابق الا ترى انه اذا ثبت حكم ظاهري لشخص من جهة كونه شاكا
في الحكم الواقعي لا يمكن اثباته لشخص آخر لم يكن كذلك وهذا هو الذي ذكره الوحيد البهبهاني من ان قاعدة
الاشتراك لا تثبت الا مع اتحاد الصنف قوله قلت لو سلم ذلك يعني لا نسلم اولا وجود المنسوخات في غير
ما علم تفصيلا بكونه منسوخا فيجري الاستصحاب في الزايد المشكوك بلا اشكال لرجوع الشك فيه الى الشك
البدوي وعلى تقدير التسليم فبعد العلم التفصيلي بالاحكام الثابتة في شرعنا بالادلة القطعية سواء كانت
من موارد النسخ ام لا لا يعلم بوجود المنسوخ في غير هاتين الطائفتين فيجري الاستصحاب فيه بلا اشكال
لكن هذا انما يتم لو علم ولو اجمالا بوجود القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال في هذه الطائفة ليمكن ارجاع
الشك في الزائد الى الشك البدوي فان قلت قد تقرر في محله انه بعد تنجز العلم الاجمالي لا يرتفع اثره
بتلف بعض الاطراف او خروجه عن محل الابتلاء او العلم القطعي بوصول نجاسة اخرى مثلا الى بعضها المعين
الى غير ذلك مما يكون مانعا عن التأثير قبل العلم الاجمالي قلت ما ذكرته مسلم ولكن المقام ليس من ذلك بل
من قبيل ما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين مثلا ثم علم بنجاسة البعض المعين منهما بحيث لا يحتمل كونها
غير النجاسة المعلومة سابقا فانه ينحل العلم الاجمالي ويكون الشك في الزايد شكا بدويا وقد ذكرنا شطرا وافيا
من الكلام في ذلك في باب حجية ظواهر الكتاب وذكر نتيجة دليل الانسداد وفي اوائل مسئلة اصل البرائة
وذكر شروطه وغير ذلك فراجع ونبه على ما ذكرنا شيخنا قدس سره في هذا المقام قوله ولاجل ما ذكرنا استمر
بناء المسلمين اه هذا البناء من غير اساس بل كانوا يبنون على اصل البرائة حتى يثبت التكليف قوله الا ان يقال
اه قد اجاب عن التمسك بالاستصحاب في الفصول بما يقرب مما ذكره المصنف قال ويمكن ان يجاب ايضا بان
الظاهر من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب
المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت في هذا الشرع حادث
مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من جهة ثبوتها في شرعنا
لا من حيث ثبوتها في الشرع السابق ثم قال ولا يخفى بعده لمخالفته للآيات الآمرة باتباع ملة ابراهيم والاقتداء
بهدى الانبياء وغير ذلك انتهى ولا يخفى ان ما اجاب به بقوله ولا يخفى بعده مناف لما اجاب به اولا من

ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق اخرين لتغاير الموضوع آه فتدبر جيدا قوله ولكن يدفعه آه
لا يخفى ان ما دفعه به انما يكون لو كان مراد المورد ان مقتضى التدين بهذا الدين التمسك بالاحكام الثابتة
فيه سواء كانت واقعية او ظاهرية واما لو اراد المورد ان مقتضى التدين بهذا الدين التمسك بالاحكام
الواقعية الثابتة فيه وتحصيل العلم بها مع الامكان او الظن بها في مورد امكان العمل به وعلى تقدير فقدها
فيرجع الى الاستصحاب مع ثبوت الحكم الواقعي في هذا الدين في الزمان السابق او الى الاصول العملية الاخرى
في غير المورد المزبور فلا يكون ما ذكره قدس سره دافعا له لعدم ثبوت الحكم الواقعي الثابت في هذه الشريعة
في السابق ومنه يظهر وجه اخرى للقول بعدم حجية الاستصحاب في المقام فتدبر قوله ومنها ما ذكره في الفوائد
من ان جريان آه قال فيها وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على
القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبار وان
كان لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيئ تحقيقه انتهى
ومقصوده ان استصحاب الكلي لا يمكن الا مع احراز استعداده فلا يبقى الا في ضمن اقل الافراد وقد اشار
الى ذلك في كلامه المزبور وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في باب استصحاب الكلي وفي باب حجية الاستصحاب
من باب الغلبة وسيجيئ في الامر التاسع ايضا ويرد عليه ما ذكره المصنف قدس سره ومن العجيب انه قدس سره
صرح في كلامه بان القول بالذاتية مناف للنسخ فكيف يكون شرطا لجريان الاستصحاب قوله منها وجوب نية
الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف اهل الكتاب آه فلنقدم مقدمة لتوضيح الاستدلال
بالاية الشريفة وما يمكن ان نؤيده او نزيفه فنقول يحتمل كلمة اللام في ليعبدوا ان تكون زائدة وصلة وان
تكون للتعليل وكلمة مخلصين له الدين ان تكون بمعنى التوحيد ونفي الشريك له تعالى وان تكون بمعنى
قصد القربة والاظهر هو الاول في الصورتين فنقول يدل على كون اللام صلة وزائدة امور الاول
تصريح جمع من المفسرين والنحويين بل بعض القراء العرب بجعل اللام في موضع ان في الامر والارادة كثيرا ومن
ذلك قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويريدون ليطفئوا وقال في اللام وامرنا لنسلم وحكاه الطريحي في
المحكي عنه في مادة خلص وظهر عن بعض الائمة قيل وذكره جلال الدين السيوطي في تفسيره وحكاه في
حاشية المغني عن الزمخشري في الكشاف واختاره الفخر في التفسير مستندا الى ما نقله عن الفراء والى ان
افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وفي الثاني منع ظاهر لان الغرض اذا كان راجعا الى الاستكمال له لا يجوز
عليه تعالى الله عن ذلك واما اذا كان لنفع راجع الى العباد فلا باس به بل جعل الاحكام الشرعية و

الافعال التكوينية لا بد ان يكون لغرض والا لزم الترجيح بلا مرجح والالتزام بالارادة الجزافية ثم ما ذا يقول
في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى في الحديث القدسي فخلقت الخلق لكي
اعرف وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا الى غير ذلك من الايات والتفصيل في محله قيل تقول
امرتك ان تفعل وامرتك بان تفعل وامرتك لان تفعل فمن قال امرتك بان تفعل فالباء للالصاق فالمعنى
وقع الامر بهذا الفعل ومن قال امرتك ان تفعل حذف الجار ومن قال امرتك لان تفعل فالمعنى امرتك
للفعل انتهى الثاني دلالة كثير من الايات على كون نفس عبادة الله على وجه الاخلاص مأمورا بها مثل قوله
تعالى قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين فاعبد الله مخلصا له الدين امر ربك الا تعبدوا الا اياه
وادعوه مخلصين له الدين قل الله اعبد مخلصا له ديني وغير ذلك والايات يفسر بعضها بعضا فالمناسب
حمل هذه الاية على كون نفس عبادة الله في حال الاخلاص مأمورا بها ايضا لا ان تكون غاية للاوامر الثالث
قراءة عبد الله وما امروا الا ان يعبدوا الله على ما نقله الفخر في التفسير الكبير الرابع عطف قوله تعالى ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة على قوله تعالى ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا شك في كونهما مطلوبين وليستا
تهيئين للواجبات السمعية مع ان كونهما كذلك موقوف على كونهما واجبين عقليين على ما يقتضيه قولهم
ان الواجبات السمعية الطاف في الواجبات العقلية ومن المعلوم عدم كونهما كذلك واحتمال كونهما او احدهما
واجبا عقليا ضعيف بل يلزم كون جميع العبادات كذلك على تقدير كون اللام للغاية وحمل الاخلاص على
قصد القربة لانه يكون عطف قوله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على قوله تعالى ليعبدوا الله من قبيل
عطف الخاص على العام الخامس ان كون اللام للتعليل والتعليل يستلزم تكثير الحذف بخلاف ما اذا كان
للصلة لان فيه تقليلا لان المراد في الاية يكون المستثنى منه محذوفا لكون المستثنى مفرغا فاذا قدر كون اللام
للصلة يكون التقدير وما امروا بشيء الا بعبادة الله على وجه الاخلاص واذا قدر كونها غاية يكون التقدير
وما امروا بشيء لجهة من الجهات الا لجهة حصول العبادة على وجه الاخلاص فثبت لزوم حمل اللام على الصلة
والتاكيد لا على التعليل بملاحظة الايات ليرشف الانسان على القطع بذلك فانه قد ورد في مورد الامر
اية اخرى بدون اللام كقوله تعالى قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين على ما عرفت وفي هذه الاية
مع اللام وورد قوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين وامرت لان اكون اول المسلمين في ايتين مع اللام وورد
في اية اخرى في سورة الانعام قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين بدونها مع انه
لا معنى لكون الاسلام الذي هو عبارة عن مجموع الاحكام الثابتة في الشريعة غاية للتكاليف فتامل ومن

هذا القبيل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اذ من المعلوم ان المقصود ارادة الله اذهاب الرجس عنهم عليهم السلام مع ان لفظ تريد مستعمل في الاكثر و متعد الى مفعوله بدون اللام مثل قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريدون ان يخرجوا من النار يريدون ان يطفئوا نور الله فلا بد من ان يحمل اللام الواقع بعده على الصلة مثل الاية المزبورة وقوله تعالى يريدون ليطفئوا و قوله تعالى يريد الله ليبين لكم وغير ذلك هذا ويدل على كون المراد باخلاص الدين هو التوحيد و نفي الشرك ايضا امور منها ملاحظة الايات التي فيها لفظ الاخلاص مثل قوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و قوله تعالى قل الله اعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه وادعوه مخلصين له الدين ومنها ملاحظة بعض الايات التي وردت في اهل الكتاب و مذمتهم مثل قوله تعالى اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون ومنها ملاحظة بعض الايات التي جعل التوحيد الدين القيم مثل قوله تعالى امر ان لا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم من قبل ان ياتي يوم لا مرد له من الله ومنها ان كثيرا من الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة قد نسخت في هذه الشريعة وقوله وذلك دين القيمة يدل على عدم كون ما ذكر في الاية منسوخا فلا بد من حمل الاية على التوحيد الذي لا يمكن نسخه واما اقامة الصلوة وايتاء الزكوة فهما ثابتتان في هذه الشريعة كثبوتهما في الشريعة السابقة وان اختلف الثبوتان في الكيفية ومنها ان الظاهر ان المقصود من الاية بيان معظم الاصول وهو التوحيد ومعظم الفروع وهي الصلوة والزكوة فكانه لم يكن واجب عليهم الا ما ذكر فالحصر اضافي او حقيقي والغرض المبالغة فتدبر ومنها ان ظاهر العطف هو التغاير التام وعطف الخاص على العام بعيد ومنها تصريح جمع من المفسرين به فعن مجمع البيان مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي لا يشركون به وعن النيسابوري تفسيره بالتوحيد و نقل عن المحقق البهائي في الاربعين و نقل عن الزجاج تفسيره بذلك وفي الصافي لا يشركون به وقد استدل عليه المصنف في كتاب الطهارة بان الحمل على المعنى الاول يستلزم تخصيص الاكثر وفيه ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد كما صرح به في السابق في ذيل حديث نفي الضرر والضرار مع ان الحصر اضافي وهو واقع في القران كثيرا مثل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل

لغير الله به وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وغير ذلك فعلى ما ذكر يكون لفظ العبادة بمعنى التذلل والانقياد والطاعة اذا عرفت هذا فنقول على تقدير كون المراد من اخلاص الدين لله تعالى هو التوحيد و نفي الشرك لا دلالة في الاية على اعتبار قصد القربة في العبادة ولا على ان الاصل في كل واجب ان يكون عباديا معتبرا فيه قصد القربة وقد استدل بها على كلا المطلبين جماعة وعلى تقدير كون المراد به قصد القربة وان كان على خلاف التحقيق كما عرفت يمكن الاستدلال بها على كلا تقديري كون اللام للصلة وكونها للتعليل اما على الاول فظاهر لان حاصل المعنى كونهم مامورين بالطاعة والانقياد مقرونا بقصد القربة على ما هو مقتضى الحال المقدر فتدل على اعتبار قصد القربة في العبادات بل وعلى ان الاصل في كل واجب ان يكون عباديا واما على الثاني فيكون المعنى انهم ما امروا بواجب من الواجبات الا لنتيجة فعل العبادة على وجه الاخلاص ومن المعلوم ان الفعل الاختياري اذا كان علة غائية لفعل واجب فلا بد ان يكون هو ايضا واجبا فلا بد ان يكون و قد عرفت نظيره في اية النفر حيث جعل التفقه والانذار غاية للنفر الواجب فلا بد ان يكونا واجبين ايضا فالاية من بعض الجهات نظير قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه فانه يدل على مطلوبية العمل الصالح ومطلوبية الايمان ومقارنته العمل الصالح به وعلى ما نقل عن الفاضلين في المعتبر والمنتهى من دلالة الاية على اعتبار الاخلاص في العبادة وان المعنى ما امروا الا بالاخلاص في العبادة ولعله من جهة ما ذكره بعض علماء البلاغة من ان النفي والاثبات يرجعان الى القيد الاخير تدل الاية على احد المطلبين وهو اعتبار قصد القربة في العبادة وهو الذي عنونه المصنف نقلا عن الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وقد ذكر الفخر في التفسير الكبير انه على تقدير كون اللام للتعليل تدل الاية على ان الاصل في كل واجب ان يكون عباديا معتبرا فيه قصد القربة قال بعد ذكر تقريب الاستدلال على الاصل المذكور وبناء على كون اللام للصلة كما هو مبنى مذهب الاشعري واما المعتزلة فانهم يرجون تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض لا جرم اجروا الاية على ظاهرها فقالوا معنى الاية وما امروا بشيء الا لاجل ان يعبدوا الله والاستدلال على هذا القول ايضا قوي لان التقدير وما امروا بشيء الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين في ذلك الشيء وهذا ايضا يقتضي اعتبار النية في جميع المامورات انتهى ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان تقريب الاستدلال على المطلبين على تقدير كون اللام صلة اظهر منه على تقدير كونها غاية وانه يتم على كلا التقديرين فما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية وغيره من ابتناء الاستدلال على كون اللام للغاية بل يظهر من المصنف

ايضا ذلك ضعيف في الغاية وكذلك ماذكره المصنف في الجواب الثاني وماذكره المصنف شيخنا قدس
في الحاشية لتأييد جواب المصنف من عدم دلالة الاية على وجوب العبادة ووجوب الاخلاص فيها بناء
على كون اللام للغاية ليس على ماينبغي ايضا كما عرفت نعم لا دلالة للاية على ماذكروه لاجل كون المراد بالاخلاص
التوحيد ونفي الشريك كما عرفت ايضا والله العالم قوله كما اوضحنا ذلك في باب النية من الفقه قد ذكر
فيه بعض ماذكرنا وقد عرفت الحال قوله ان الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص آه يعني ان الاية انما تدل على
ان الغرض والغاية في تشريع الواجبات تحقق العبادة على وجه الاخلاص من باب اللطف الواجب على الله
تعالى المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية فلا دلالة للاية على اعتبار قصد القربة في كل واجب حتى
تدل على كون الاصل في كل واجب ان يكون تعبديا محتاجا الى قصد القربة بحيث لو لم يكن مقرونا به لم يصح
بل تدل على ان المقصود الاصلي والنتيجة الاصلية الوصول الى العبادات التي يكون قصد القربة معتبرا فيها
وليس المطلوب هذا بل اعتبار قصد القربة في كل واجب بحيث يكون واجبا شرطيا الا ماخرج بالدليل وهذا
لا يثبت بالاية وفيه ان الجواب الثاني مبني على التنزل عن الجواب الاول وتسليم كون المراد باخلاص الدين
لله تعالى هو قصد القربة ولا شك في انه على هذا التقدير لا يتعين كون اللام للغاية بل يحتمل كون اللام
للصلة بل هو الاظهر كما عرفت ولا شك في دلالة الاية على التقدير المذكور على وجوب قصد القربة في
كل واجب الا ماخرج بالدليل كما عرفت ايضا وايضا قد عرفت من كلام الفخر في التفسير الكبير دلالة الاية
على مذهب اهل الاعتزال من جعل اللام للغاية على المقصود وان المقصود انهم ماامروا بشيء الا ليعبدوا
الله في حال قصد القربة في ذلك الشيء المأمور به هذا مع انك قد عرفت ان الذي عنونه المصنف ونقله
عن القوم تبعا للتمهيد القواعد وجوب نية الاخلاص في العبادة لا ان الاصل في كل واجب ان يكون
عباديا وان استدل جماعة بالاية لهذا المطلب ايضا لكنه غير ماعنونه المصنف ولا شك في دلالة الاية
على ماعنونه وان لم تدل على الاصل الثاني ومنه يظهر ان ماذكره المصنف في هذا المقام من ان المطلوب
كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وفي السابق بقوله بعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على
وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب ليس على ماينبغي قوله فتامل ليس هذا في كثير من النسخ ولو صح
فهو اشارة الى بعض ماذكرنا او جميعه قوله مع انه يكفي في ثبوته في شرعنا آه قد ذكر هذا التمهيد الثاني
في تمهيد القواعد ثم انه ذكر الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان انه قيل في ذلك دين القيمة اي دين الملة القيمة
والشريعة القيمة وقال نضر بن شميل سألت الخليل عن هذا فقال القيمة جمع القيم والقيم والقائم واحد

وذلك دين القائمين لله بالتوحيد انتهى وفي تفسير الفخر عن الفراء هذا من اضافة النعت كذا الى
المنعوت كقوله تعالى ان هذا لهو الحق اليقين والهاء للمبالغة كقوله تعالى كتب قيمة انتهى قلت ويؤيده
قوله تعالى ذلك الدين القيم وقوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم وقوله تعالى دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا
ثم يمكن اثبات الحكم المذكور في شرعنا بوجهين اخرين احدهما قوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين
بناء على كون الاخلاص هو قصد القربة كما هو المفروض في الاستدلال فان الحكم اذا كان ثابتا للرسول صلى
الله عليه وآله يثبت في حق الامة ايضا لقاعدة الاشتراك في التكليف الا ماخرج بالدليل وثانيهما قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله آه بناء على ان يكون المعنى وما امر اهل الكتاب على لسان محمد صلى الله
عليه وآله الا بهذه الاشياء بل ذكر في التفسير الكبير ان هذا اولى لوجوه ثلثة وح فلا يحتاج
الى ماذكره المصنف وغيره قوله حكاية عن مؤذن يوسف ولمن جاء به حمل بعير آه قال في تمهيد القواعد
منها الاحتجاج على صحة كون عوض مال الجعالة مجهولا بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير مع ان حمل بعير غير
معلوم المقدار لاختلافه بالزيادة والنقصان ويمكن الاحتجاج ايضا على مشروعية اصل الجعالة بالاية المذكورة
ومنها الاحتجاج على صحة ضمان مال الجعالة قبل العمل بقوله تعالى وانا به زعيم وهو ضمان واقع قبل العمل
انتهى وهذا هو المراد بقول المصنف وعلى جواز ضمان مالم يجب اذ قبل العمل لا يستحق الجعالة فضمانه ضمان
مالم يثبت قوله وفيه ان حمل البعير لعله آه قد ذكر هذا في التفسير الكبير بطريق الجزم لكن قد يبعده قوله تعالى
حمل بعير بالتنكير قوله مع احتمال ان يكون مجرد وعد وفيه انه خلاف الظاهر خصوصا بملاحظة ماسيذكر
من امر يوسف عليه السلام بذلك قوله ولم يثبت اذن يوسف آه الا ان قوله تعالى وكذلك كدنا ليوسف
ماكان ليأخذ اخاه في دين الملك الا ان يشاء الله قد يدل على كون ذلك باذنه ففي الصافي علمناه اياه و
في مجمع البيان اي مثل ذلك الكيد امرنا يوسف ليكيد بما يتهيأ له ان يحبس اخاه ليكون ذلك سببا لوصول
خبره اليه اي الهمنا يوسف هذا الكيد والحيلة مضافا الى ماورد في الروايات في ذلك ففي الصافي عن الصادق
ع ماسرقوا وما كذب يوسف فانما عنى سرقتم يوسف من ابيه وعن الباقر ع وما كانوا سارقين وما كذب و
غير ذلك مايدل على كون ماوقع بامره بل بامره قوله ولم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقة آه لا يخفى ان لفظ
الزعيم في زمان ورود القران ونزوله بمعنى الكفيل والضامن ففي الصافي كفيل اؤديه الى من رده وفي مجمع البيان
كفيل ضامن ونقل ذلك عن مجاهد والكلبي والكسائي وصرح بماذكر في القاموس ومجمع البحرين وفي تفسير
الفخر الرازي ومن المعلوم ان ماذكره الله تعالى كان ترجمة لما صدر منهم في زمان يوسف ع فلا بد ان يكون

ما وقع منهم من التعبير ظاهر في هذا المعنى ايضا قوله وفيه ان الآية لا تدل آه مع ان عمومات استحباب التزويج مطلقا مقدمة على الاستصحاب وفى كشف اللثام ان الآية لكونها في يحيى لا تصلح مخصصة قوله دل على جواز بر اليمين على ضرب آه قال في اللمعة الضغث المشتمل على العدد هو حد المريض مع عدم احتماله الضرب المتكرر واقتضاء المصلحة التعجيل وفى تمهيد القواعد والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكل وهذا الحكم مروى عندنا بشروط خاصة وفى الحدود وكذلك لا مطلقا قوله وفيه ان حكم المسئلة آه يعنى ان عمومات جواز جعل المهر ما تراضيا عليه من قليل او كثير عين او منفعة تدل على جواز جعل منفعة الاجير مهر الزوجة فعلى هذا لا يحتاج الى الاستصحاب بل لا يجرى لكن في محكى الكافى والفقيه عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام قال لا يحل النكاح اليوم في الاسلام باجارة بان يقول اعمل عندك كذا وكذا في سنة على ان تزوجنى اختك او بنتك قال هو حرام لانه ثمن رقبتها وهى احق بمهرها وقال في محكى الفقيه وفى حديث آخر انما كان ذلك لموسى بن عمران لانه علم من طريق الوحى هل يموت قبل الوفاء ام لا فوفى بابعد الاجلين قوله قد عرفت ان معنى عدم نقض اليقين آه خص المصنف بالبيان هنا ما اذا كان المستصحب من الامور الخارجية والموضوعات اللغوية لكونها اغلب موارد الاستصحاب واعتمادا على ما سيذكره في الحاصل وعلى ما ذكره سابقا والا فمن الواضح ان المستصحب اذا كان حكما شرعيا من الاحكام الخمسة المعروفة يكون مفاد الاستصحاب جعل نفسه في الزمان الثانى في مرحلة الظاهر وجعل آثاره ايضا على ما سيأتى تفصيله قوله من جانب الشارع لا يعقل آه يعنى من حيث انه شارع لا من حيث انه خالق قوله او غيره من التنزيلات الشرعية التنزيل قد يكون واقعيا كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وقوله عليه السلام الرضاع لحمة كلحمة النسب وغيرهما وقد يكون ظاهريا وهو قد يكون في الامارات كقوله صدق العادل اذ مفاده ترتيب آثار الواقع على خبره في مرحلة الظاهر وقد يكون في الاصول كقوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك ومفاد التنزيلات باسرها جعل الآثار الشرعية فقط دون الآثار العقلية والعادية لما عرفت من ان شأن الشارع من حيث انه شارع جعل الحكم الشرعى فقط غاية الامر ان مفاد الاول جعل الآثار الشرعية الواقعية مطلقا او الثانية الظاهرة والاخرين جعل الآثار الشرعية في مرحلة الظاهر ولكن جعل الآثار الشرعية الظاهرية ولو مع الواسطة في الثانى وبلا واسطة في الثالث قوله انما نقصد ترتيب الاحكام آه مضافا الى جعل نفس المستصحب فيما اذا كان المستصحب حكما شرعيا ففيه جعل نفس المستصحب وجعل آثاره الشرعية بلا واسطة معا وفى الاستصحاب الموضوعى جعل آثاره كذلك فقط دون جعل نفسه لعدم معقوليته على ما عرفت ثم ان جعل ساير التنزيلات ايضا مثل الاستصحاب مفيد للترتيب الاحكام

والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فقط كما يدل عليه كلمة انما قوله ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار لا يخلو عن مسامحة واضحة لان التنزيلات الواقعية بل والتنزيلات الظاهرية في موارد الامارات تفيد ترتيب الآثار الشرعية مع الواسطة ايضا كما هو واضح قوله ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار يعنى ان التنزيل اذا كان ظاهريا تعبديا لا يدل على ترتيب الآثار الشرعية مع الواسطة لقصوره عن افادة ذلك لا لانه غير معقول لان جعل الحكم الشرعى ولو مع الواسطة معقول بل واقع اذا كان في الامارة كما عرفت بل يصح ذلك ويجب الحكم بوقوعه فيما اذا كان نفس الموضوع الذى لا اثر له بلا واسطة بل الاثر مترتب عليه بواسطة او وسائط مورد التنزيل الاصلى التعبدى صونا لكلام الحكيم عن اللغوية واما مثل اخبار الاستصحاب التى لها موارد متعددة كثيرة فلا يترتب على خروج الفرد المفروض عنها والحكم بعدم شمولها له وعدم دلالتها على الحكم فيه ضرر اصلا قوله مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه يعنى انه اذا كان المستصحب حكما شرعيا يكون مفاد الاستصحاب فيه جعل نفس الحكم المتيقن السابق في الزمان اللاحق ظاهرا ويترتب عليه ترتيب جميع آثاره الشرعية مطلقا وجميع آثاره العقلية والعادية ايضا لكن اذا كان موضوعها هو الاعم من الواقعى والظاهرى لا مطلقا فاذا كان موضوع وجوب الاطاعة الذى يحكم به العقل هو الاعم من الواجب الواقعى والظاهرى يحكم بترتبه عليه اذا ثبت بالاستصحاب وكذلك اذا كان موضوع وجوب المقدمة وحرمة الضد اذا كانا عقليين هو الاعم من الواجب الواقعى والظاهرى يترتبان عليه لا ان مفاد الاستصحاب جعلهما في مرحلة الظاهر لما عرفت من انه غير معقول بل لاحراز موضوع الاحكام العقلية والعادية بالاستصحاب واما اذا كان موضوع الاثر العقلى او العادى هو الواقعى فلا يترتبان على الاستصحاب لعدم امكانه اذ مفاده هو جعل الحكم في مرحلة الظاهر وبهذا يعلم ان قوله مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه ليس باقيا على عمومه ثم انه لما كان اللازم عليه ان يذكر في هذا المقام ايضا بانه لا يثبت بالاستصحاب الحكمى المزبور ملزومه وان كان شرعيا ولا ما يكون ملازما معه لملزوم ثالث وان كان الملازم شرعية فلا يثبت باستصحاب عدم طهارة البدن فيما اذا توضأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول طهارة الماء الملزوم لطهارة البدن ولا ارتفاع الحدث الذى يكون ملازما مع طهارة البدن لطهارة الماء ولذا حكم سابقا بالجمع بين استصحاب طهارة الماء والبدن واستصحاب طهارة البدن واستصحاب بقاء حدث النفس اما الاول فلان معنى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو جعل الآثار واللوازم الشرعية دون الملزومات واما الثانى فلما ذكر لعدم كون اللازم الآخر لازما للمستصحب المزبور بل لازما معه لملزوم لا يثبت باستصحابه نعم اذا كان الملزوم المزبور موردا

للاستصحاب يترتب عليه كلا اللازمين الشرعيين كما انه اذا كان اللازم الاخر موردا للاستصحاب
ايضا يترتب عليه الحكم بثبوته في مرحلة الظاهر لكنهما خارجان عن المفروض قوله فالمجعول في زمان الشك
هي لوازمه الشرعية آه نعم لو كان الاثر العقلي او العادي ثابتا للاعم من الزوجية الواقعية والظاهرية مثلا
وبعبارة اخرى الاعم من وجوب الانفاق واقعا وظاهرا لترتب على استصحابها من جهة احراز الموضوع له
بالاستصحاب لا لكونه مجعولا به لما قلنا من عدم قابليته وفي الحقيقة يرجع هذا الى الاول من قسمي الاعتبار
قوله دون العقلية والعادية ودون اثارهما ولو كانت شرعية ودون المقارنات الاتفاقية للمستصحب
والسر في جميع ذلك ان معنى التنزيل الاصلي التعبدي ترتيب اللوازم دون المقارنات الشرعية ودون العقلية
والعادية وبلا واسطة لا مع الواسطة على ما عرفت قوله ودون ملزومه شرعيا كان او غيره آه لما ذكرنا من
ان مفاد الاستصحاب ترتيب اللوازم الشرعية للمستصحب والملزوم ولو كان شرعيا واللازم معه للملزوم ثالث
خارجان عنها ويستثنى من ذلك في الاستصحاب الموضوعي والحكم بالوثبت من الخارج كون شيء ملزوما للازم
من اللازم الواقعي والظاهري الثابت بالاستصحاب فانه يحكم بثبوت الملزوم في الصورة المزبورة لذلك
لا لان مفاد الاستصحاب جعل ذلك الملزوم فتدبر قوله فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج او
لا يخفى ان كل واحد مما ذكر من اثبات الاصل شيئا خارجيا عقليا او عاديا ليترتب عليه الاثار الشرعية لها
واثباته للملزوم ثالث وان كان شرعيا ليترتب عليه هو واثاره واثباته لما يكون لازما معه للملزوم ثالث
وان كان ايضا شرعيا ليترتب عليه هو واثاره من الاصول المثبتة اللتي لا اعتبار بها فان اراد القوم ذلك
ايضا فنعم الوفاق وان حصروه في القسم الاول فهو منظور فيه ويظهر من بعض العبائر بل ويشعر به عبارة
المصنف ايضا كون الاصل المثبت هو القسم الاول فقط عندهم قوله وحيث فرض عدم الوجود الواقعي
يعني عدم احراز الوجود الواقعي لان المفروض الشك فيه في الزمان الثاني قوله والجعلي لعدم كون ذلك
الامر الخارجي موردا للاستصحاب على الفرض والا فلا اشكال في ترتب الاحكام الشرعية ح على تقدير
استكمال الشرايط والاركان وهذه المسئلة نظير ما هو المشهور آه التنظير انما هو باعتبار مناسبة ما و
ان الحكم انما يثبت لما هو الموضوع في الدليل المثبت له لا لما هو لازم او مقارن له او منتزع منه والفرق
بين تنزيلي الاستصحاب والرضاع ان العنوان الملازم ليس الحكم له في النسب حتى يثبت في الرضاع بخلاف
الواسطة في الاستصحاب فان الحكم الشرعي كان ثابتا للواسطة في حال اليقين بالمستصحب وكم فرق بينهما وقد
تعرض لذلك على المختصر قوله من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان آه كام الاخ وام الاخت واخت الاخت واخت

الاخ واخ الاخ واخ الاخت وغير ذلك فان ام الاخ مثلا انما ثبت تحريمها في النسب على الشخص لكونها
امه بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم او لكونها منكوحة ابيه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ومع
انتفاء هذين الوصفين في الرضاع كيف يحكم بتحريمها عليه وبالجملة الحكم في النسب لم يكن مترتبا على العنوان
المنتزع المذكور بل على عنوان كونها والدة له او منكوحة لابيه ومن المعلوم فقد هذين العنوانين في الرضاع
قوله ومن هنا يعلم انه لا فرق آه يعني من جهة ان المستفاد من اخبار لا تنقض وجوب عمل الشاك عمل المتيقن
من حيث تيقنه به لا من حيث تيقنه بامر خارجي اخر ملازم للمستصحب مطلقا من غير فرق بين افراده ويعلم
انه لا فرق بين الاقسام المذكورة قوله كاستصحاب بقاء الكر قد يستصحب الوصف وهو كرية الماء الموجود
في الحوض ولا يكون الاصل مثبتا ويجري مع مساعدة العرف وقد يستصحب المتصف وهو الكر الموجود
فيه ويكون الاصل مثبتا لكون الماء الموجود فيه كرا وهذا امر خارج عن المستصحب وهو الكر مفهوما
وان كان متحدا معه في الوجود لاتحاد الفرد والكلي في الخارج قوله كما لو علم بوجود المقتضي لحادث آه كما اذا
رمى سهما بحيث لو لم يكن هناك مانع من حائط وغيره لقتل المرمي اليه فجرى الاستصحاب عدم وجود المانع
والثابت به هو القتل الذي هو لازم عقلي وعادي له وهما متغايران في الوجود الخارجي قوله كليا لعلاقة
بان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية قوله وبين ان يكون اتفاقيا آه بان لا يكون بينهما علاقة العلية
والمعلولية ويمكن انفكاكهما بالذات قوله كالمثالين يعني مثال الرمي ومثال العلم الاجمالي اذ في الاول
يثبت باستصحاب عدم الحائل تمام القتل الذي هو بمعنى اذهاب الحيوة وفي الثاني يثبت باستصحاب حيوة
زيد مثلا تمام الامر العادي وهو موت عمرو قوله كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين آه قد ذكر شيخنا
المحقق قدس سره في الحاشية ان ما ذكره من الامثلة انما هو على طريق اللف والنشر المشوش فالاول مثال
للثاني يعني للوجودي والاخيران مثالان للاول يعني العدمي ان جعل التوالي عدميا فباستصحاب الحيوة
الى زمان وقوع السيف على المقطوع يثبت كون التنصيف والسيف واقعا على الحي فيثبت بذلك اذهاب
الحيوة الذي هو عبارة عن القتل فالمقصود ليس اثبات التنصيف للعلم بحصوله بل التنصيف الخاص باعتبار
ترتب الاثر على الخصوصية فهي المقصودة بالاثبات ليس الا كما ان باستصحاب عدم خروج دم الاستحاضة
عن المرئة في المثال الثاني للقسم الاول يثبت اتصاف الدم الموجود بانه ليس باستحاضة فيترتب عليه
انه حيض بالملازمة الشرعية فاستصحاب عدم خروج دم الاستحاضة يثبت امرا غير شرعي وهو كون الدم
الموجود ليس باستحاضة ويترتب عليه الحكم الشرعي بانه حيض لكن المقصود من اثبات الواسطة هو اثبات

بقيدها العدمي وهو عدم استحاضته لا كونه دما لا ترحيتي وقال في مجلس البحث بعد ذكر مثل ذلك نظير
المراد من العبادة ما يتراءى من ظاهرها وانما لم يجر الاصل في الطرف المقابل لعدم الاثر لكن ذكر بعض
المحشين ان الاول مبني استصحاب الحيوة للمقطوع مثال للقيد العدمي لان صفة القتل التي هي ازهاق
الروح من الامور السلبية العدمية فتدبر والاخيران مثالان للقيد الوجودي فحمل العبادة على ظاهرها
فليتامل في ذلك قوله وكاستصحاب عدم الفصل الطويل ان قلنا بان التوالي هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة
على الوجه المعتبر في الشرع فهو وجودي وان قلنا بانه عدم الفصل الطويل بين الاجزاء فهو عدمي قوله وربما
استدل بعضهم آه هو صاحب الفصول وقد تبع في المدعى والدليل كاشف الغطاء قدس سرهما قال في كشف
الغطاء والاستصحابان يتعارضان ويبني على الراجح ان كان والا كانا متساقطين ان كانا في الرتبة متساوين
ولا يعارض بقاء المستصحب اصالة عدم ما يتبعه من الحوادث اللاحقة له فان ثبوت العلة والمؤثر ولو بطريق
الاستصحاب قاض بثبوت الاثر والمعلول ولو جعل ذلك معارضا لم يبق في البين استصحاب يعمل عليه واما
ما كان مستقلا في نفسه كاصالة عدم اصابة الرطوبة للنجاسة المعارضة لاصل بقائها فتثبت الاصابة و
اصالة عدم وصول الماء الى المحل المغسول او رطوبته الى المحل الممسوح المعارضة لاصالة عدم الحجب او عدم
الحاجب واصالة عدم المانع عن اصابة النجاسة الملقاة في المسجد لاصالة عدم الحاجب وعدم وجود شخص
غير زيد في الدار لاصالة عدم قتل زيد فلا عمل على الاصل فيه الى ان قال بخلاف توابع الموضوعات الا
لان مقتضى الظاهر من الادلة جري الاستصحاب في التوابع والمتبوعات مطلقا فيحصل المعارضة آه
فيما قام الدليل على الغاء الاصل فيه انتهى وما ذكره انه لو جعل ذلك معارضا لم يبق استصحاب يعمل عليه
محل نظر لان التعارض انما هو في اللازم الشرعي المسبوق بالعدم مع كون الملزوم مسبوقا بالوجود مثلا
واما اذا كانا كلاهما مسبوقين بالوجود او بالعدم يجري الاستصحاب في الملزوم فقط ولا يجري في اللازم
مطلقا ولو لم يجر في الملزوم على ما سبق تحقيقه او يجري في كليهما على خلاف التحقيق فلا يصح قوله لم يبق
استصحاب يعمل عليه كما لا يصح قوله بالعمل بالتراجح لعدم جواز الرجوع الى المرجحات في تعارض الاستصحا
كما سيجيء بل لا يصح الحكم بالتساقط من جهة التعارض المستلزم للحجية الشانية بل لعدم جريانه من جهة العلم
الاجمالي على ما سيجيء ايضا فانتظر وقال في الفصول وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست
بحجة فالوجه تنزيله على ما ذكرنا من كون المراد ان الاصول المثبتة لامور عادية ليست حجة على اثباتها وذلك
لتعارض الاصل الى آخر ما نقله المصنف قوله بتعارض الاصل في جانب الثابت آه نقل عن المصنف في الحاشية

انه قال في بيان ذلك ان استصحاب الشيء لو اقتضى اثبات لازمه الغير الشرعي عارضه اصالة عدم ذلك اللازم
في مورد التعارض توضيح ذلك انه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حيوة عمرو عارضه اصالة حيات
زيد فيتساقطان بالنسبة الى موت زيد نعم يبقى اصالة حيوة عمرو بالنسبة الى غير موت زيد سليمة عن
المعارض انتهى قوله لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية آه قد فسر العبادة بقابلية الاخبار
لاثبات نفس الآثار العادية وجعلها لكنها ليست مسوقة لبيان ذلك بل لبيان الاحكام الشرعية فقط لكن
لا ينبغي ان يظن ذلك بمثله لوضوح عدم قابلية الامارات والادلة لذلك فضلا عن الاصول فلا بد من
ان تحمل على بيان عدم كون الاخبار مسوقة لجعل الاحكام الشرعية المتفرعة على اللوازم العادية بل انما تدل على
جعل اللوازم الشرعية بلا واسطة فقط هذا وقد زعم بعضهم ان مقصود صاحب الفصول ره دعوى انصراف
الاخبار الى اثبات لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية فرده بان الانصراف لا بد له من منشأ وهو اما
كثرة وجود بعض الافراد او كثرة استعمال اللفظ فيه والاول مع منع كونه منشأ للانصراف من دون ضميمة
كثرة الاستعمال اليه ما كما صرح به المصنف في بعض تحقيقاته في الفقه ان اللوازم العقلية والعادية ليست باقل
من اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بدون توسطها والثاني واضح الفساد وفيه ان مقصود صاحب الفصول
هو ما ذكره المصنف من قصور دلالة اخبار الاستصحاب وانه لا تدل الا على ان الواجب على الشاك عمل
المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم
ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا تدل عليه ما اورده عليه قوله لاثبات اللازم العادي اي لاثبات الحكم
الشرعي المتفرع على الامر العادي لا نفس اللازم العادي على ما عرفت من التوجيه قوله وقد اعترف به هذا
المستدل آه قد اعترف به صاحب الفصول وكاشف الغطاء ايضا قال الاول فالذي يثبت بالاستصحاب
على ما يدل عليه اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية فيثبت باستصحاب
الطهارة بقائها فيترتب عليه صحة الصلوة الماتي بها معها وحصول البرائة بها وباستصحاب الكرية
بقائها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ما لاقيه
برطوبة وعلى استصحاب ملكيته ما اعطاه برائة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور
ان كانت حادثة ومقتضى الاصل عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار
الواردة في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله ع في صحيحة زرارة السابقة ولا تنقض
اليقين بالشك بعد قوله ع فانه على يقين من وضوئه يعني البناء على اليقين السابق واثبات ما يترتب عليه

[illegible]

من الاحكام الشرعية كصحة الصلوة اذا اتى بها وبرائة ذمته منها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة كما هو
مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في باقي الاخبار وهذا واضح جدا وبه تنيع الوجه
فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود عليه وربما ترى في بعض افاضل
العصر في بعض فروع المسئلة كتنجيس مستصحب النجاسة لملاقيه بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي
على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناش من عدم احكام الاصل واما بالنسبة الى ترتب احكامه العادية
مما يترتب عليها الاحكام الشرعية فالحق عدم حجية انتهى وقال الثاني في الكشف بعد ذكر عدم معارضة بقاء
المستصحب باصالة عدم ما يتبعه من الحوادث اللاحقة له آه كما نقلناه في مقام تاييد ما ذكره ما هذا لفظه بعد
واما ما كان من التوابع كعصمة الماء التابعة لبقاء الكرية او الاتصال بالمادة او تقاطر المطر او نجاسة الماء
لبقاء الكرية او الاتصال بالمادة او تقاطر لعدمها ونجاسة الكافر التابعة لبقاء الكفر وبقاء حكم المتنجس فيتنجس
وعدم التذكية فيتنجس الماء الى غير ذلك فانها تثبت لها توابعها الشرعية لان الثابت شرعا كالثابت عقلا
والاحكام من التوابع بخلاف توابع الموضوعات الاتفاقية آه ثم ان ما ذكره المصنف ده من حكومة الاصل
في الثابت على الاصل في المثبتة على تقدير امكان الاثبات انما يتصور في بعض صور الاصل المثبت وهو ما
اذا كان المقصود منه اثبات ملزوماته وما يترتب عليها فيكون الامر في الحكومة بالعكس اذ يكون الاصل في المثبت
حاكما على الاصل في الثابت كما انه اذا كان المقصود من اجرائه اثبات ما يكون ملازما معه للملزوم ثالث لا
يكون حكومة في البين وبه على هذا شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية قوله واما قوله ليس في اخبار الباب آه
ان اريد بذلك عدم دلالة الاخبار آه يحتمل ان يريد صاحب الفصول قدس سره من العبارة المذكورة ان
الاخبار لا دلالة فيها على ترتب اللوازم الشرعية مع الواسطة وعلى تقدير دلالتها عليه يتعارض الاصلان
من الجانبين كما انه يحتمل ان يريد به ما ذكره شيخنا في الحاشية بان يكون تتميما للدليل الاول ودفعا لما قد يورد
عليه بان مقتضى الاصلين وان كان بالنظر الى انفسهما هو التعارض الا ان مقتضى الاخبار تحكيم الاصل في
الثابت على الاصل في المثبت ووجه الدفع عدم دلالة الاخبار على حجية الاصل المثبت حتى يؤخذ بمفادها
من التحكيم وعلى الاحتمال الاول لا يرد عليه قوله فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ يبقى ح اصالة عدم اللازم
الغير الشرعي سليما عن المعارض وعلى الثاني لا يكون مراده تتميم الدليل الاول بملاحظة القولين في باب
الاستصحاب من كونه من باب الظن او من باب الاخبار لعدم النظر في كلامه الى الظن اصلا فم يرد على صاحب
الفصول على جميع الاحتمالات ما ذكره المصنف عنقريب من انه لا معنى لاصالة عدم اللازم لان الاصل في

الملزوم حاكم عليها فلا معنى للتعارض فتبصر قوله لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم قد يشعر كلامه بالاشكال
في تقدم الاصل في السبب على الاصل في المسبب على تقدير القول بحجيته من باب الاخبار واما على تقدير
كونه حجة من باب الظن فلا اشكال في تقديم الظن المتعلق بالملزوم على الظن المتعلق باللازم اذ الشك في اللازم
مسبب عن الشك في الملزوم ومترتب عليه ومتاخر عنه ذاتا فرفع الشك في اللازم لا بد ان يكون برفع الشك
في الملزوم لان الاستصحاب في اللازم بالنسبة الى الملزوم تعليقي فلا يفيد الظن النوعي بالخلاف ايضا
مع افادة استصحاب الحالة السابقة في الملزوم الظن وسياتي ان الحق تقدم الاصل في السبب على الاصل
في المسبب بناء على الاخبار ايضا وتوضيح ذلك على كلا المذهبين في باب تعارض الاستصحابين فانتظر ثم
ان كلام المصنف ساكت عن حجية الاستصحاب على تقدير الظن في جميع الصور الثلاث او في صورة تفرع
اللازم الشرعي بتوسط اللوازم العقلية والعادية فقط قوله الا ان يقال ان آه قد عرفت ان دليل اعتبار الظن الا
سواء كان هو بناء العقلاء او كان غيره لا يفرق فيه بين اللوازم الشرعية بلا واسطة او مع الواسطة قوله او
كان بعض الاثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن اما للدليل على عدم اعتباره او لعدم الدليل على اعتباره فيبقى
تحت الاصل قوله ظن بمسئلة اصولية اعتقادية فقط او الاعم منها ومن الاصول العملية قوله ولعل ما ذكرنا
هو الوجه يعني كون الاصل المثبت حجة على تقدير حجية الاستصحاب من باب الظن قوله منها ما ذكره المحقق
في الشرايع وجماعة آه قال في الشرايع لو اتفقا ان احدهما اسلم في شعبان والاخر في غرة رمضان ثم قال
مات قبل دخول شهر رمضان وقال المتاخر مات بعد دخول رمضان كان الاصل بقاء الحياة والتركة بينهما
نصفين انتهى وفي المسالك وانما قدم هنا قول مدعي تقدم الاسلام لاتفاقهما على اسلامه في وقت مخصوص
لا يقبل التقدم والتاخر واختلافهما في وقت موت الاب على وجه يحتمل التقدم والتاخر فيكون الاصل استمرار
حياة الاب الى بعد الوقت الذي اتفقا على اسلام المسلم فيه وفي الجواهر في شرح العبارة المذكورة بلا خلاف
ولا اشكال وان كان المدرك عند التعدد ثبوت المانع فالمقتضي ح بحاله لا استصحاب الحياة فتامل جيدا وفي القواعد
ولو اتفقا على ان احدهما اسلم في شعبان والاخر في رمضان ثم ادعى المتقدم سبق الموت على رمضان والمتاخر
تاخره قدم اصالة بقاء الحيوة واشتركا في التركة انتهى وفي كشف اللثام قدم اصالة بقاء الحيوة على اصل بقاء الكفر
او من له دلت الاصل على الاخر او قدم هذا الاصل الى الذهن فعمل به وهو اولى ولا مجال لبقاء المانع انتهى
ثم ان ما يستفاد من الجواهر من عدم حجية الاستصحاب هنا وانه مع عدم العلم بالمانع يعمل بالمقتضي ليس في محله
اذ لا يكفي الحكم باقتضاء المقتضي فضلا من الحكم بعدم المانع اما من جهة بناء العقلاء على عدمه او من جهة الاستصحاب

وكلاهما في محل المنع وقد سلف فيما تقدم في كلام المصنف شطر من الكلام في ذلك عند نقل استدلال المحقق
في المعارج فراجع قوله ولا يخفى ان الارث آه غرض المصنف بيان عدم ترتب الحكم على مجرى الاصل بل على شيء
اخر عقلي او عادي مترتب على مجرى الاصل ومن المعلوم ان مثل ذلك يكون مثبتا فان الارث مترتب على
موت المورث عن وارث مسلم والاستصحاب لم يجر في هذا الموضوع بل في بقاء حيوة المورث الى حين اسلام
الوارث وبعده ومن المعلوم ان حيوة المورث في حال الاسلام لم تكن موضوعة للارث بل لا يستلزم بنفسها تحقق
موت المورث في حال اسلام الوارث لعدم علاقة العلية والمعلولية وانما حصل الاستلزام المزبور بملاحظة
من جهة العلم الاجمالي ولو فرض ثبوت العلاقة بينهما ايضا لا يخرج الاصل المزبور عن كونه مثبتا كما سلف
في قوله وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم كليا للعلاقة آه فما ذكره قدس سره لبيان الواقع لا لمدخلية اللزوم
الاتفاقي في كون الاصل مثبتا كما هو واضح قوله الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز آه المقصود من التوجيه
المزبور امكان عدم الالتزام بالاصل المثبت عنده في المقام من جهة ان يقال بان المقتضي للارث ليس
موت المورث في حال حيوة الوارث المسلم حتى يكون الاصل مثبتا بل المقتضي له وجود الولد المسلم في حال
حيوة ابيه ويكفي في احراز هذا المعنى استصحاب حيوة الاب الى بعد زمان اسلام الوارث فتم الحكم بالتوريث
الفعلي موقوف على الموت ايضا فاذا احرزت الحيوة حال الاسلام ولو بالاصل يجب الحكم بالتوريث بعد القطع
بالموت كما هو المفروض فلم يرد باستصحاب الحيوة اثبات الاثار الغير الشرعية المثبتة حتى يدخل في الاصول ا
هذا لكن هذا التوجيه مع عدم صحته في نفسه غير محتاج اليه مع ما علم من مذاق المحقق والعلامة وامثالهما
من ان الاستصحاب حجة من باب الظن على ما صرح به المحقق في المعارج في الدليل الثاني والثالث وصرح به
العلامة في النهاية وقد عرفت تصريح المصنف بان اول من استدل بالاخبار في باب الاستصحاب والد الشيخ
البهائي وصرح في هذا المقام بان المثبت وغيره سواء على القول بحجية الاستصحاب من باب الظن فتبصر
قوله كما يعلم من الفرع الذي ذكره آه قال في الشرايع لو مات المسلم عن ابنين مثلا فتصادقا على تقدم اسلام
احدهما على موت الاب وادعى الاخر مثله فانكر اخوه فالقول قول المتفق على اسلامه مع يمينه انه لا يعلم ان
اخاه اسلم قبل موت ابيه انتهى وفي الجواهر بعد قول المصنف فانكر اخوه ولم يعلم تاريخ احدهما او علم
تاريخ موت الاب دون الاخر وفي الجواهر ايضا بعد نقل قول المصنف وكذا لو كانا مملوكين فاعتقا واتفقا
على حرية احدهما واختلفا في الاخر اذ المناط في الجميع واحد وهو استصحاب البقاء على دينه ورقيته احد ا
كما ذكره من تعرض لذلك لكن قد يشكل الاول بل والثاني بناء على ان اصالة تأخر الحادث لا تفيد تأخر

نفس المدعى به عن نفس الاخر المعلوم تاريخه بان ذلك يقتضي عدم الحكم باسلامه قبل موت الاب وذلك
لا يكفي في نفي الارث المقتضي له نفس الولد به والكفر والرق مانعان لا ان الاسلام والحرية شرطان حتى
يكفي فيه عدم تحقق الشرط الى اخر ما افاده وما ذكره اولا مبني على عدم جريان اصالة التاخر لكونها مثبتة و
ما ذكره اخيرا مبني على الفرق بين الشرط والمانع وانه لا بد في الاول الاحراز ويكفي في الثاني عدم العلم و
قد عرفت عن قريب ما فيه وانه لا يبنى على عدم المانع الا مع كونه مسبوقا بالعدم بحيث يجري فيه الاستصحاب
وما ذكره اولا حق وسيأتي تحقيقه في كلام المصنف عن قريب ان شاء الله وفي المسالك بعد ذكر الفرع المزبور
ذلك احوال احدها ان يقتصرا على هذا القدر ولا يتعرضا لتاريخ موت الاب ولا لتاريخ الاسلام والثانية
ان يتفقا على موت الاب في رمضان فقال المسلم اسلمت في شعبان وادعى اخوه المعلوم الاسلام ان اسلامه
في شوال او انه لا يعلم تقدم اسلامه فالقول قول المتفق على اسلامه انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل موت
ابيه في الحالين لان الاصل استمراره في دينه الى ان يعلم المزيل وانما كفاه الحلف على نفي العلم لانه حلف
على نفي فعل الغير انتهى وفي القواعد لو خلف المسلم اثنين فاتفقا على تقدم اسلام احدهما على الموت وادعى
الاخر مثله وانكر الاول حلف المتفق عليه انه لا يعلم تقدم اسلام اخيه انتهى وفي كشف اللثام بعد قوله و
انكر الاول ارخا الموت ام لا وبعد قوله حلف المتفق عليه لانه المدعى عليه التركة ومعه اصل الاستصحاب
وبعد قوله تقدم اسلام اخيه لانه يحلف على نفي فعل الغير ولا حلف اذا اعترف الاخر بعدم علمه بحاله انتهى
ولعل نظر المصنف في جعل هذا الفرع شاهدا لما ذكره الى ان الحكم بالتوريث لما كان موقوفا على احراز اسلام
الوارث في حيوة ابيه لا غيره وان هذا المعنى لم يتحقق في هذا الفرع بل تحقق خلافه لان المرجع كما عرفت من
المسالك وغيره استصحاب بقاء كفر غير المتفق على اسلامه الى بعد موت ابيه ولذا لا يحكم بارثه بل يحكم بان
المتفق على اسلامه يرث الجميع وفيه نظر واضح وذكر شيخنا ان وجه شهادة هذا الفرع هو انه لو كان المدرك
للحكم بالتنصيف في الفرع الذي ذكره بعد هو الاصل المثبت تعين الحكم به في هذا الفرع ايضا لانه يثبت
باستصحاب بقاء حيوته الى زمان الاسلام كون موت مورثه بعد الاسلام وكون الاسلام قبله وهذا
خلاف ما لو لم يكن المدرك فيه الاصل المثبت بل ما ذكرنا اخيرا فانه لا يمكن اثبات حيوة المورث في
حال اسلام وارثه من غير ان يتمسك بالاصل المثبت هذا ملخص ما يستفاد من كلامه دام ظله في توجيه
الاستصحاب في المقام بحيث لا يرجع الى الاصل المثبت انتهى قلت كيف يظن بمثل المصنف ذلك مع تصريحه
بحلف المتفق على اسلامه وان المرجع اصالة بقاء كفر المتفق على اسلامه مع انها ايضا مثبتة بل لم يتعلوا في

المسئلة خلافا فالاصلا فلعل نظر المصنف قدس سره الى ما لا يصل الينا فهما منا او وقع سهو من قلمه او قلم
الناسخ ثم ان شيخنا قدس سره بعد ما ذكر ذلك في بيان مرامه ناقش فيه اولا بالمنع من كون المقتضي للارث
ما ذكره دام ظله بل الذي يقتضيه الدليل هو ما ذكره اولا اذ لا معنى لجعل الحيوة في حال الاسلام الوارث
مقتضيا للارث وثانيا بانه بناء على التوجيه لا يمكن اثبات التنصيف الا بالتعويل على الاصل المثبت غاية الامر
كون الواسطة خفية على ما اعترف به دام ظله في مجلس البحث فتدبر وثالثا بان الفرع المذكور وقبل هذا الفرع
لا شهادة له على ما ذكر سيما اذا فرض العلم بتاريخ موت الاب لانه من جهة استصحاب بقاء الكفر في غير
المتفق على اسلامه قبل الموت الى زمان الموت فان كان تاريخ الموت معلوما فهو والا فيتعارض الاصلان
من الجانبين فيرجع الى عدم استحقاق غير المتفق على اسلامه ولا يعارض باصالة عدم استحقاق المتفق
على اسلامه قبل الموت مقدار الزيادة لان الشك فيه مسبب بعد فرض كون نسبته مقتضية لاستحقاق
التمام عن الشك في استحقاق الاخر فاذا حكم بعدم استحقاقه بحكم الاصل ارتفع الشك فتدبر انتهى وذكر
غيره ايضا في توجيه العبارة نحو ما ذكره فاورد عليه نحو ما ذكره ثم ان شيخنا قدس سره نقل في الحاشية
عن المصنف ره في مجلس البحث ان الفاضل في القواعد قد صرح بما وجهنا به كلام المتمسكين بالاصل في المقام
فراجع اليه وعليه يتعين ارادته لما افاده دام ظله انتهى والموجود في القواعد هو ما نقلناه اولا واخره هو
قدس سره اعلم بما قال قوله فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات اه يعني انهم حكموا بالتعارض
مطلقا سواء قلنا بان الملاقات مقتضية للنجاسة وان الكرية عاصمة عن الانفعال كما نسب الى المشهور اما
خصوص الكرية قبل الملاقات على ما استظهره المصنف سابقا من الحديث او مطلقا كما ذهب اليه صاحب
الفصول او قلنا بان احراز القلة شرط في الانفعال وان الملاقات لا تكون سببا له الا مع احراز قلته اذ هذا
التعارض الدائمي لا يتصور الا مع القول بالاصل المثبت اذ على القول الاول يجري استصحاب عدم الكرية قبل
الملاقات بل يجري الى حين الملاقات ويترتب عليه مع العلم بالملاقات المقتضية للنجاسة الحكم بها بلا واسطة
ولا يجري استصحاب عدم حدوث الملاقات قبل الكرية لعدم ترتب حكم شرعي عليه الا مع ملاحظة ان عدم
حدوث الملاقات قبل الكرية مع العلم الاجمالي بهما مستلزم لحدوث الملاقات بعد الكرية فيترتب عليه
الطهارة بهذه الملاحظة ويكون الاصل مثبتا وعلى القول الثاني يجري اصالة عدم حدوث الملاقات
قبل الكرية فيترتب عليها الطهارة لانها عبارة اخرى عن عدم حدوث الملاقات في زمان القلة المترتبة
عليه الطهارة لفرض كون العلة في النجاسة التي تنتفي بانتفائها هو وقوع الملاقات في زمان القلة ولا

يترتب على استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات شيء على التقدير المزبور الا مع ملاحظة استلزام ذلك
العدم مع العلم الاجمالي بالملاقاة والكرية لكون حدوث الكرية بعد الملاقاة الذي هو عبارة اخرى
عن كون الملاقات في حال القلة التي يترتب عليها النجاسة ويكون الاصل ايضا مثبتا فقوله قدس سره الرجوع
الى استصحاب عدم الانفعال حين وجود المقتضي لم بيان لما هو الحق عنده موافقا للمشهور لا لتوجيه حكمهم بتعارض
الاستصحابين المبنية على الاصل المثبت على ذلك المذهب مع تصريحه في قوله ولا يخفى آه بتاتي المعارضة على
القول الاخر كما عرفت توضيحه الان قوله ولا يخفى ان الملاقاة حض بيانه بطريق حكمهم بالتعارض المبني على القول
بالاصل المثبت بالقول الثاني الغير المرضي عنده وهو كون الحكم بالنجاسة مترتبا على وقوعها في حال القلة و
الحكم بالطهارة على عدم وقوعها كذلك لانه يفهم منه طريق حكمهم بالتعارض المبني عليه على تقدير القول الاول
ايضا وقد عرفت توضيحه عنقريب قوله احراز وقوعها يعني عدم القول بالاصل المثبت قوله والا فالاصل عدم
التاثير جملة معترضة بين الشرط والجزاء يعني وان لم يحرز وقوعها في زمان القلة قوله لم يكن وجه لمعارضته
آه يعني يجري الاستصحاب الثاني فقط وهو استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية ولا يجري الاستصحاب الاول
وهو استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة على التقدير المزبور قوله الا من باب عدم انفكاك ومع هذه الملاحظة
والقول بالاصل المثبت يتحقق التعارض فثبت ان الحكم بالتعارض في هذه الصورة موقوف على الاصل المثبت
كما في الصورة الاولى قوله ومنها ما في الشرايع والتحرير اه قال في الشرايع ولو ادعى الجاني انه شرب سما فمات
وادعى الولي موته من السراية فالاحتمالان فيهما سواء ومثله الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين وادعى
الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان فيرجح قول الجاني اذ الاصل عدم الضمان
وفيه احتمال اخر ضعيف انتهى قال في المسالك شرحه هنا مسئلتان احدهما متفرعة على ما لو قطع احدى
يديه ومات فقال الجاني مات بسبب اخر من قتل او شرب سم وليس عليه الا نصف الدية وقال الولي بل مات
بالسراية وعليك دية تامة فقد تعارض هنا اصلا برائة الذمة عما زاد على نصف الدية الثابت وجوبه
بالجناية وعدم وجود سبب اخر وفي تقديم قول ايهما وجهان احدهما وهو الذي اختاره المصنف تقديم
قول الجاني ترجيحا لاصل برائة الذمة على اصل عدم تناول السم لان عدم تناوله لا يستلزم موته بالجناية
بل يحتمل الامرين فكان اضعف من اصل البرائة المفضي الى المطلوب من ترجيح جانب الجاني والثاني تقديم
قول الولي ترجيحا لاصله من حيث ان اصل البرائة قد انقطع بوجود سبب الضمان فلا يزول الى ان يعلم
الاندمال وفي المبسوط اقتصر على نقل الوجهين ولم يرجح شيئا قال في مفتاح الكرامة بعد نقل هذا الكلام

من المسالك قلت لم يتعرض في المبسوط لهذه المسئلة قطعا قال في المسالك الثانية لو قدّ ملفوفا في ثوب بنصفين وقال انه كان ميتا وادعى الولى انه كان حيا ففى المصدق منهما باليمين وجهان اظهرهما وهو الذى اختاره المصنف هنا تقديم قول الجانى لان الاصل برائة ذمته من القصاص والثانى تقديم قول الولى لان الاصل استمرار الحيوة لانه كان مضمونا والاصل استمرار تلك الحالة وفيه وجه اخر ضعيف يفرق فيه بين ان يكون ملفوفا فى ماهو فى صورة الكفن وبين ان يكون ملفوفا فى ثياب الاحياء فيقدم قول الجانى فى الاول دون الثانى وهذا احتمال ضعيف لان اللباس لا دخل له فى الاحكام والاحتمال الضعيف الذى اشار اليه المصنف يحتمل ان يكون هذا وكونه الثانى ولعله اظهر لان الشيخ اقتصر فى المبسوط على نقل الاولين ولم يرجح شيئا ولم يذكر هذا الاخير نعم هو وجه لبعض الشافعية ضعيف عندهم ايضا انتهى وقال فى القواعد اما لو قطع يدا واحدة فوجد ميتا فادعى الولى السراية والجانى الاندمال قدم قول الجانى ان احتمل الزمان والا قول الولى ولو كان قصيرا فقال الجانى مات بسبب اخر وقال الولى مات بالسراية قدم قول الولى ويحتمل قول الجانى قال فى مفتاح الكرامة عند شرح هذا الكلام تقديم قول الولى هو الذى صحح ولده فى الايضاح والشهيد فى حواشيه والمقدس الاردبيلى والمحكى عن المحقق الثانى وهو قوى لاصل عدم حدوث شيئ من ذلك ولان الاصل فى السبب التاثير الا المانع والاصل عدمه مع اعتضادها بالظاهر وليس مع الجانى الا اصل البرائة وهو لا يعارض ذلك كله لانه قد انقطع بوجود سبب الضمان فلا يزول الا ان يعلم الاندمال واما تقديم قول الجانى فهو خيرة الشرايع والتحرير والارشاد والروض والمسالك وكشف اللثام ترجيحا لاصل برائة الذمة على اصل عدم تناول السم لان عدم تناوله لا يستلزم موته بل يحتمل الامرين فكان اضعف من اصل البرائة المفضى الى المطلوب من ترجيح جانب الجانى وعندهم الاصل الذى لا يفضى الى المطلوب يكون مردودا عليه مقطوعا بالاخر ثم فى القواعد ولو قده ملفوفا فى كساء بنصفين ثم ادعى انه كان ميتا وادعى الولى الحيوة احتمل تقديم قول الجانى لان الاصل البرائة وتقديم قول الولى لان الاصل الحيوة وفى مفتاح الكرامة نسب تقديم قول الجانى الى الخلاف والشرايع والمختلف والارشاد والمسالك والجواهر فيما حكى عنه وتقديم قول الولى الى السرائر والشهيد فى حواشيه قال وحكاه عن الفخر ومال اليه الاردبيلى وحكى القولين فى المبسوط من دون ترجيح وكذا المصنف فى التحرير آه قوله ثم حكى عن المبسوط التردد آه قد عرفت ان صاحب المسالك نقل عن المبسوط التردد فى المسئلتين وان صاحب مفتاح الكرامة صدقه فى الثانية دون الاولى قوله وفى الشرايع رجح قول الجانى قد عرفت عن المسالك ومفتاح الكرامة ترجيح قول الجانى

عند صاحب الشرايع فى المسئلتين من جهة قوله ان الاصل عدم الضمان قلت فينبغى ارجاع قوله وفيه احتمال اخر ضعيف الى كلتا المسئلتين وهو تقديم قول الولى فى المسئلة الاولى لاصالة عدم سبب اخر وتقديم قوله فى المسئلة الثانية ايضا لاستصحاب الحيوة الى حين جنايته يستفاد من الجواهر ايضا ارجاعه الى كلتا المسئلتين قال بعد قوله وفيه احتمال اخر ضعيف وان اختاره فى الاول فى القواعد للاصل الذى قد عرفت البحث فيه ولذا كان خيرة كشف اللثام وحكى التحرير فيه تقديم قول الجانى لما عرفت وفى الثانى فى محكى السرائر لاصالة الحيوة التى قد عرفت عدم اقتضائها كون القد نصفين وقع عليه حالها اذ هو ليس من احكام المفقود كى يستصحب وان استصحب حيوته فى وجوب النفقة عليه ونحوه مما هو من احكامه شرعا بخلاف الغرض الذى هو صفته ونحوه من الاحكام العرفية ولذا كان خيرة من عرفت تقديم قول الجانى فيه ايضا انتهى ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما ذكره فى المسالك من ارجاع قوله وفيه احتمال اخر ضعيف الى مسئلة الملفوف وذكر الاحتمالين فى بيان الاحتمال الاخر فيها فقط على ما عرفت قوله والظاهر ان مراده النظر قد فهم المصنف من كلام التحرير ان مقصوده النظر فى ترجيح قول الجانى من جهة اصل عدم الضمان وان الاصل الجارى فى الحيوة جار فى السبب والاصل الجارى فى عدم الضمان مسبب عنه فلا بد من الرجوع الى الاصل السببى وهو استصحاب الحيوة لا الى الاصل المسببى وهو اصالة عدم الضمان فتكون النتيجة تقديم قول الولى والظاهر ان مراد العلامة النظر فى ترجيح قول الجانى وان الاصلين متعارضان ولا ترجيح لاحدهما فى البين وقد نسب فى مفتاح الكرامة الى العلامة فى القواعد والتحرير والشيخ فى المبسوط عدم الترجيح لاحد الاصلين على الاخر كما عرفت فى الحاشية السابقة فما ذكره المصنف لعله فى غير محله قوله وهو الذى ضعفه المحقق يعنى استصحاب الحيوة هو الذى ضعفه المحقق حيث قال وفيه احتمال اخر ضعيف وقد عرفت ان صاحب المسالك ذكر فيه احتمالين احدهما ان يكون مراد المحقق منه هو استصحاب الحيوة قوله لكن قواه بعض محشيه وقد عرفت عن مفتاح الكرامة ان ترجيح قول الجانى فى مسئلة الملفوف مذهب جماعة منهم المحقق فى الشرايع وان ترجيح قول الولى مذهب جماعة اخرى منهم ابن ادريس فى السرائر قوله والمستفاد من الكل آه ولا يخفى ان اصالة عدم سبب اخر المثبت لكون الموت بالسراية ايضا من الاصول المثبتة كما هو واضح فكان الاولى ان يشير اليه المصنف ايضا قوله ما يظهر من الشيخ فى الخلاف آه قال فى القواعد ولو ادعى الجانى شلل العضو المقطوع من حين الولادة او عمى عينه المقلوعة وادعى المجنى عليه الصحة فان كان العضو ظاهرا قدم قول الجانى لامكان اقامة البينة على سلامته وان كان مستورا احتمل تقدم قول الجانى وقول المجنى عليه وفى مفتاح الكرامة هذا التفصيل

للشيخ في الخلاف والمبسوط وقال ابن ادريس يقدم قول المجني عليه وقواه الشهيد في حواشيه ووجه تقديم
قول الجاني في العضو الظاهر كالعين واليد والرجل كما هو خيرة المبسوط والخلاف ان الاصل البرائة مع امكان
اقامة البينة على سلامته ولا وجه له في المشهور كالمذاكير الا الاصل المذكور وهو معارض باصل الصحة و
السلامة الى ان قال فتقديم قول المجني عليه هنا اي في المستور هو الاصح كما هو خيرة الخلاف والمبسوط والمحقق
الثاني فيما حكى وقد عرفت خيرة ابن ادريس والشهيد ولم يرجح المصنف في التحرير ولا ولده في الايضاح
قال في القواعد وكذا الاشكال لو ادعى الجاني تجدد العيب في مفتاح الكرامة قال في المبسوط اذا سلم هذا الجاني
ان العضو كان صحيحا في الاصل لكنه كان اشل حين القطع قال قوم القول قول المجني عليه وهو الصحيح عندنا و
عندهم لانه سلم الجاني سلامة العضو وادعى حدوث الشلل فيما بعد فعليه البينة وقال قوم القول قول
الجاني وظاهره الاتفاق من المسلمين على ان الاول هو الصحيح وظاهره انه لا فرق فيه بين الظاهر والباطن وهو
الذي قربه في التحرير وقواه كاشف اللثام ولم يرجح في الايضاح الى اخر ما افاد قلت قد ظهر مما نقلنا ان الفرع
الاخير الذي ذكره العلامة بقوله وكذا الاشكال لو ادعى الجاني تجدد العيب هو نظير الفرع الذي ذكره في
التحرير بقوله اما لو ادعى زوالها طاريا آه وقد ظهر ان الشيخ في المبسوط موافق له بل ادعى اتفاق المسلمين على
ان القول قول المجني عليه وان الشيخ في الخلاف والمبسوط قد اختار ان القول قول الجاني فيما اذا كان العضو
ظاهرا وان القول قول المجني عليه فيما اذا كان مستورا في الفرع الاول الذي هو نظير ما ذكره في التحرير بقوله
ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع آه وذكر فيه احتمالين من غير ان يرجح شيئا فيكون الشيخ في الخلاف
والمبسوط مخالفا للعلامة في التحرير في الفرع الاول في كلا الشقين في الظاهر والمستور وانه في المبسوط في
نظيرة المسئلة الثانية التي عنونها العلامة بقوله واما لو ادعى زوالها آه موافق له بل ادعى اتفاق المسلمين
على ان القول قول المجني عليه ومن جميع ما ذكر ظهر الخلل فيما نقله المصنف قوله ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمبسوط
آه فاذا قطع يدي رجل ورجليه خطاء فمات فان سرت الى نفسه فدية كاملة لدخول جناية الطرف في النفس
وان اندملت ثم مات ثبت له ديتان فادعى الجاني موته بالسراية لئلا يلزمه الا دية واحدة وادعى الولي
موته بعد الاندمال ليأخذ ديتين كاملتين احديهما لقطع اليدين والاخرى لقطع الرجلين فمع الجاني
اصالة عدم الاندمال واصالة عدم موته بسبب اخر واصالة البرائة من وجوب الديتين ولذا قيل بتقدم
قوله مع قصر الزمان ومع الولي اصالة عدم السراية واصل ثبوت الديتين ولذا قيل بتقدم قوله في صورة
امكان الاندمال ولا يخفى ان اصالة عدم الاندمال واصالة عدم موته بسبب اخر واصالة عدم السراية كلها

من الاصول المثبتة ويمكن فرض كلام المصنف فيما اذا قطع يدا واحدة ثم مات فادعى الجاني موته بسبب
اخر لئلا يلزمه الا دية قطع اليد وقال الولي مات بالسراية ليأخذ دية النفس دية كاملة ففي القواعد والتحرير
ان القول قول الجاني ان مضت مدة يمكن فيها الاندمال والا فالقول قول الولي والتقريب في كون الاصول
مثبتة في هذا الفرض كما مر قوله او تجد فرقا آه الاستفهام هنا انكاري كالاول يعني انك لا تجد فرقا بين
الصورتين مع ان الاصحاب فرقوا بين استصحاب الحيوة فعملوا به لاثبات القتل وبين استصحاب بقاء الملف
فلم يعملوا به ولم يحكموا بالقتل به قوله فهو اشبه مثال بمسئلة آه لا يخفى ان هذا يقتضي عدم حجية الاصل المثبت
فيه بعد ملاحظة قوله عن قريب فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت الغسالة مع انه قدس سره بصدد بيان
كون الاصل المثبت حجة فيه لخفاء الواسطة حيث قال فانه لا يبعد الحكم بنجاسته فالاولى عدم ذكره ويمكن
توجيهه بتكلف قوله وحكى في الذكرى عن المحقق آه قال في الذكرى الثالث لو طارت الذبابة عن النجاسة الى
الثوب او الماء فعند الشيخ عفو واختاره الشيخ المحقق نجم الدين في الفتاوى لعسر الاحتراز عنها ولعدم الجزم
ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم في الثوب دون الماء وانت خبير بانه فرق بين العفو والطهارة وقد نقل في مسائل
هذا الكلام عن المحقق في المعتبر انه ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة وانما هو بالعفو وتظهر الفائدة
في استعماله ولعله اقرب لتيقن البرائة بغيره انتهى ثم ان بين التعليلين تهافت لدلالة التعليل الاول على العفو والثاني
على الطهارة ثم ان الفرق الذي ذكره في الذكرى بقوله وهو يتم آه غير تام لشمول التعليل الثاني لهما قوله فيحتمل
ان يكون يعني ارتضاء الشهيد لما ذكره المحقق قوله اغماضا عن قاعدة حكومته آه لان الشك في بقاء طهارة
الثوب مسبب عن الشك في وصول الرطوبة النجسة اليه وسيأتي ان الاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل
الجاري في المسبب قوله حيث عارض آه مع ان الشك في بقاء اشتغال ذمته بالعبادة مسبب عن الشك
في بقاء الطهارة فلا بد من جريان الاصل في هذا دون ذاك قوله وربما يتمسك في بعض موارد الاصول آه
ولعله صاحب الفصول قدس سره لكن ليس في كلامه ذكر الاجماع قال قدس سره واما التعويل على اصالة عدم
حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة اخرى
كالودي بعد البول في ازالة تعينه بالصب مع كون الاصل في المقامين مثبتا لامر عادي فليس لادلة الاستصحاب
بل لقضاء السيرة والحرج بمضادة الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصب مطلقا ولا يبعد تخصيص
الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك والظن بالخلاف انتهى قوله وفيه
نظر لان الشك اما ان يكون في اثناء العمل فيمنع الاجماع والسيرة على عدم الاعتناء به وان كان بعد الفراغ

فعدم الاعتناء من جهة قاعدة الشك بعد الفراغ لا من جهتهما مع ان المسئلة ليست معنونة في كلمات
العلماء فكيف يدعى الاجماع عليه والتمسك بالسيرة ايضا لا معنى له لانها موقوفة على احراز عدم كونها من باب
المسامحة وقلة المبالاة فلا عبرة بسيرة العوام مع احتمال ذلك فيهما مع انه يشترط فيهما القطع بوصولها الى زمان
الامام ع والقطع برضاه عليه السلام وانى له باثبات ذلك قوله فلا يقدح في جريان استصحاب حيوته يعني يجرى
استصحاب الحيوة الى زمان الشك ويترتب عليه اثارها الشرعية بلا واسطة لا اثار تأخر موته عن زمان الشك
قوله لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ ترتب احكامه موقوف على الوجود الواقعي له او الوجود الجعلي والاول غير
معلوم لفرض الشك فيه والثاني منتف لعدم كونه موردا للاستصحاب كما هو المفروض مضافا الى عدم امكان
كونه موردا له لعدم الحالة السابقة نعم يتم ذلك على القول بالاصل المثبت قوله وقد عرفت حال الموضوع الخارجي
يعني انه داخل في الاصل المثبت الممنوع منه قوله في الزمان المتاخر يعني كما انه لا يترتب عليه احكام الموجود
في الزمان المتاخر لفرض كون وجوده مساوقا لحدوثه قوله في زمان من الزمانين اللذين علم بحدوث
الكرية مثلا في احدهما وشك في المعين منهما مثل يوم الخميس ويوم الجمعة قوله بمائين مشتبهين اي مائين
مشتبهين بالمضاف لا المائين المشتبهين بالنجس فان القطع بالطهارة حاصل في الاول لا في الثاني ويمكن
على بعد ان يكون المراد مائين مشتبهين بالقلة والكثرة يعني ان الحكم فيهما كذلك مطلقا لان طهارته متيقنة
في الفرض المزبور نعم يكون ما ذكر تمثيلا لا تنظيرا قوله وحكمه التساقط آه ومع عدم ترتب الاثر على واحد
منهما لا يجرى في واحد منهما ومع ترتب الاثر لواحد دون الاخر يجرى دونه لكن الحكم بالتساقط مع ترتب الاثر
على كل واحد منهما انما يكون مع عدم حكومة احدهما على الاخر والا فيجرى الحاكم دون المحكوم وسيجيء تفصيل
ذلك في باب تعارض الاستصحابين قوله في مقام يتصور التقارن كما اذا احتمل التقدم والتاخر والتقارن
جميعا فاذا علم بتقدم احدهما على الاخر لا يمكن الحكم بالتقارن كما هو واضح قوله امر اوجوديا آه فيكون الاصل
مثبتا غير حجة قوله باصالة عدم وجوده فيترتب عليه احكام عدم وجوده في تاريخ ذلك الاخر لا احكام التاخر
قوله فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته على تقدير مساعدة العرف على بقاء موضوع الاستصحاب المذكور
وح فيترتب عليه الحكم بنجاسة الماء المذكور وان نوقش في الاصل المذكور يحكم بطهارة الماء المزبور
من جهة قاعدة الطهارة قوله حكم ايضا باصالة عدم الملاقات آه لكن لا يترتب على مجرى الاصل المذكور
اثر شرعي لان الاثر وهو الطهارة في المقام مترتب على حصول الملاقات بعد الكرية فقط على ما يراه المصنف
او على الاعم منه ومن حصولهما في زمان الكرية على ما يراه صاحب الفصول ولعله الحق نعم على القول بالاصل

المثبت يترتب عليه الحكم المزبور من جهة اثبات الاصل المزبور تحقق الملاقات بعد الكرية قوله وربما
يتوهم جريان الاصل آه قد اورد عليه بعض المحققين من المحشين بما هذا لفظه مراده ان وجوده المحمولي
الذي هو مفاد كان التامة غير مشكوك فيه فيصير مجرى الاستصحاب ووجوده الرابطي الذي كان مفاد كان
الناقصة اي كون وجوده هذا في زمان الاخر او في زمان اخر وان كان مشكوكا فيه الا انه لا حالة سابقة
له فيستصحب لانه اما وجد في زمانه او في زمان اخر وقد عرفت انه ان كان الغرض مترتبا على وجودهما
الخاص المحمولي وهو تحقق كل في زمان حدوث الاخر فهو في كل منهما مشكوك فيه ومسبوق بالعدم الازلي
وكما ان اصل الوجود في معلوم التاريخ معلوم كذلك في مجهول التاريخ لكنه لا يمنع عن استصحاب عدم هذا
الخاص في واحد منهما كما لا يخفى وان كان مترتبا على وجودهما الرابطي فهو في كل منهما وان كان مشكوكا فيه
الا انه غير مسبوق بالعدم اذ الوجود في كل اما تحقق في زمان الاخر او في زمان اخر من دون اختصاص
باحدهما دون الاخر والظاهر انه نظر في مجهول التاريخ الى اصل وجوده الخاص فحكم عليه باصالة عدمه
في تاريخ الاخر اذ لم يعلم وفي معلوم التاريخ الى حال وجوده المحقق وكونه في زمان الاخر ومن المعلوم انه
ليس مسبوقا بالعدم كما تقدم وانت خبير بانه لا وجه لذلك فلينظر في كل الى ما ينظر اليه من نحو وجوده الى الاخر
وهم لا امكن ان ينظر الى عكس ذلك فيعكس الامر انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره هنا هو محصول كلامه في
الحاشية السابقة وملخص التحقيق الذي حققه هناك واورد عليه بعض افاضل العصر بان المقصود في المقام
كون الحادثين بنحو لو فرض وجود كل منهما في زمان الثبوت المفروض للاخر يترتب عليه اثر وعلى هذا لو
فرضنا كليهما مجهول التاريخ يتعارض الاصل في كل منهما ولو فرض احدهما معلوم التاريخ دون الاخر يجري
الاصل في مجهول التاريخ اعني يستصحب عدمه الى زمن وجود هذا المعلوم ففي كلا القسمين مجرى الاستصحاب
متحقق من تحقق اليقين في السابق والشك في اللاحق الا انه في الاول معارض بالمثل وفي الثاني لا معارض له
اما بيان ان مجرى الاصل متحقق في كلا القسمين مع ان الاثر مترتب على عدم كل منهما في زمان الثبوت
الخارجي المفروض للاخر ولا حالة سابقة لعدم واحد منهما على هذا النحو لان اصل الوجود الاخر معلوم واما
كونه مقارنا مع عدم الاخر او وجوده فليس له حالة سابقة فان المستصحب ليس هو اليوم في زمان وجود الاخر
بلحاظ هذا المجموع حتى يقال بعدم الحالة السابقة لهذه السالبة بل المستصحب نفس عدم ذلك الحادث فيحكم ببقائه
الى زمان الثبوت الخارجي لحادث اخر ففي زمان الثبوت الخارجي للاخر يتحقق ما هو الموضوع للاثر الشرعي
وهو وجود حادث في حال عدم الاخر الاول منهما وجدانا والاخر تعبدا مثلا لو فرضنا ترتب الاثر

على ملاقاة الكرية حال الملاقاة بالاصل وان لم يكن عدم الكرية بهذا العنوان اعني حال الملاقاة له حالة
سابقة لان المستصحب نفس عدم الكرية المعلوم سابقا فتتم باستصحاب بقاء ذلك العدم الى زمان الملاقاة
اجزاء الموضوع للحكم الشرعي بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد فظهر ان مجرى الاستصحاب محقق في كلا القسمين
واما التفصيل الذى قلنا بان الاصلين متعارضان في مجهولي التاريخ بخلاف ما اذا كان احدهما معلوم التاريخ
فيجري الاصل في مجهوله فبيانه انه بعد فرض ان لكل من الحادثين اثرا في حال عدم الاخر ففي مجهولي التاريخ
يحتمل انتقاض كل منهما قبل الاخر وبعده ففي حال وجود كل منهما يحتمل بقاء عدم صاحبه وعدم انتقاضه بالوجود
فيتعارض الاصلان اما لو كان احدهما معلوم التاريخ كما لو علم بحدوث الملاقاة في اول يوم الجمعة وشك في
ان الكرية هل حدثت قبله او بعده فاستصحاب عدم الكرية الى اول يوم الجمعة الذى هو زمان ثبوت الملاقاة
الخارجي لا مانع منه واما الاستصحاب في طرف الملاقاة المعلوم مبدء حدوثها فلا يمكن لعدم زمان شك
في بقاء عدمها لانها قبل يوم الجمعة كانت معدومة قطعا واول يوم الجمعة انتقض عدمها بالوجود قطعا فلم يبق
في البين زمان يشك في بقاء الملاقاة حتى يستصحب نعم كون الملاقاة في زمان الكرية مشكوك الا انها على
هذا النحو ليس له حالة سابقة ان اريد اثباتها او نفيها على نحو الربط وان لم يرد على النحو الربطي فيمكن استصحاب
عدم هذا الوجود الخاص اعني الملاقاة في زمان الكرية الا ان هذا الاستصحاب محكوم لان منشأ الشك
في وجود هذا الخاص هو ان اول يوم الجمعة الذى هو مبدء وجود الملاقاة هل كان كرا اولا فلو كان الاصل جاريا
في الخصوصية يتعين حال هذه الملاقاة باحراز اصلها وجدانا وقيدها تعبدا ولعمري ان هذا واضح وان
اشتبه على من لا يليق لمثله هذا الاشتباه وكانه توهم من عبارة المصنف في بيان تساقط الاصلين في مجهولي
التاريخ ان المقصود اجراء الاصل في عدم احدهما في زمان الاخر فلاحظ كونه في زمن الاخر جزء المستصحب
لكن من الواضح ان مراده ليس ذلك بل ما ذكرنا فتامل في المقام انتهى كلامه زيد في اكرامه قوله ربما يظهر
هنا قولان اخران يعني سوى ما ذكره المصنف وهو اجراء الاصل في طرف مجهول التاريخ فيترتب عليه اثار
عدم وجوده في زمان وجود الحادث وجوده المعلوم في تاريخ وجوده لا اثار تاخر وجوده عن زمان المعلوم
لان الاصل يكون على التقدير المزبور مثبتا قوله او على تحامل اخر كغفلتهم عن مجارى الاصول او اضطراب
كلماتهم قوله من قبيل النص والظاهر لا معنى لهذا الجمع بعد ان كان الاطلاق في كلمات جماعة والتقييد في كلمات
اخرين مع ان المطلقين لم يشيروا في مورد من الموارد الى التقييد المزبور وكيف يحمل كلامهم على ذلك ومنه يظهر
عدم امكان الحمل على اضطراب الكلمات ويتضح ذلك بملاحظة ما سننقل عن جماعة من نسبتهم الاطلاق الى العلماء

بل ملاحظة كلام المفصلين كالشهيد في محكى الذكرى والحواشي والشهيد الثاني في المسالك ومحكى التمهيد
تعطى بانهم في مقام الايراد على المشهور حيث اطلقوا ولم يفصلوا بان الحق هو التفصيل كما سيظهر قوله والعلامة
الطباطبائي قال قدس سره في المنظومة وان يكن يعلم كلا منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث
الا اذا عين وقت الحدث قوله الثاني عدم العمل بالاصل والحاق اه ولننقل كلمات جماعة منهم في هذا المقام
ليتضح المرام قال كاشف الغطاء وهو المعبر عنه ببعض الاساطين في كلام المصنف في باب الوضوء في باب الشك
في تقدم الطهارة والحدث واما ان يجهل الحال فلا يعلم بحالة السابق كيف كان ولا يثبت عنده بوجه شرعي وفيه
يتعارض الاصلان وهو وما تقدم سيان فلا يستباح به غاية هذا مع جهل التاريخ فيهما فلم يعلم السابق
من اللاحق واحتمال المقارنة وعدمها مع عدم التعيين اما لو ثبت تاريخ احدهما بطريق شرعي مع جهل تاريخ
الاخر مع العلم بعدم المقارنة او احتمالها قيل كان البناء على حكم المجهول لاصالة تاخره عن وقت المعلوم وفيه
ان اصالة التاخر انما اقتضت بالتاخر على الاطلاق لا بالتاخر عن الاخر ومسبوقيته به اذ وصف السبق حادث
والاصل عدمه فيرجع ذلك الى الاصول المثبتة وهي منتفية فاصالة عدم الاستباحة وبقاء شغل الذمة
سالمان من المعارض ولذلك اطلق الحكم فحول العلماء في مسئلة الجمعتين ومسئلة من اشتبه موتهم في التقدم
وغيرها وفي مسئلة عقد الوكيلين وغيرها والمشتبهين في سبق الكلام على العقد وتاخره ولم يفصلوا بين
علم التاريخ في احدهما وعدمه انتهى كلامه رفع مقامه قال في مفتاح الكرامة في مسئلة الاختلاف في تقدم
الرجوع عن الاذن في البيع وتاخره بعد نقله عن المشهور ترجيح جانب الوثيقة والشهيد في الذكرى وفي الحواشي
فصل بانهما ان اتفقا على تعيين وقت لاحدهما واختلفا في الاخر حلف مدعي التاخير عن ذلك الوقت وان
اطلقا الدعوى او عينا وقتا واحدا حلف المرتهن وقد تبعه على ذلك الشهيد الثاني في التمهيد والمسالك
وستسمع بيان ذلك الى ان قال كذا اطلقوا الكلمة ولم نرهم في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات تعرضوا
عند تعارض الاصول للاقتران ولا العلم بتاريخ احدهما وجهل الاخر ولا لورود احدهما على الاخر الا في
مواضع نادرة من هذه الامور الثلثة تعرض لها بعض المتاخرين ومن ذلك مسئلتنا هذه فان الاصحاب
اطلقوا الكلمة فيها والشهيد ان فصلا بالعلم بالتاريخ وعدمه الى ان قال والثالث من وجوه النظر ان ما ذكره
من الاستدلال على اطلاقه يجري على ما اذا اطلقا الدعوى ولم يعينا وقتا للبيع او الرجوع وما اذا عينا وقتا للبيع
والرجوع وما اذا عينا وقتا لاحدهما واختلفا في الاخر فليس بجيد لانهما اذا اتفقا على وقوع البيع يوم الجمعة
واختلفا في تقدم الرجوع وعدمه فالاصل عدم التقدم وينعكس الحكم لو اتفقا على وقت الرجوع واختلفا في

تقدم البيع عليه فيحصل على هذا التقدير اصل اخر وقد نبه على ذلك في الدروس وقد يقال ان الاصحاب هنا وفي كل ما تعارض فيه اصلان وقد عد في التمهيد منها ما يبلغ سبعة وثلثين موضعا اطلقوا ولم يفرقوا وما ذاك الا لان كلا منهما حادث والاصل تاخره سواء كان تاريخ احدهما معلوما ام لا والعلم بتاريخ احدهما لا يصير المجهول متاخرا عنه فوقوع البيع في يوم الجمعة حادث والاصل تاخره عما يدعيه المرتهن من وقوع الرجوع يوم الخميس جازما تاما طابقه نعم يتم ذلك حيث يقول المرتهن لا ادري اوقع قبل يوم الجمعة ام بعده ويجاب بان قطع المرتهن انه يوم الخميس معارض بقطع الراهن انه يوم السبت وكلاهما مسلمان الاصل في قولهما الصدق وقد اعتضد قول الراهن باصل تاخر الحادث فيكون الاصل معه فيرجح فتكون اطلاق الاصحاب مقيدا بما عدا ذلك لظهوره الى اخر ما افاد اعلى الله مقامه وقد ذكر في المسالك نظير ما ذكره في قواعد الثالث من وجوه النظر ان ما ذكره من الاستدلال آه وقال صاحب الجواهر وهو المعبر عنه ببعض المعاصرين في كلام المصنف نعم بقي شيء اشار اليه الشهيد في الدروس والحواشي وتبعه عليه غيره وهو ان كلام الاصحاب فيما اذا اطلق الدعويان واما اذا عينا وقتا واختلفا في الاخر فلا يتم لانهما اذا اتفقا على وقوع البيع يوم الجمعة مثلا واختلفا في تقديم الرجوع وعدمه فالاصل التاخر وعدم التقدم فيكون القول قول الراهن وينعكس الحكم لو اتفقا على وقت الرجوع واختلفا في تقدم البيع عليه وعدمه وهذه مسئلة تاخر مجهول التاريخ عن معلومه وقد حققنا الكلام فيها في مقام اخر ولعل اطلاق الاصحاب هنا وفي مسئلة الجمعتين ومسئلة من اشتبه موتهم في التقدم والتاخر ومسئلة تيقن الطهارة والحدث وغيرها شاهد على ان اصالة التاخر انما تقتضي بالتاخر على الاطلاق لا بالتاخر عن الاخر ومسبوقيته به اذ وصف السبق حادث والاصل عدمه فيرجع ذلك الى الاصول المثبتة وهي منفية الا ان الانصاف عدم خلو ذلك عن البحث والنظر خصوصا في المقام فتامل جيدا انتهى كلامه رفع مقامه وقال قدس سره في باب الشك في تقدم الطهارة على الحدث مع العلم بهما وقد ذكر بعض متاخري المتاخرين انه لا بد من تقييد اطلاق الاصحاب المتقدم بما اذا لم يعلم تاريخ احدهما اما اذا علم وجهل فانه يحكم بتاخر المجهول طهارة كان او حدثا واختاره سيد الكل في منظومته وكان وجهه اصالة تاخر الحادث فيحكم ح بتاخر المجهول الى زمان القطع بعدم وجوده فيه لكنه لا يخلو عن نظر لان اصالة التاخر انما تقتضي حصول التاخر في حد ذاته وهو لا يجدي حتى يثبت كونه متاخرا عن الحدث ومسبوقيته به واثبات نحو ذلك بالاصل ممنوع اذ الاصل حجة في النفي دون الاثبات لمعارضة الاصل بمثله فيه ومما يرشد الى ذلك اطلاق العلماء في المقام وفي الجمعتين وفي عقد الوكيلين ونحو ذلك من غير تقييد بعدم معلومية زمان احدهما ومجهولية

الآخر فتامل جيدا انتهى كلامه وذكر بعض افاضل المحشين في هذا المقام ان المراد ببعض الاساطين هو السيد السند صاحب مفتاح الكرامة وانه قال في ذيل كلامه المحكي عنه في باب الرهن ما هذا لفظه نعم بقي شيء اشار اليه في الدروس والحواشي وتبعه عليه غيره وهو ان كلام الاصحاب الى اخر ما نقلنا عن صاحب الجواهر وهو سهو منه قدس سره من جهات قوله وظاهر استدلاله لارادة آه يفهم من كلام المصنف انه فهم من الاستدلال المزبور لصاحب الجواهر حيث قال بان اصالة التاخر انما تقتضي بالتاخر على الاطلاق لا بالتاخر عن الاخر ومسبوقيته بيانه يقول بترتيب اثار عدم وجود المجهول في زمان المعلوم من جهة الاستصحاب لا بترتيب اثار التاخر عليه لكون الاصل فيه مثبتا على طبق ما اختاره وقد صدق في هذا المقام شيخنا قدس سره وغيره ويدل على ذلك ما نقلنا عنه في باب الطهارة حيث قال اذ الاصل حجة في النفي دون الاثبات لمعارضة الاصل بمثله فيه لكن في كون استدلاله واستشهاده ظاهرين فيما ذكره قدس سره لا يخلو عن تامل وقد سمعت انه قال ولعل اطلاق الاصحاب هنا وفي مسئلة الجمعتين وغيرهما شاهد على ان اصالة التاخر انما تقتضي بالتاخر على الاطلاق آه وقال في اخر كلامه الا ان الانصاف عدم خلو ذلك عن البحث والنظر فليته نسب الظهورين الى كلام كاشف الغطاء قدس سره لخلوه عما في كلام صاحب الجواهر من المناقشة والنظر والتعبير بلفظ لعل او الى صاحب الجواهر في كتاب الطهارة ولعل المصنف اراد هذا لكنه خلاف ما يستفاد من كلام شيخنا في الحاشية فتدبر قوله فقد عرفت ما فيه من ان الاطلاق محمول على ما نصوا عليه من التقييد في مقام اخر وانه محمول على الاضطراب او غفلتهم عن مجاري الاصول قوله احكام بقاء المستصحب يعني عدم الحادث قوله لا غيرها يعني لا غير تلك الاحكام وهو احكام تاخر الحادث فانها لا تترتب عليه لان الاصل يكون بالنسبة اليه مثبتا قوله لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة آه اذ لزوم الارتفاع المزبور موقوف على ثبوت التاخر بالاستصحاب المزبور حتى يترتب عليه اثاره التي منها ارتفاع الطهارة السابقة وثبوته به موقوف على حجية الاصل المثبت وقوله في الساعة الاولى متعلق بقوله المتحققة قوله وان كان مجهولا يعني وان كان زمان حدوث الحادث الاخر المعلوم حدوثه اجمالا مجهولا ايضا مثل ذلك الحادث قوله كان حكمه يعني كان حكم ذلك الفرض وهو ما اذا علم بحدوث الحادثين اجمالا وشك في تاخر احدهما عن الاخر حكم احد الحادثين الذين علم بحدوث احدهما اجمالا ولم يعلم ان الحادث ايهما فحكم ما اذا علم بحدوث الملاقاة والكرية كليهما مثلا ولم يعلم بان المتاخر ايهما حكم ما اذا علم بموت زيد او عمرو مثلا ولم يعلم ان الحادث ايهما وسيجيء توضيحه في باب تعارض الاستصحابين قوله لحدوث حادث لو قبله كالوضع للذهاب وللقدر المشترك في المثال قوله والاصل عدمه يعني الاصل

عدم حدوث ذلك الحادث الآخر المشكوك حدوثه وفيه اجتمع شرائط الاستصحاب من وجود المتيقن السابق
وهو العدم الازلي والمشكوك اللاحق وهو حدوث ذلك الحادث قوله وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري
وجه التسمية ما يتراءى من كون المتيقن لاحقا وهو وضع الصيغة للوجوب في عرفنا في المثال والمشكوك سابقا
وهو وضع الصيغة لغيره في زمان الشارع لكن ليس بذلك حقيقة لما عرفت من ان الحادث المشكوك حدوثه
مسبوق بالعدم الازلي المتيقن وقد شك في بقائه قوله انه متفق عليه في الاصول اللفظية بل قيل انه لا اصل
لفظي الا وهو مثبت اما بلا واسطة او معها ولا يخفى انها خارجة عن الاستصحاب اصلا ورأسا لان حجيته
من باب الاخبار والتعبد من غير نظر له الى الظن اصلا وحجية الاصول اللفظية من باب الظهور العرفي و
بناء العقلاء ولذا يقول بحجيتها من لا يقول بحجية الاستصحاب اصلا كالسيد المرتضى بل لو قيل بحجية الاستصحاب
من باب الظن ايضا يمكن القول بان الاصول اللفظية خارجة عنه لكون الاستصحاب تعليقيا بالنسبة
اليها فلا يعمل به مع وجودها ولان القائل بكون الاستصحاب من باب الظن لا يقول بحجية المثبت منه مطلقا
على ما عرفت والتفصيل والاضطراب الموجودين فيه غير موجودين فيها كما لا يخفى قوله وقد يستصحب صحة
العبادة الشك في صحة العبادة قد يكون من جهة الشك في المانع وجودا او منعا وقد يكون في القاطع كذلك
وقد يكون في الشرط او الجزء وجودا او صفة وقد يكون في الركنية بعد احراز الجزئية والاصول التي
يتمسك بها فيها هي اصالة البراءة وعدم الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية وعدم الوجوب والاطلاق
واستصحاب الصحة واصالة الاشتغال في بعضها واستصحاب حرمة القطع واستصحاب وجوب الاتمام والتمسك
بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وغير ذلك وقد ذكر المصنف في الجزء الثاني ان مرجع الشك في المانعية الى
الشك في شرطية عدمه وانه يرجع الى اصل البراءة في الشك في الجزئية والشرطية اذا كانت الشبهة حكمية
والى اصل الاشتغال اذا كانت الشبهة موضوعية وانه يرجع الى استصحاب قابلية الاتصال او الى بقاء
الهيئة الاتصالية مع الالتزام بالمسامحة العرفية او خفاء الواسطة في صورة الشك في القاطعية فقط
وان مقتضى الاصل فيما اذا شك في الركنية مع ثبوت اصل الجزئية البطلان في طرف النقيصة والصحة في
طرف الزيادة وان القول بالفصل في الصلوة غير موجود فان امكن التفكيك بحسب الظاهر فيها لا فصل
فيه بحسب الواقع فيعمل بكلا الاصلين والا فاللازم ترجيح الاشتغال على قاعدة البراءة وقد فصل الكلام في
جريان اصالة الصحة وعدمه هناك وانما اعاد ذكره هنا لاهمية المطلب وتمسك جمع كثير من القدماء و
المتاخرين بها ومناسبته لباب الاستصحاب ثم ان الفرق بين المانع والقاطع على ما ذكره شيخنا قدس سره في

الحاشية بل صرح به المصنف ره في الجزء الثاني ايضا ان المانع ما يكون عدمه معتبرا في الماهية ويمنع
بوجوده عن تحقق اصل الماهية مثل سائر الاجزاء فيكون في عرضها واما القاطع فهو ما يمنع بوجوده عن الهيئة
الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع وبعبارة اخرى المانع ما له تاثير في المادة والقاطع ما له تاثير في الصورة ابتداء
وبالذات ويكون تاثيره في المادة ثانيا وبالعرض ثم ان كلام المصنف حيث قال كما قد يعض ما يشك في اعتبار
وجوده في العبادة او وجود ما يشك في اعتبار عدمه ان التمسك بالاستصحاب عند القائل به انما هو في الشبهة
الحكمية لا الموضوعية لكن نقل شيخنا قدس سره في الحاشية عن المصنف قدس سره ان المعروف بين الاصحاب
سيما القدماء التمسك بالاصل المذكور في الشك في المانع والقاطع سواء كان في الشبهة الموضوعية او
الحكمية واما التمسك به في سائر الموارد فانما يوجد في كلام من تاخر منهم سيما في الشك في اصل الجزئية والشرطية
ولكن الذي يظهر منهم هو التمسك به في الشبهة الحكمية لا الموضوعية اذ هو مما لا معنى له كما لا يخفى انتهى ولا يخفى
ان الشك في المانعية انما يرجع الى الشك في الشرطية فلا بد له من من الحكم بعدم المعنى للتمسك به فيه ايضا
في الشبهة الموضوعية وذكر بعضهم ان الكلام في كلا القسمين انما هو فيما اذا كانت الشبهة حكمية والا فمع كونها
موضوعية بان يشك في الاتيان ببعض الموانع او القواطع او في ترك بعض الاجزاء والشرائط فاصالة العدم في
هذه الصور حاكمة على اصالة الصحة فما يظهر من المصنف من دخول الشك في وجود القاطع في محل النزاع كما يشير
اليه قوله فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او وصفا الى اخره ليس كما ينبغي او مبني على الاغماض عن الحكومة انتهى
لكن عرفت النقل عن المصنف من ان المعروف بين الاصحاب التمسك باصالة الصحة في الشك في المانع والقاطع
مطلقا سواء كان في الشبهة الحكمية او في الشبهة الموضوعية فكيف يمكن الحكم بخروج الشبهة الموضوعية مطلقا
عن حريم النزاع ثم انه قيل ان جريان اصالة الصحة في الاثناء انما يتصور فيما اذا اتى بما يشك في قاطعيته او مانعيته
غفلة وذهولا او ترك ما يشك في جزئيته او شرطيته كذلك ثم التفت بعد الدخول في الاجزاء اللاحقة الى
ما اتى به او تركه والا فمع الالتفات ابتداء لو اتى بالاول او ترك الثاني حصل القطع بفساد عمله لعدم علمه بكونه
مامورا به واذا قلنا بالصحة في الاول يلحق به الثاني ايضا لعدم الفاصل بينهما وذكر شيخنا قدس سره نحوا من
ذلك لكن في الشك في الجزئية قال ثم طريق التمسك به في غير الشك في الجزئية والشرطية وكيفية الاستدلال
به ظاهر واما كيفية التمسك به في الشك في الجزئية الى اخر ما افاد قوله لان الغرض التمسك به عند الشك
في الاثناء اما اذا شك بعد الصلوة فيما اذا كانت الشبهة حكمية مثل ان العجب مبطل للصلوة ام لا جرى استصحاب
الصحة ولا تجري قاعدة الشك بعد الفراغ لكونها في الشبهة الموضوعية فقط كما سياتي واما اذا شك كذلك

وكانت الشبهة موضوعية تجري قاعدة الشك بعد الفراغ ولا يجري الاستصحاب لتقدم القاعدة عليه لكون
موردها اخص ويمكن ان يقال بجريان الاستصحاب فقط لتقدمه على الاصول باسرها ولو مع وحدة المؤدى
لكونه برزخا فاصلا بين الدليل والاصل فكان فيه نظر الى الواقع كما ان استصحاب الطهارة مقدم على قاعدتها
وان كان مؤداهما واحدا لذلك فلا تجري القاعدة مع جريان الاستصحاب في صورة وحدة المؤدى نعم في
صورة مخالفة قاعدة الشك بعد الفراغ للاستصحاب تقدم القاعدة على الاستصحاب لكونها اخص منه فلو عمل
بالاستصحاب يلزم لغوية جعل القاعدة قوله فالمفروض انها متيقنة سواء فسد العمل ام لا قد ذكرنا سابقا
الاشكال في بقاء صحة الجزء مع فساد العمل لان الامر المتعلق بالجزء غيري لا يعقل بقائه مع انتفاء الامر بالكل
قوله ومن المعلوم ان هذا الاثر لان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط فقد يصدق مع عدم صدقه ايضا
قوله فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او صفة يعني اذا شك في شيء مما يعتبر عدمه في صورة الصلوة في وجوده
او في قاطعيته بعد فرض وجوده يجري الاستصحاب قوله وهذا الكلام وان كان قابلا للنقض والابرام
الاصول التي يمكن التمسك بها في هذا المقام امور استصحاب بقاء الاجزاء السابقة على قابلية اللحوق واثر
هذا الاستصحاب عدم وجوب الاستيناف واستصحاب بقاء الاتصال الملحوظ بين الاجزاء السابقة و
اللاحقة واثره بقاء الامر بالاتمام واستصحاب عدم القاطع وجودا او صفة واثره بقاء الاتصال وقد اورد
على الاول بان عدم الاستيناف ليس من اثار قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بل من اثار صحة تمام العمل
ومع التسليم فلا اقل من كونه اثار فعلية الاتصال لا قابليته ومع التسليم فهو اثر عقلي لا شرعي فاستصحاب
القابلية لاثبات عدم وجوب الاستيناف لا يتم الا على الاصول المثبتة وعلى الثاني بانه ان اريد الاتصال
الموجود بين الاجزاء السابقة واللاحقة فالشك في وجوده لا في بقائه بل القطع حاصل بعدمه لفرض عروض
الشك في الاثناء وان اريد به قابلية الاجزاء السابقة واللاحقة للاتصال على تقدير الاتيان باللاحقة فظهر
ضعفه مما ذكرنا وعلى الثالث بانه ان اريد استصحاب عدم قاطعية الموجود عدم قاطعية هذا الموجود فهو غير
مسبوق بالعدم وان اريد عدم تحقق قاطع في هذا المورد فهو لا يثبت كون الموجود غير قاطع الا على تقدير الا
المثبت واجيب عما يرد على الاول بان عدم وجوب الاستيناف وان كان من اثار صحة مجموع العمل والاتصال
الفعلي في الواقع الا انه مرتب في نظر اهل العرف على قابلية الاجزاء السابقة وان لم يكن موجودا لفرض عدم
الاتيان باللاحقة بعد الا ان المكلف لما كان عازما بالاتيان بها متصلة فهو في نظر اهل العرف كالموجود
فعلا قال واما الثالث فلا مدفع له واستشكل شيخنا قدس سره في الاستصحابات المذكورة بنحو ما نقلنا عن

البعض فقال ما ملخصه ان استصحاب الهيئة غير جار لقيامها بالطرفين والمفروض عدم وجود احدهما واستصحاب
القابلية غير جار لعدم ترتب اثر شرعي عليه لان المقصود اثبات بقائها على الوجه الذي كان عليه من تحقق الكل
به على تقدير انضمام تمام ما يعتبر فيه ومن المعلوم ان هذا ليس من الامور الشرعية واستصحاب عدم القاطع
اشد فسادا لان المقصود منه اثبات القابلية المترتب عليها تحقق الكل على هذا مع ان الشك في الاولين
مسبب عن الشك في وجود القاطع فاذا جرى الاستصحاب في السبب لا يجري في المسبب فاجاب عن الاول
بان الهيئة وان كانت قائمة بالطرفين ولا يجوز استصحابها بناء على الدقة الا انه يجوز استصحابه بحسب مسامحة
العرف لان المكلف لما كان عازما على ايجاد الاجزاء اللاحقة فكانها موجودة بحكم العرف فالمقام نظير الكرية
والقلة والزمان وامثالها من الاستصحابات المسلمة وعن الثاني بان القابلية وان لم تكن من الامور الشرعية
الا ان الواسطة في المقام خفية ملغاة في نظر العرف فان المقصود من بقاء القابلية عندهم ليس الا عدم
وجوب الاستيناف كما ان المقصود من عدم بقائها هو وجوب الاستيناف قال ومنه يظهر الجواب عن الايراد
على استصحاب عدم القاطع فان معنى الحكم بوجوده ليس الا الحكم بوجوب الاستيناف كما ان المقصود من الحكم بعدم
وجوده ليس الا عدم وجوب الاستيناف قال ولكن التحقيق ان استصحاب عدم القاطع غير جار في المقام
لاحتياجه الى توسيط اثبات القابلية المترتب عليها الحكم الشرعي بواسطة ومنه يظهر فساد ما ذكر اخيرا من
انه لا يجري الاستصحاب في الهيئة والقابلية لكون الشك فيهما مسببا عن الشك في وجود القاطع وجه الفساد
انه يجري الاصل في الشك المسببي اذا لم يجر في السبب نعم اذا جرى فيه لم يجر فيه قال هذا محصل ما
قرره الاستاد العلامة مع توضيح وتنقيح مني ولكن الانصاف عدم خلوه مع ذلك كله من النظر لان
وجوب الاعادة والاستيناف على تقدير تسليم كون الواسطة خفية ليس من الاحكام الشرعية لعدم
الموافقة للمامور به بل من الاحكام العقلية وعلى تقدير التسليم لا يكون عدمه من الاحكام الشرعية انتهى
كلامه اعلى الله مقامه والمستفاد مما نقلنا عنه وعن البعض جريان استصحاب الهيئة الاتصالية بلا اشكال
قلت يمكن ان يقال بجريان استصحاب القابلية بالتزام ان يكون اثره هو جواز الدخول او وجوبه في
الاجزاء الباقية كما ان الامر كذلك في استصحاب الهيئة الاتصالية وعلى تقدير وجود الواسطة نلتزم
بخفائها ولعل نظر المصنف حيث جوز استصحابها الى ذلك ومنه يظهر جواز الحكم بجريان استصحاب
عدم القاطع لان القابلية كانت محرزة في السابق بالوجدان وعدم القاطع محرز بالاصل فيترتب عليه الاثر
الشرعي المزبور فهو اشبه شيء باستصحاب عدم الرافع في مورد احراز الطهارة مثلا سابقا بالوجدان وعدم

الرافع بالاصل واما ما ذكره البعض المتقدم من الاشكال في جريان استصحاب قاطعية الموجود وحكم بانه لا بد لرفعه لا يقتضي الحكم بعدم جريان الاستصحاب في الشك في رافعية الموجود اصلا مع ان الذي صرح به المصنف وغيره بل يمكن كون الشك المذكور مورد صحيحة زرارة الاولى على بعض الاحتمالات هو مسلمية اندراج الشك المزبور في الروايات ولعل ان المستصحب هو استصحاب عدم وجود الرافع بوصف انه رافع يعمه صورة الشك في وجود الرافع وفي صورة الشك في رافعية الموجود على ما اشرنا اليه سابقا واما لعرفت ما ذكرنا عرفت الاشكال في جريان استصحاب الهيئة واستصحاب القابلية لما ذكر من تسبب الشك فيهما الى الشك في القاطع فاذا جرى الاستصحاب في السبب لا يجري في المسبب على ما عرفت وستعرف قوله الا ان الاظهر آه الاولى ان يقول الا ان الاظهر بحسب المسامحة العرفية وخفاء الواسطة لان المسامحة العرفية وخفاء الواسطة انما يجري في استصحاب الاتصال والهيئة الاتصالية وفي استصحاب القابلية لا بد من الالتزام بخفاء الواسطة على ما عرفت شرحه عن قريب ويمكن ان يقال بشمول المسامحة العرفية لاستصحاب القابلية ايضا لان الحكم بان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة انما انما هو من جهة المسامحات العرفية لعدم كون الامر كذلك على التحقيق والله العالم قوله وقد بينا عدم دلالة الاية آه قال قدس سره ويرد على الاستدلال اولا ان المراد بالابطال هو احداث ما يبطل العمل ويجعله كالشرك والكفر وثانيا انه يستلزم تخصيص الاكثر لان ما لا يحرم قطعه من الاعمال اكثر مما يحرم قطعه وثالثا ان المحتمل في المقام البطلان لا الابطال انتهى محل الحاجة وقد اوضحنا في ذلك المقام ما ذكره قدس سره واستشكلنا في بعض ما ذكره فراجع قوله وكذلك الكلام فيما عداها آه قال شيخنا قدس سره لا يخفى انه لم يسبق منه قدس سره في اصالة البرائة التمسك بما عدا الاية الشريفة في مسئلتنا هذه وان سبق منه الاستدلال بها في غير المقام انتهى قلت ليس كلام المصنف هنا مفادا ولا ظاهرا على انه سبق منه في باب اصل البرائة في المسئلة المزبورة بطلان التمسك بما عدا الاية الشريفة من العمومات المقتضية للصحة بل المقصود من الكلام المزبور ان الجواب عن الاستدلال بالعمومات الاخرى يظهر من الجواب عن الاستدلال بالاية الشريفة ثم انه يمكن ان يراد بالعمومات هو مثل قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقوله في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك وقوله لا يعيد الصلوة فقيه عيال فيها آه وغيرها والجواب عنها يظهر مما ذكر في الاية الشريفة كما ذكرنا مضافا الى ورود الاخيرة في الشك في الثلث والاربع كما نص عليه في بعض الروايات قوله لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات آه المراد بالموضوعات الخارجية هي الموضوعات الصرفة وهي التي لا يتعلق بها حكم كلي بل الحكم الجزئي كقيام زيد وقعوده وحيوته وموته وغير ذلك ويقابلها الموضوعات المستنبطة وهي التي

تتعلق بها حكم شرعي كلي الهي سواء كانت من الموضوعات الشرعية كالصلوة والصوم ام من الموضوعات العرفية العامة او الخاصة ام من الموضوعات اللغوية كالصعيد والانية وغير ذلك ولا اشكال في جريان الاستصحاب في الموضوعات العرفية سواء قلنا به من باب الظن او التعبد وتوهم عدم شمول الاخبار للموضوعات الخارجية بتوهم ان شان الامام ع ليس بيان الموضوع الخارجي بل بيان الحكم الكلي على ما عرفت من السبزواري او الخوانساري قد عرفت ضعفه مع ان المقصود ليس بيان المطلب على المذهب الحق بل المراد عدم المانع من جهة كونه موضوعا خارجيا وان امكن وجود مانع اخر من كونه شكا في المقتضي على مذهب المصنف او كون الاصل مثبتا على مذهب القائل بكونه من باب التعبد او كون الشك فيه شكا في الموضوع وغير ذلك واما الموضوعات المستنبطة فالمعروف بينهم التمسك فيها بالاصول اللفظية التي ترجع بتمامها الى اصلين لفظيين هما اصالة عدم الوضع و اصالة عدم القرينة وقد عرفت منا في بعض الحواشي السابقة ان الاستصحاب ليس من الاصول اللفظية وان قلنا بكونه من باب الظن لكن الكلام ليس مقصورا على مذهب اهل الحق وح فنقول قد توجد في بعض الكلمات التمسك بالاستصحاب في بعض مباحث الالفاظ كما في مسئلة كون العام المخصص حقيقة في الباقي او مجازا حيث استدل بعضهم على الاول بان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق فيستصحب وقد رده في القوانين بانه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع وقد توهم بعضهم في مقام تقرير مذهب الحنفية في عود الاستثناء ونحوه بعد الجمل المتعددة الى الاخيرة في مقام تمسكهم بان الاستثناء على خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض آه بان ارادة العموم من بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب وقد رده في القوانين ايضا قال واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى وقد ذكر في القوانين في باب استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى ما يظهر منه تمسكه بالاستصحاب لاثبات عدم جواز استعماله في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا قال لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له الى ان قال

فالمتيقن هو ما حصل العلم بكونه ملحوظاً له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط الانفراد
وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك لابنك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول وضعت هذا
الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع
لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه وقد سلك هذا المسلك في باب
وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعددة حيث اختار رجوعه الى واحد من المتعددات ولم يجوز رجوعه الى الجميع
لا حقيقة ولا مجازاً لا تبادر لها الى المتعدد والواحد ونقل في الضوابط عنه نحواً من ذلك قال الموضع الثاني في ان
هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول الالفاظ ام لا الحق لا وان ظهر من الفاضل القمي خلافه حيث
نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه بالاصل اي اصالة عدم ملاحظة الواضع حين الوضع ازيد
من المتيقن فقال الاصل عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقيني لاصالة عدم ملاحظة الواضع
الفور او التراخي او المرة او التكرار قال ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد في باب الالفاظ مطلقا اما اولا
فلان التفات الواضع يقيني اما الى البسيط او المركب وانما الشك في الملتفت اليه فالتمسك بالاصل ح معنا
تعيين الحادث بالاصل وقد عرفت فساده الى ان قال واما ثانيا فلانا لو سلمنا جريان الاصل لكن لا دليل على اعتباره
لان بناء العقلاء ليس عليه والاخبار لا تنصرف اليه بل الى تشخيص الالفاظ الى لوازمها فافهم وبالجملة يمكن مع القول
بالتعبد في باب الاستصحاب وحجية الاصل المثبت منه والقول بالتعبد المطلق في باب الالفاظ القول بحجية
الاستصحاب فيه في الموضوع المستنبط وان كان القول بالتعبد في باب الالفاظ ضعيفا كضعف القول بحجية
الاستصحاب المثبت لو قيل به من باب التعبد بل يشعر كلام صاحب الفصول بالاجماع على عدم حجيته ح وكذلك
ان قلنا بكون الاستصحاب من باب الظن الذي يكون المثبت وغير المثبت منه سواء في الحجية وان كان القول به
كذلك ضعيفا عندنا صغرى وكبرى لكن المقصود بيان ان المورد مورد الاستصحاب ولا مانع منه من جهة
صرف كون الموضوع مستنبطا وان وجد فيه موانع اخرى كما ان الامر كذلك في كثير مما ذكره في التنبيهات مثل
استصحاب الكلي وغيره وقد اشرنا الى ذلك سابقا قال في الضوابط واعلم انه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة
موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى الاستصحاب العدمي لكنه لو وجد لكان حجة لطريقة اهل
العقول فتامل قال وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام
لا الحق الاخير لعدم انصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط وان كان منصرفا الى الموضوع الصرف لكن
الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا قريبا لان الموضوع الخارجي نفسه من متعلقات الاحكام بخلاف

الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى
عند عدم القرينة ونحو ذلك من الاحكام اللغوية ثم بعد ذلك يصير متعلقا للحكم الشرعي فلا يلزم من انصراف
الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط قلت ما ذكره قدس سره لا يخلو عن نظر مع ان الموضوع
المستنبط لا يلزم ان يكون لغويا بل يجوز ان يكون شرعيا كالصلوة والصوم ثم قال قدس سره الموضع الثالث
هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او التعبد على الاول فهل هو من باب الظن الخاص او
من باب الظن المطلق وعلى الثاني فهل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة الى ان قال بعد ذكر
ثمرات ذلك فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع وعدم الوضع كاصل عدم الوضع والنقل و
الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد
وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك فيه كاصل عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة
اما في القسم الاول فيعمل بالاستصحاب فيه من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاتفاق الظاهري
طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان حصل لهم ظن من النوم او الرمل
على خلاف ذلك وليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل
من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا بها اذا ظن الخلاف من النوم ونحوه لفقدان ظن الاستقراء
ح فلا وجه للحكم بذلك الا للاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم فان قلت ان الاستقراء المذكور
يفيد الظن نوعا فلعل المبني هو الاستقراء معولا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كذلك فانه يظهر ان
بنائهم على نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير قلنا نحن نرى ان بنائهم على نفي الاشتراك
فيما لم يوجد فيه ظن نوعي فنقول لو راى الجاهل منهم باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ في معنى
مخصوص حكم بمجرد ذلك بان هذا اللفظ موضوع في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى ولو سمع ذلك من غيره معرى
عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا بملاحظة الاعتماد على اصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى فيكون
متحد المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه الى ان قال واما القسم الثاني من الاقسام الثلاثة فيعملون بالاصل
ايضا من باب السببية المطلقة في باب مقابل الاسباب الغير المعتبرة ومن باب الوصف في مقابل الاسباب
المعتبرة واما القسم الثالث اعني الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين الاولين الى ان قال
ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي علمنا به من باب الوصف هنا هو من الظنون الخاصة لا الظنون المطلقة
انتهى كلامه ملخصا قلت في كلماته قدس سره مواقع للنظر والتامل فتامل ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان ما ذكره شيخنا

المحقق قدس سره في مقام الاعتراض على المصنف بقوله ثم انه لا اشكال في وجود هذا المناط في الموضوعات الخارجية
والاحكام الشرعية العملية واما الموضوعات اللغوية والمستنبطة فلا اشكال في عدم وجود المناط المذكور بناء على
القول بعدم اعتبار الاصول المثبتة كما لا يخفى ومنه يظهر التامل فيما ذكره الاستاد العلامة ليس على ما ينبغي
والله العالم قوله واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لا يخفى ان الايمان المامور به في الكتاب
والسنة اما هو التصديق بالقلب مع الاقرار باللسان فقط كما اختاره المحقق الطوسي في تجريده او مع العمل بالاركان
ايضا كما اختاره جمع من محدثي الخاصة وكثير من العامة او هو بشرط عدم الجحود ولو للاستخفاف الموجب للكفر كما اختاره دام ظله
في باب حجية الظن في اصول الدين مع بسط من الكلام في ذلك وعلى جميع التقادير لما كان اليقين امرا قهريا لا يمكن
ان يكون متعلقا للامر للزوم كونه فعلا اختياريا فلابد من صرف الامر الى الاقرار باللسان او العمل بالاركان او على
عدم الاستخفاف او الى الالتزام وترتيب الاثار او عدم الاستنكاف او الرضا او عقد القلب على ما دل عليه
بعض الاخبار التي نقلناها سابقا او نحوها وان كان بمعنى التصديق بالقلب فقط من غير اعتبار شيء معه شطرا او شرطا
وان كان واجبا في نفسه كالاقرار باللسان والعمل بالاركان وغير ذلك على ما حكي عن بعضهم فلابد من صرف الامر
الوارد فيهما الى وجوب النظر والاستدلال وتحصيل اليقين على تقدير عدم وجوده وامكان تحصيله او تحصيل اليقين
بالدرجة العليا على تقدير وجوده اصلا او وجوب تحصيل اليقين بهما ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص او الى ما ذكرنا
من الالتزام او عقد القلب او التسليم والرضا او نحوها بان يكون المامور به هو الاعتقاد مع جعل الاعتقاد عبارة
عما ذكر من الالتزام وما ذكر بعده وكونه مغايرا لليقين وممكن الوجود مع عدمه ايضا ويمكن صرف الامر الى هذا ايضا
في الصور السابقة بالنسبة الى التصديق القلبي كما انه يمكن ارجاع الامر الى المجاهدة والتضرع والابتهال الى الله تعالى
بان يستدام له التصديق القلبي اليقيني الى حين الارتحال ومعه وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله آه وغير ذلك على بعض التفاسير
وقد ورد في الدعاء اللهم اني اسئلك ايمانا لا اجل له دون لقائك احيني ما احييتني عليه وتوفني اذا توفيتني عليه
وابعثني اذا بعثتني عليه فان قلنا بان الدليل الدال على وجوب الاعتقاد باحد المعاني المذكورة او الاقرار باللسان
او العمل بالاركان او غيرها انما دل على وجوبها على تقدير اليقين بالعقايد الحقة بان كان اليقين موضوعا او جزءا له او
شرطا فلا يمكن التمسك بالاستصحاب كالامارات في صورة انتفائه لما تقدم في اول الكتاب من ان الامارات والاصول
لا تجري لهما الا مع كون اليقين طريقا لا موضوعا او ما يجري مجراه وان قلنا بدلالة الدليل على ثبوت الاحكام المزبورة على
تقدير ثبوت الاعم من اليقين والظن بان كان هو موضوعا او ما يجري مجراه فلا يجري الاستصحاب ايضا بناء على التعبد

لمثل البيان المذكور واما على تقدير كونه من باب الظن فعلى تقدير بقاء الموضوع وغيره من شرائط جريانه لا اشكال
في جريانه وان لم يقم دليل على اعتباره اذ على تقدير وجود الظن يتحقق موضوع الاحكام المزبورة على التقدير المزبور
لان المناط عليه وجوده لا اعتباره وقد اشرنا الى ذلك في باب استصحاب الحكم العقلي وان دل الدليل على ثبوت
الاحكام المزبورة مع الثبوت الواقعي للعقايد الاصولية فان كان معتقدا لشيء منها بالدليل العقلي القطعي او النقلي
القطعي ثم حصل له الشك من جهة تطرق بعض الشبهات فيكون الشك ساريا ولا دخل له بباب الاستصحاب ولعلنا نتكلم
ببعض الكلام في ثبوت قاعدة الشك الساري في الاصول على تقدير ثبوتها في الفروع عند تكلم المصنف في ذلك
عند بيان شرايط جريان الاستصحاب من بقاء الموضوع وغيره واما الشك في البقاء فيها فلعله غير متصور فيها وعلى
على تقدير امكان الشك في البقاء فيها فيجري الاستصحاب فيها حتى على التعبد بناء على شمول اخباره للاصول الاعتقادية
ايضا لكن يترتب عليه من الاحكام المزبورة ما كان شرعيا كالاقرار باللسان وعقد القلب والالتزام وغيرها على تقدير
كونها كذلك واما مثل وجوب النظر والاستدلال وغيره مما يكون ثابتا بالعقل القطعي فلا اشكال في عدم ترتبها
على الاستصحاب لان مفاده ترتيب الاثار الشرعية ولو كان من باب الظن دون العقلية والعادية ومما ذكرنا ظهر انه
لا يجري الاستصحاب في نفس الاحكام المزبورة حتى في الاخير لكون الشك فيها مسببا عن الشك في بقاء المعتقد وظهر
الاشكال ايضا في بعض ما افاده المصنف قدس سره في هذا المقام فتامل جيدا قوله بل الظن غير حاصل فيما كان استصحابه
لان الظن انما يحصل من الاستصحاب مع اجتماع شرائط جريانه ومنها القطع ببقاء الموضوع قوله لان الشك انما ينشا
من تغير بعض آه تقدم قدس سره في السابق ان الحكم العقلي غير قابل للشك فيه لان العقل لا يحكم بشيء الا مع احراز
موضوعه بجميع قيوده وشرائطه فاذا احرزه كذلك يحكم قطعا وان لم يكن موجودا فالوجدان لا يحكم قطعا فان حملنا العبارة
على ذلك بان يكون المراد ان تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوده او عدمه غير متصور في الحكم العقلي فلا يتصور الشك
فيه فلا خفاء في عدم تطرق ذلك المعنى في الحكم العقلي القطعي لعدم الاشكال في تطرق الشك في الحكم الشرعي فلا يمكن
جعله تعليلا له كما هو صريح العبارة وان حملنا العبارة بالنسبة الى الحكم العقلي القطعي على عدم تصور الشك
وبالنسبة الى الحكم الشرعي القطعي على تصور الشك فيه وان عدم جريان الاستصحاب فيه لكون الشك فيه شكا في الموضوع
فلا شك في انه يكون تفكيكا في العبارة وان حملنا العبارة بالنسبة الى الحكم العقلي على الفرض بمعنى انه لو فرض شك
فيه لابد ان يكون الشك فيه شكا في الموضوع وبالنسبة الى الحكم الشرعي على الوقوع فلا خفاء في انه يكون ايضا تفكيكا في
العبارة مع انه يرد اشكال اخر على المصنف وهو انا لا نسلم كون الشك في بقاء الحكم الشرعي القطعي دائما من جهة الشك
في الموضوع حتى يقال بانه مع الشك فيه لا يجري الاستصحاب حتى يحصل الظن ولذا كان مذهب المشهور حجية الاستصحاب

حال الاجماع مع تصريحهم باشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب وتوجيه ذلك بان الشك في بقاء الحكم الشرعي
القطعي اما من جهة الشك في الرافع وهو منحصر بصورة الشك في النسخ وهو خارج عن الاستصحاب موضوعا واما
من جهة الشك في المقتضي ولا يكون ذلك الا اذا حصل الشك في الموضوع محل نظر بل منع افيما ذكره منه فيظهر الخلل فيما
نقل عنه في مجلس البحث من ان الدليل القطعي مطلقا لا يمكن الشك في مدلوله الا اذا فرض الشك في موضوعه
لا يحصل الظن قوله نعم لو شك في نسخه الظاهر ان المراد نسخ الحكم القطعي السابق في غير اصول الدين لامتناع تطرق النسخ
فيها فالعبارة لا تخلو عن حزازة ظاهرة لان الكلام السابق كان في اصول الدين مع ان اصالة عدم النسخ غير داخلة
في الاستصحاب بل هي من الاصول اللفظية نعم يمكن تصور جريان الاستصحاب المعروف الذي هو في قبال الاصول
اللفظية لو شك في نسخ اصل الشريعة على الوجه الذي صورناه في الامر الخامس من التنبيهات فراجع قوله وتمام ذكرنا
يعني من جهة عدم حصول الظن بالعدم في صورة الشك في نسخ اصل الشريعة قوله وان انسد باب العلم لا يخفى ان
احتمال نسخ الشريعة السابقة لا بد ان يكون من جهة وجود من يدعي النبوة فلا بد للمكلف من الفحص عن حاله فان
اظهر المعجزة يقطع بنبوته وان عجز عنها يقطع بعدمها فلا يكون باب العلم هناك منسدا حتى يضطر الى العمل بالظن
نعم يمكن فرض الانسداد في زمان المهلة وكون المكلف في طريق الفحص قوله لامكان الاحتياط مقصوده امكان
الاحتياط في الفروع لان الكلام في الشك في نسخ احكام الشريعة السابقة ومنه يظهر ان ما قيل يورد عليه من انه
كيف يمكن الاحتياط في الاصول مع انه ليس المقصود منها العمل والاحتياط في الفروع وان كان ممكنا لكنه خارج
عن محل البحث غير وارد عليه ثم ان استلزام الاحتياط الكلي لاختلال النظام الذي يحكم العقل بقبحه غير معلوم بملاحظة
ان الاحتياط هنا بالجمع بين الشريعتين لا بالتزام الفعل او الترك عند احتمال الالزام سيما بملاحظة ما ذكر من
كون باب العلم مفتوحا بالنسبة الى كثير من الناس في المسئلة وعلى تقدير كونه موجبا للحرج فكونه منفيا في الشرايع
السابقة غير معلوم بل تدل بعض الايات بالصراحة على ثبوته في الشرايع السابقة كقوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته
على الذين من قبلنا وقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وكذلك حديث المعراج وغيره يدل على
ما ذكر بالصراحة وعلى تقدير لزوم المحذور من الاحتياط الكلي فلا شك في انه يكون النتيجة تبعيض الاحتياط لا حجية
الظن وانما لم يذكره المصنف اعتمادا على ما سلف منه في باب دليل الانسداد قوله الا فيما لا يمكن كما اذا دار الامر بين
المحذورين قوله لعدم ثبوت الشريعة السابقة لكن لو ثبت الاستصحاب في الشريعة السابقة امكن التمسك به بجعله مما
لم يجعل منسوخا كما سياتي منه تلت فيمكن التمسك به بعد ذلك لبقاء ساير الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة وقد
ذكر بعض المحققين في هذا المقام انه لا يجري اذا كان الدليل النقلي من احدى الشريعتين واما اذا كان من كليهما فهو يجري

لا عالة وكذلك اذا كان الدليل في الشريعة اللاحقة فقط نعم لو لم يكن عليه دليل في اللاحقة لم يكن له وجه
اصلا اذ ليس ح الا الظن وهو لا يغني من الحق شيئا انتهى مختصرا فتدبر في ذلك قوله في مناظرة بعض
الفضلاء السادة قيل انه الفاضل السيد حسين القزويني ره ونقل شيخنا قدس سره عن المصنف انه السيد
السند المتبحر في كثير من العلوم السيد باقر القزويني طاب ثراه ومن اراد ان يطلع على بعض مقاماته السامية
فليراجع كتاب المنامات للفاضل المعاصر الطبرسي طاب ثراه وذكر بعضهم ان في رسالة لبعض تلامذة العلامة
الطباطبائي بحر العلوم دفع مقامه ان المناظر هو العلامة المزبور وانه الزم اليهودي بالزامات شافية كافية
في قرية تسمى بذي الكفل والله العالم قوله لدفع كلفة الاستدلال هذا لا يصح لما سياتي منه قدس
سره ان مدعي البقاء في مثل المسئلة يحتاج الى الدليل كمدعي الارتفاع وقد سمعت في مقام نقل الاقوال
ما نقلنا عن العلامة في النهاية من ان النافي يحتاج الى دليل ونسب ذلك فيها الى علم الهدى والغزالي وقد
نقل شيخنا قدس سره في المقام عن المصنف من ان الالزام في المقام مما لا يصح لانه انما يصح اذا لم يكن الالتزام
به عين بطلان مدعى المتمسك او مستلزما له والامر في المقام ليس كذلك لان الالتزام بالاستصحاب من
باب الاخبار عين الالتزام بنسخ الشريعة السابقة وقال ايضا ان دفع كلفة عن نفسه مبني على كون الكتابي منكرا
وقوله مطابقا للاصل وبعد وضوح عدم جريانه بما نافيش في الاستدلال المزبور بقوله الا ان يريد جعل
البينة آه قوله بناء على ان مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة الفرق بينهما في كمال الوضوح لانه لا بد على مدعي
النبوة الاتيان بالمعجزة وعجزه يوجب القطع بكذبه بخلاف مدعي الدين الجديد فانه لا يلزم عليه اقامة البرهان
في رد المخالف وانما عليه التمسك ولو بدليل اجمالي لحقية دينه وهذا ما خطر ببالي سابقا ثم رايته في الحاشية
قوله ومنها ما ذكره بعض المعاصرين المراد به هو الفاضل النراقي في المناهج قوله وفيه اولا ما تقدم من علم توقف
يعني ان الاستصحاب عند المحقق القمي ره حجة مطلقا في الشك في الرافع وما ذكره يقتضي كونه حجة في الثاني فقط
وهو خلاف مذهبه ومذهب المشهور فما اورده المصنف الزامي والاولى مذهبه من حجية الاستصحاب في
الشك في الرافع وما ذكره تقتضي كونه حجة في الثاني فقط وهو خلاف فقط لا يرد الايراد هذا ولكن ذكرنا
في باب استصحاب الكلي ما يوضح مرام المحقق ره بحيث لا يرد عليه ايراد المصنف فراجع قوله وثانيا
ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت آه هذا الايراد تمام ذكره في الفصول وجعله ثانيا وذكر في الجواب الاول
ان منعه من حجية الاستصحاب في ابقاء الشريعة التي لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد اليه بعد فرض تسليمه
غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة

بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق الى اخر ما ذكره و في الجواب الثالث ان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجيء نبي اخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يثبت في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابراز هابيان لا يشمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها الى ذكر جوابين اخرين سنتقل اخرهما وقد تنظر شيخنا قدس سره فيما ذكره المصنف ره بقوله وثانيا في مجلس البحث بان ما ذكره المصنف انما يصح اذا احرز اللفظ المطلق وشك في تقييده بقيد فيقال الاصل عدمه واما اذا لم يحرز اللفظ المطلق بل ثبتت النبوة مثلا اما من غير اللفظ واما من لفظ لا يعلم كيفية صدوره فيحتمل ان يقع الكلام بهذه الخرافات الى اخر زمان النبي اللاحق يعني مثلا فلا يجري اصالة العدم لكان المعارضة فكل منهما يحتاج الى دليل ومراد المحقق القمي قدس سره هو هذا وذكر في الحاشية هذا المطلب بنحو البسط

وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب آه قال قدس سره على ما نقل عنه في الفصول فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو في محل المنع وذكر في الجواب ما نقله المصنف قوله ولا يخفى فيه اما اولا فلان مورد النقض آه قد دفع هذا الايراد عن المحقق القمي ره شيخنا في مجلس البحث وفي الحاشية بان له ان يلتزم فيما ذكره المصنف بعدم جريان الاستصحاب فيه وفيه معلومية مذهب المحقق القمي بحجية الاستصحاب مطلقا حتى في الشك في المقتضي فالاولى في دفع ايراد المصنف عن المحقق مضافا الى احتمال ارادة المحقق بالرافع مطلقا خلاف الحالة السابقة لا الرافع المعروف المقابل للمقتضي ويدل عليه ما قاله في الامر الثاني من تنبيهات الاستصحاب قال الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم الثابت فاعلم ان رفع الشك انما يحصل بسبب تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه كالقلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه الى اخر ما افاد ان يقال ان مقتضى الاستقراء والغلبة الحاصلين في اغلب موارد الشك في الرافع الحكم بالاستمرار مطلقا في جميع موارد الشك حتى في صورة الشك في بقاء اقتضاء المقتضي وهذا المعنى كاد يكون صريح عبارته فانظر الى ما نقله المصنف عنه في باب حجية الاستصحاب من باب الظن نعم يرد عليه ما ذكره المصنف سابقا بان استقراء بعض الموارد او كثير منها لا يحصل الظن في المشكوك لعدم الجامع وهو امر اخر ولعل المصنف اراد هذا المعنى في المقام فيكون عين ما اورده عليه سابقا لكنه لا علو عن بعد فتدبر قوله واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي الكلي آه توضيح ما اورده المصنف عليه ان ما

ذكره من عدم جريان الاستصحاب ببقاء النبوة من جهة اختلاف استعداداتها يستلزم عدم جريان الاستصحاب في صورة الشك في النسخ ايضا لان الشك فيه ايضا شك في مقدار استعداده لان الرفع الحقيقي لا يمكن في الاحكام الشرعية لاستلزامه تجويز الجهل والبداء على الله تعالى وفيه ان اول الشك فيه بحسب الواقع الى الشك فيه بحسب الواقع الى الشك في انقضاء استعداد الحكم الشرعي لا يوجب ترتيب اثار الشك في المقتضي عليه بعد كون الشك فيه شكا في الرفع بحسب الصورة ويدل عليه ان المصنف مع انه قائل بحجية الاستصحاب في الشك في الرافع فقط قد ذكر في كلامه السابق في ذيل بيان حجة القول التاسع ان المحقق لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع لان ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس الا النسخ واجراء الاستصحاب فيه اجماعي بل ضروري كما تقدم ونقل في كلامه السابق عن المحدث الاسترابادي بان الاستصحاب في الشبهة الحكمية غير جار الا النسخ فان اجراء الاستصحاب فيه اجماعي بل ضروري ثم على تقدير تسليم اول الشك فيه الى الشك في المقتضي يمكن القول بحجيته بالاجماع بل الضرورة كما عرفت وبالجملة ما اورده على المحقق القمي غير وارد قطعا ولذا ذكر شيخنا في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان مراده من الرافع اعم مما ذكره دام ظله وليس المراد منه خصوص ما يقابل المقتضي الموجود في النسخ حتى يتوجه عليه ما ذكره دام ظله فتدبر قوله واما ثالثا فلان ما ذكره من ارادة آه لا يخفى عدم ورود هذا عليه ايضا لان اطلاق الاستصحاب عليه انما هو من المسامحات التي ارتكب القوم فيه وقد سمعت عن المصنف وعن المحدث الاسترابادي بانه من الاستصحابات المسلمة مع ان المحقق القمي ره يقول بحجية الاستصحاب من باب الظن ايضا فلا حرج عليه في اطلاق الاستصحاب على ذلك وان ناقشنا فيه سابقا في بيان الاستصحاب القهقري وقد اورد على المصنف شيخنا دام ظله في الحاشية وفي مجلس البحث بان ما ذكره مبني على كون مطلق الظن بارادة المعنى من اللفظ ولو بمعونة الامارة الخارجية الغير المعتبرة من الظنون الخاصة والظواهر المعتبرة وهو محل مناقشة عنده بل عند المشهور والله العالم

قوله نعم هو من قبيل استصحاب حكم العموم آه يعني كما ان استصحاب حكم العموم ليس استصحابا حقيقيا لان استصحاب الحكم لا معنى له مع الشك في الموضوع واستصحاب العموم لا معنى له لعدم الحالة السابقة مع ان مبناه على الظهور اللفظي المعتبر من باب بناء العقلاء واجماع اهل اللسان ولا دخل له بالاستصحاب الذي هو من الاصول العملية كذلك الاستصحاب في المقام فتكون كلتا مبنيتين التسميتين على المسامحة لا على التحقيق

قوله ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولا آه لا يخفى ان ما اجاب به المحقق ره من ان غالب النبوات محدودة لا بد ان يحمل على التنزل والمماشاة لانه ذكر سابقا ان الثابت هو مطلق النبوة لا النبوة المطلقة والذي يمكن

اثباته هو الثاني دون الاول فالجواب التحقيقي عنده هو ما ذكره سابقا وعلى تقدير الاغماض عنه قد اجاب بهذا الجواب يعني على تقدير كون النبوة مطلقة لا يجري الاستصحاب لان الظن انما يحصل من الاستقراء في مطلقات كلمات الشارع وهذا الاستقراء ليس بموجود في مسئلة النبوة بل الاستقراء الحاصل فيها يقتضي الظن بخلاف الاستمرار فلا مسرح للاستصحاب فيها اصلا وبالجملة مقصود المحقق القمي ره ان الرجوع الى الاستصحاب انما هو مع افادته الظن كما هو المفروض في المقام والاستقراء الذي ادعى انه يفيد الاستمرار انما هو في مطلقات كلمات الشارع اذا لم يثبت في نسخ اصل شرعيته والا فعلى تقدير كون اكثر النبوات غير مستمرة لا يحصل من الاستصحاب المزبور ظن اصلا مع ان المصنف قد اعترف سابقا بانه اذا شك في نسخ اصل الشريعة لا يجري الاستصحاب لان نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ حكم في شريعة واحدة ومما ذكرنا ظهر ان ما اورده المصنف ره عليه بقوله اما اولا واما ثانيا غير وارد عليه مع ان بين كلامي المصنف في هذا المقام وفي السابق تدافع واضح بل ومن التأمل فيما ذكرنا يظهر عدم ورود ما اورده في الفصول وجعله جوابا ثالثا على ما نقلنا عنه ره عليه ايضا قوله واما ثانيا فلان غلبة التحديد اه لا يرد هذا ايضا على المحقق القمي ره لان مقصوده ان المفيد للظن المجوز للرجوع الى الاستصحاب على تقدير كونه من باب الظن هو المفروض هو التتبع والاستقراء وهما غير موجودين في الفرض فمقصوده عدم وجود منشأ الظن في النبوة المشكوكة حتى يمكن التمسك بالاستصحاب وليس مقصوده التمسك بنفس التمسك بالاستصحاب من جهة الغلبة حتى يقال بان التمسك بالغلبة هنا غير ممكن لان شرط التمسك بها وجود افراد غالبة وفرد نادر محقق وفرد مشكوك يحتمل الحاقه بالنادر المحقق والحاقه بالافراد الغالبة المحققة وهذا الشرط غير موجود في المقام مع ان في كلام المحقق القمي ره ذكر الاستقراء وهو لا يستلزم وجود فرد نادر محقق بل يستلزم عدمه بناء على ما ذكروه من الفرق بين الاستقراء والغلبة فلو اراد التمسك بالاستقراء لفساد التمسك بالاستصحاب كان وجيها ولا يرد عليه ما اورده المصنف عليه فيقال ان مستند التمسك بالاستصحاب في الاحكام المطلقة هو قضاء الاستقراء بالاستمرار فيها بنفسها او من الخارج وهذا الاستقراء غير موجود في النبوة على تقدير تسليم كونها مطلقة بل يمكن التمسك به فيها لفساد التمسك بالاستصحاب من جهة حصول الظن بعدم الاستمرار لقضاء الاستقراء وقد اشار الى بعض ما ذكرنا شيخنا المحقق في الحاشية قوله ولجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها اه والظاهر انه قدس سره ذكر هذا على سبيل التنزل وان الجواب التحقيقي هو ما ذكره في مسئلة النبوة لان كون غالب النبوات غير مستمرة او محدودة يستلزم كون غالب الاحكام الثابتة المطلقة غير

مستمرة

مستمرة كذلك بداهة ان استمرار الحكم في الشريعة تابع لبقائها وبقائها تابع لبقاء النبوة فيكون مقصوده ذكر جواب آخر لعدم جواز استصحاب احكام الشريعة السابقة وسيأتي هذا الجواب في مسئلة استصحاب النبوة ايضا لما ذكرنا من التلازم وقد اورد عليه في الفصول بقوله واما خامسا فلان ما ذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبينا مردود بان الاخبار المذكورة اذا لم يفد تعيين زمن مجيئه فمع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الا كالحكم يذكره النبي ويقول انه سينسخ فانه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب بقائه فتأمل فيه انتهى قلت مدعى المحقق القمي ره اخبار النبي السابق بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله في المكان المعين والزمان المعين بالعلامات المعروفة والمعجزات المأثورة قال الله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين بئس ما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا بينهم ان ينزل اه وغير ذلك من الايات والاثار قوله ويمكن توجيه كلامه بان المراد يعني اذا كانت النبوة مقترنة بالبشارة لا يجري الاستصحاب فيها كذلك لا يجري الاستصحاب فيها مع احتمال اقترانها بالبشارة بل لا بد في جريان الاستصحاب فيهما من القطع بكون قضية النبوة مطلقة غير مقترنة بالبشارة فمع فرض عدم القطع باقترانها بالبشارة لا شك في احتمال الاقتران المزبور ومعه لا يمكن التمسك بالاستصحاب كما عرفت ومن المعلوم ان بقاء الاحكام تابع لبقاء النبوة فاذا لم يجر الاستصحاب فيها لما ذكر لا يجري في الاحكام ايضا لعين ما ذكر اولان النبوة موضوع للاحكام ومع الشك في الموضوع لا يجري الاستصحاب في المحمول قطعا ثم ان التوجيه المزبور غير محتاج اليه بعد ملاحظة رجوع كلام المحقق القمي الى ما سيذكره المصنف في الجواب الثالث او الجواب الرابع التامين عنده فانتظر قوله لان العمل به على تقدير تسليم اه وقد سبق منه عدم جواز العمل بالظن في اصول الدين قوله في مثل هذه المسئلة يعني مسئلة النبوة قوله كما يدل عليه النص اه والاية الدالة على هداية الله تعالى لمن جاهد في سبيله قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا لكن قد سبق منه في باب حجية الظن في الاصول وجود القاصر العاجز وهو الحق المطابق للوجدان فلا بد من تاويل النصوص الدالة على ذلك والاجماع المدعى ممنوع قوله فلا ينفع الكتابي التمسك به مع عدم امكان اثبات بقاء الدين بما ثبت من خبر الواحد تعبدا خصوصا مثل الاستصحاب قوله امكن التمسك بصيرورته آه يعني يمكن التمسك بمثل الثابت في الشريعة السابقة على ثبوت نفس الاستصحاب عند الشك وبعد ثبوته به يتمسك به لاثبات ساير الاحكام المشكوكة ويمكن الاشكال فيه بان المحمول متاخر عن الموضوع طبعا فلا يمكن تقدمه عليه فكيف يشمل اخبار الاستصحاب لنفسه الا ان يقال ان شموله له بتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية وقد سبق منه مثله في

اثباته هو الثاني دون الاوّل فالجواب التحقيقي عنده هو ما ذكره سابقاً وعلى تقدير الاغماض عنه قد اجاب
بهذا الجواب يعني على تقدير كون النبوّة مطلقة لا يجري الاستصحاب لانّ الظنّ انّما يحصل من الاستقراء
في مطلقات كلمات الشارع وهذا الاستقراء ليس بموجود في مسئلة النبوّة بل الاستقراء الحاصل فيها يقتضي
الظنّ بخلاف الاستمرار فلا مسرح للاستصحاب فيها اصلاً وبالجملة مقصود المحقق القمي ره انّ الرجوع الى
الاستصحاب انّما هو مع افادته الظنّ كما هو المفروض في المقام والاستقراء الذي ادّعى انّه يفيد الاستمرار
انّما هو في مطلقات كلمات الشارع اذا لم يشكّ في نسخ اصل شرعيته والّا فعلى تقدير كون اكثر النبوّات غير
مستمرة لا يحصل من الاستصحاب المزبور ظنّ اصلاً مع انّ المصنّف قد اعترف سابقاً بانّه اذا شكّ في نسخ اصل
الشريعة لا يجري الاستصحاب لانّ نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ حكم في شريعة واحدة ومما ذكرنا ظهر انّ
ما اورده المصنّف ره عليه بقوله امّا اوّلاً وامّا ثانياً غير وارد عليه مع انّ بين كلامي المصنّف في هذا
المقام وفي السابق تدافع واضح بل ومن التأمّل فيما ذكرنا يظهر عدم ورود ما اورده في الفصول وجعله
جواباً ثالثاً على ما نقلنا عنه عن قريب عليه ايضاً قوله وامّا ثانياً فلانّ غلبة التحديد آه لا يرد هذا ايضاً على المحقق
القمي ره لانّ مقصوده انّ المفيد للظنّ المجوّز للرجوع الى الاستصحاب على تقدير كونه من باب على هو المفروض
هو التتبع والاستقراء وهما غير موجودين في الفرض فمقصوده عدم وجود منشأ الظنّ في النبوّة المشكوكة
حتى يمكن التمسّك بالاستصحاب وليس مقصوده التمسّك بفساد التمسّك بالاستصحاب من جهة الغلبة
حتى يقال بانّ التمسّك بالغلبة هنا غير ممكن لانّ شرط التمسّك بها وجود افراد غالبة وفرد نادر محقق و
فرد مشكوك يحتمل الحاقه بالنادر المحقّق والحاقه بالافراد الغالبة المحققة وهذا الشرط غير موجود في المقام
مع انّ في كلام المحقّق القمي ره ذكر الاستقراء وهو لا يستلزم وجود فرد نادر محقق بل يستلزم عدمه بناءً
على ما ذكروه من الفرق بين الاستقراء والغلبة فلو اراد التمسّك بالاستقراء لفساد التمسّك بالاستصحاب
مطلقة
كان وجيهاً ولا يرد عليه ما اورده المصنّف عليه فيقال انّ مستند التمسّك بالاستصحاب في الاحكام ا
هو قضاء الاستقراء بالاستمرار فيها بنفسها او من الخارج وهذا الاستقراء غير موجود في النبوّة على تقدير
تسليم كونها مطلقة بل يمكن التمسّك به فيها لفساد التمسّك بالاستصحاب من جهة حصول الظنّ بعدم الاستمرار
لقضاء الاستقراء به وقد اشار الى بعض ما ذكرنا شيخنا المحقق في الحاشية قوله واجاب بانّ اطلاق الاحكام
مع اقترانها آه والظاهر انّه قدّس سرّه ذكر هذا على سبيل التنزّل وانّ الجواب التحقيقي هو ما ذكره في مسئلة
النبوّة لانّ كون غالب النبوات غير مستمرة او محدودة يستلزم كون غالب الاحكام السابقة المطلقة غير

مستمرة

مستمرة كذلك بداهة انّ استمرار الحكم في الشريعة تابع لبقائها وبقائها تابع لبقاء النبوّة فيكون مقصوده
ذكر جواب آخر لعدم جواز استصحاب احكام الشريعة السابقة وسياتي تمام الجواب في مسئلة استصحاب النبوّة ايضاً
لما ذكرنا من التلازم وقد اورد عليه في الفصول بقوله وامّا خامساً فلانّ ما ذكره من انّ اطلاق الاحكام لا
يجدي مع الاخبار بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله مردود بانّ الاخبار المذكورة اذا لم يفد تعيين زمن مجيئه فعدم
العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الّا كالحكم يذكره النبي صلى الله عليه وآله ويقول انّه سينسخ فانّه ما لم يعلم بورود ذلك
الناسخ يستصحب بقائه فتأمّل فيه انتهى قلت مدّعى المحقق القمي ره اخبار النبي السابق بمجيء نبيّنا صلّى الله
عليه وآله في المكان المعيّن والزمان المعيّن بالعلامات المعروفة والمعجزات المأثورة قال الله تعالى وكانوا من
قبل يستفتحون على الذين كفروا فلمّا جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين بئس ما اشتروا به انفسهم
ان يكفروا بما انزل الله بغياً بينهم ان ينزل آه وغير ذلك من الآيات والآثار قوله ويمكن توجيه كلامه بانّ المراد
يعني اذا كانت النبوّة مقترنة بالبشارة لا يجري الاستصحاب فيها كذلك لا يجري الاستصحاب فيها مع احتمال اقترانها
بالبشارة بل لا بدّ في جريان الاستصحاب فيها من القطع بكون قضية النبوّة مطلقة غير مقترنة بالبشارة فمع فرض
عدم القطع باقترانها بالبشارة لا شكّ في احتمال الاقتران المزبور ومعه لا يمكن التمسّك بالاستصحاب كما عرفت
ومن المعلوم انّ بقاء الاحكام تابع لبقاء النبوّة فاذا لم يجر الاستصحاب فيها لما ذكر لا يجري في الاحكام ايضاً
لعين ما ذكر اولانّ النبوّة موضوع للاحكام ومع الشكّ في الموضوع لا يجري الاستصحاب في المحمول قطعاً ثم انّ
التوجيه المزبور غير محتاج اليه بعد ملاحظة رجوع كلام المحقق القمي الى ما سيذكره المصنّف في الجواب الثالث
او الجواب الرابع التامين عنده فانتظر قوله لانّ العمل به على تقدير تسليم آه وقد سبق منه عدم جواز العمل
بالظنّ في اصول الدين قوله في مثل هذه المسئلة يعني مسئلة النبوّة قوله كما يدلّ عليه النصّ آه والآية الدالّة
على هداية الله تعالى لمن جاهد في سبيله قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا لكن قد سبق منه في
باب حجية الظنّ في الاصول وجود القاصر العاجز وهو الحقّ المطابق للوجدان فلا بدّ من تأويل النصوص الدالّة
على ذلك والاجماع المدّعى ممنوع قوله فلا ينفع الكتابي التمسّك به مع عدم امكان اثبات بقاء الدين بما ثبت
تعقّد
من خبر الواحد تعبّداً خصوصاً مثل الاستصحاب قوله امكن التمسّك بصيرورته آه يعني يمكن التمسّك بمثل لا
الثابت في الشريعة السابقة على ثبوت نفس الاستصحاب عند الشكّ وبعد ثبوته به يتمسّك به لاثبات ساير
الاحكام المشكوكة ويمكن الاشكال فيه بانّ المحمول متاخّر عن الموضوع طبعاً فلا يمكن تقدّمه عليه فكيف شموله
اخبار الاستصحاب لنفسه الّا ان يقال انّ شموله له بتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية وقد سبق منه مثله في

غير موضع فتدبر قوله فقد عرفت فى صدر المبحث ان حصول الظن آه قد ذكر فى صدر هذا المبحث انه لا يحصل الظن
ببقاء الحكم الكلى من جهة الاستصحاب اذا كان الشك فى بقائه من جهة الشك فى نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ احكام
فى شريعة واحدة قوله فالعمل بهذه الظن فى مسئلة النبوة آه لعدم الدليل على حجية الظن فى ما يتعلق باصول
الدين قوله والاحتياط فى العمل بالجمع بين الشريعتين قوله ونفى الحرج لا دليل عليه آه قد عرفت ان الاحتياط
الكلى بالجمع بين الشريعتين لا يوجب اختلال النظام قطعا خصوصا مع ملاحظة لزوم الاحتياط المزبور بالنسبة
الى قليل من الناس واما الحرج الغير البالغ فلا دليل على نفيه فى الشريعة السابقة بل قد عرفت صراحة الآيات
والاخبار فى ثبوته فيها قوله ودعوى قيام الدليل الخاص وهو قيام سيرة السلف على ذلك قوله ذكره بعض المعاصرين
وهو صاحب الفصول قدس سره قوله وان كان لهم الدليل على البقاء وهو بناء العقلاء على البقاء على الاعمال فى
الظاهر قوله فتامل وجه التامل منع كون بناء العقلاء على البقاء على الاعمال فى الظاهر بل مع الشك يحكم العقل
بالاحتياط بالجمع بين الشريعتين ومع عدم العلم باحكام النبى اللاحق يحكم بوجوب الطاعة الاحتمالية قوله الثالث
انا لم نجزم آه يمكن ان يقال ان العلم بنبوة الاكملين من الانبياء يحصل من التسامع والتظافر كالعلم بوجود رستم
واسفنديار والبلاد البعيدة العظيمة والوقايع العجيبة فيثبت بها وجودهم وادعائهم للمعجزة واتيانهم بها
خصوصا اذا انضم اليهما كتب التواريخ المعتمدة والقراين الاخر خصوصا مثل ابراهيم ونوح لتطابق الملل على
نبوتهما بل يمكن ادعاء التواتر على ذلك اذ لا يشترط فيه كون المخبرين عادلين ولا كونهم مسلمين ودعوى انقراض ملة
اليهود والنصارى فى بعض الطبقات بحيث لم يبق منهم عدد التواتر فيها فى محل المنع قوله واما فاصل صفة النبوة
امر قائم آه لا يخفى ان الصفات الفاضلة القائمة بالنفس الناطقة والروح الانسانى تبقى ببقاء النفس الناطقة
ولا تفنى بفناء البدن قطعا فتبقى فى عالم البرزخ والقيامة ولا اشكال فى ذلك بل قامت البراهين العقلية و
الشواهد السمعية على ذلك فالمناقشة فيما ذكره المصنف ره بان قيام النبوة بالنفس الناطقة لا يقتضى عدم زوالها
بالموت ضرورة ان بقاء النفس الناطقة وعدم زوالها لا يقتضى عدم زوال كل ما كان قائما بها فانه ليس
معنى القيام بالنفس كون النفس علة تامة لبقاء ما يقوم بها بل وبما يكون المقتضى للقيام بها شيئ ليس دائميا
نعم لا مانع من زوال الوصف القائم بالنفس من جهة زوال ما يقتضيه واهية ولعله لذلك امر شيخنا ره بالتامل
بعد ذكر المناقشة المزبورة قوله ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاءه آه لا يخفى ان بقاء ذلك غير ممكن عند المسلمين
لثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عندهم فالاولى ان يقول ان الاعتراف بذلك المجموع لا يضر المسلمين
لثبوت عدم بقاء الاحكام المزبورة عندهم بمجيئ النبى ص قوله واما الزامه بالبينة على دعواه آه لان البينة على

المدعى واليمين على من ادعى عليه وهو المنكر وهو الذى يكون قوله مطابقا للاصل على ما هو احد تفاسيره فمحصله ان
الجارى فى المقام هو الاستصحاب فلو لم يكن معتبرا لم تكن فائدة فى كون قول احدهما مطابقا له فيدل بالالتزام
على التزامه بالاستصحاب هذا هو تقريب التوهم ودفعه يظهر من بيانه ره قوله الا ان يريد الجاثليق آه المقصود
من الاستثناء نفى الظهور الذى ادعاه من قول الجاثليق من كونه ايضا مدعيا فانه بعد ما كان المراد من البينة نفس
الامام ع وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى ع يرجع كلامه الى التمسك بنفس الاستصحاب فيكون ذلك
تقريرا للتمسك بالاستصحاب هكذا قرره شيخنا ره فى بيان عبارة المصنف ره وانت خبير بانه يكون كلام الجاثليق مع
ع تاكيدا لما سلف منه حيث قال ما تقول فى نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا آه مع ان قول الجاثليق ليس
بقطع الاحكام آه وقوله سلمنا مثل ذلك وقوله ع الان جئت بالنصفة يا نصرانى كاد يكون صريحا فى خلاف
ما ذكره المصنف فالذى يظهر لى ان مراد الجاثليق بقوله وسلمنا مثل ذلك هو ما اخبر به بعض الانبياء السلف
من نبوة عيسى ع وقد ورد فى بعض كتب الاصحاب نقلا عن بعضهم عليهم السلام بانه سيجيئ نبى يركب الحمار
ونبى يركب البعير وبين علاماتهما ولما كان هذا المعنى معلوما عند الامام ع وكان ع وغيره من المسلمين معترفا
بنبوة عيسى لم يكلف الامام عليه السلام الجاثليق باقامة الشاهدين من غير اهل ملة النصارى وملة المسلمين
على نبوة عيسى ع بل ذكر الشهود العدول من غير اهل ملة الاسلام على نبوة محمد ص وذلك من الوضوح بمكان فلو
ذكر المصنف بدل قوله فافهم فتامل كان اولى قوله لا يشمل ما بعد ذلك الزمان فان الاجماع امر لبى يوخذ بالقدر
المتيقن فيه فلا يدل على حكم ما بعد الزمان المتيقن ولو كان مرادا فى الواقع بل لا بد فيه من التماس دليل اخر قوله الا ان
المعتبر فى الاستصحاب عدم الدليل آه لا يخفى ان الدليل الظنى اذا كان على خلاف الحالة السابقة لا يعمل بالاستصحاب
فى مقابله لان معنى حجية الظن جعل المظنون بمنزلة الواقع وترتيب آثار الواقع عليه وعدم الاعتناء باحتمال خلافه
ومعناه عدم الرجوع الى الاصول التى تجرى فى مورد الشك واحتمال الخلاف فالدليل الظنى بالملاحظة المزبورة
يكون حاكما على الاصول الشرعية التى منها الاستصحاب وقد اشار المصنف الى ذلك مرارا فى كلماته واما اذا كان
الدليل الظنى على طبق الحالة السابقة فقد يشكل بتقدم الامارة او الدليل الظنى على الاستصحاب لذا ترى الفقهاء
يجمعون بين التمسك بالاصل والدليل كما وقع كثيرا فى الرياض وغيره ولكن لا وقع لهذا الاشكال عند التامل لانه
لا معنى للجمع بين حكمين ظاهريين فى موضوع واحد فيكون جعل الحكم الظاهرى فى موضوع من جهة الطريقية
الى الواقع بحيث يكون مفاده ترتيب جميع آثار الواقع على مؤداه ويكون المثبت وغير المثبت منه سواء فى
الحجية ومترتبا عليه آثار اخر لا يترتب على الاصل مغنيا عن جعل حكم ظاهرى آخر لا يترتب عليه تلك الآثار

فيكون جعله لغوا ولذا لا يمكن جعل الاستصحاب حجة من باب التعبد ومن باب الظن الحاصل من الغلبة ايضا بل لا يمكن جعل اصلين متحدي المفاد في موضوع واحد اذا كان احدهما قريبا الى الدليل الاجتهادي والاخر بعيدا عنه ولذا يجري في مسبوق الطهارة استصحابها لا قاعدتها وكذا في مسبوق الحلية استصحابها لا قاعدتها و اما تمسك الفقهاء بالدليل والاصل معا فهو مثل تمسكهم بالدليل القطعي كالاجماع والعقل وبالدليل الظني معا كالكتاب والسنة فان التمسك بالثاني في كلا الموضعين لا بد من ان لا يكون مع الاغماض عن الاول

قوله ثم اذا فرض خروج بعض الافراد آه اذا لوحظ عام وخاص مختلفي المفاد ولوحظت النسبة بينهما بحسب الزمان فلا يخلو اما ان لا يكون لهما شمول بالنسبة الى الزمان اصلا او يكون لكليهما شمول بالنسبة اليه او يكون لاحدهما شمول بالنسبة اليه دون الاخر فالصور اربع ثم الشمول قد يكون بالعموم بمعنى انه اخذ كل جزء من الزمان يسع لوقوع الفعل فيه موضوعا مستقلا للحكم المستفاد من الدليل فينحل العموم بحسب الزمان الى احكام متعددة لا ارتباط بينهما وقد يكون بالاطلاق واستفيد عموم الحكم بالنسبة الى جميع الازمنة من الحكمة وقد يكون بالاطلاق مع التصريح بما يقتضي عدم العموم الزماني بالمعنى المذكور وان اقتضى دوام الحكم كان يقول المولى لعبده اكرم العلماء دائما مثال الاول ما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال ثم لا تكرم زيدا مثال الثاني اكرم العلماء في كل يوم ثم قال لا تكرم زيدا العالم في يوم من الايام او قال اكرم العلماء دائما ثم قال لا تكرم زيدا العالم دائما مثال ما اذا كان للعام عموم بالنسبة الى الزمان دون الخاص اكرم العلماء في كل يوم ثم قال لا تكرم زيدا العالم واما مثال ما اذا كان للخاص شمول زماني دون العام فهو ما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم في كل يوم هكذا قيل والحق ان هذا القسم الاخير مما لا معنى له لان عموم الخاص بالنسبة الى الزمان ملازم لعموم العام بالنسبة اليه كما لا يخفى بل اشتمال الخاص على الزمان ربما يستظهر منه دلالة العام على العموم فان التعرض للزمان في الكلام الخاص باخراجه من حيث الزمان لخاص يقتضي عموم العام بالنسبة الى الازمنة والا لم يكن معنى لملاحظة المتكلم الزمان في القضية المشتملة على التخصيص اذا عرفت هذا فنقول لا اشكال في الرجوع الى استصحاب حكم الخاص في الصورة الاولى فيما اذا شك في بقائه في زمان من الازمنة حيث انه لا معنى للرجوع الى العام اذ المفروض عدم عموم له اصلا حتى يرجع الشك في بقائه والحكم بالنسبة الى الزمان الثاني الى الشك في زيادة التخصيص كما انه لا اشكال في الرجوع الى عموم الخاص في الصورة الثانية والرابعة وفي خروجهما عن محل البحث انما الاشكال في الصورة الثالثة وهي ما اذا كان للعام شمول بالنسبة الى الزمان دون الخاص فهل يرجع الى عموم العام بالنسبة الى زمان الشك مطلقا او الى استصحاب حكم الخاص مطلقا او يفصل بين ما اذا

لو كان شموله للزمان على الوجه الاول من العموم او على الوجه الثاني منه فيحكم في الاول بالرجوع الى عموم العام وفي الثاني الى استصحاب حكم الخاص وجوه بل اقوال ظاهر المحقق الثاني في جامع المقاصد هو الاول و ظاهر كلام بعض السادة الفحول هو الثاني وصريح المصنف هو الثالث وربما يستفاد من كلام ثاني الشهيدين ايضا بل نسبه الاستاد العلامة في مجلس البحث الى الاكثرين بل المشهور وكذا افاده شيخنا قدس سره في الحاشية وفيه قصور عن ذكر بعض الاقسام وحكمه وفيه ايضا تخصيص لمحل النزاع ببعض الافراد بل في بعض ما ذكره مناقشة تظهر عند التأمل فالاولى ان يقرر محل البحث بما قرره بعضهم من انه اذا تعلق حكم بعام فاما ان يتعلق بافراده في كل زمان بان كان الزمان جزء موضوع للحكم بان يعلم من حال الامر ان مراده من قوله اكرم العلماء وجوب اكرام زيد وعمرو الى اخر الافراد في كل زمان يسع اكرامهم او يصرح بذلك واما ان يتعلق بالافراد على وجه الدوام والاستمرار بان يعلم من جهة عدم تقييد الامر بزمان كون مراد الامر استمرار الحكم الثابت للافراد او يصرح بذلك بقوله اكرم العلماء دائما وكيف كان فاعتبار الزمان على هذا التقدير من باب الظرفية لا التقييد ثم اذا خرج بعض الافراد من تحت العموم في زمان بان قال لا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة فهو لا يخلو ايضا اما ان يعتبر الزمان فيه ايضا من باب التقييد او من باب الظرفية فالاقسام اربعة الاول ان يكون الزمان معتبرا في كل منهما من باب التقييد الثاني ان يعتبر في كل منهما من باب الظرفية الثالث ان يكون في العام من باب الظرفية وفي الخاص من باب التقييد الرابع عكس ذلك اما الاول فلا يمكن فيه استصحاب حكم المخصص يحكم بعدم وجوب اكرام زيد فيما بعد يوم الجمعة ايضا لفرض اخذ الزمان فيه جزء موضوع فلا يمكن اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر بالاستصحاب لاشتراط اتحاد الموضوع في جريانه وح لا مجال في محل الشك من العمل بعموم العام مع خروج بعض الافراد في زمان فاصالة عدم التخصيص زائدا على ما علم يقتضي عدم خروجه في زمان اخر بل لو لم يكن هناك عموم وجب الرجوع الى ساير الاصول والعمومات دون استصحاب حكم المخصص كما عرفت واما الثاني فالمتعين فيه استصحاب حكم المخصص اذ ثبوت حكم المخصص في محل الشك لا يستلزم التخصيص في حكم العام زائدا على ما علم من تخصيصه حتى يدفع باصالة عدم التخصيص الزائد لانه اذا اخذ حكم الافراد مستمرا بحسب الازمان فالموضوع كل فرد من دون خصوصية زمان فبعد اخراج بعضها في زمان لا يبقى للعام مقتضى للشمول للزمان الثاني حتى يكون استصحاب حكم المخصص بالنسبة اليه مستلزما لارتكاب خلاف الظاهر في العام باخراج فرد منه بالنسبة الى كل زمان واما الثالث فلا مجال فيه لاستصحاب حكم المخصص لما مر في القسم الاول ولا يشمله حكم العام ايضا لما مر في القسم الثاني فلا بد من الرجوع الى ساير الاصول والقواعد واما الرابع

فيكون جعله لغوا ولذا لا يمكن جعل الاستصحاب حجة من باب التعبد ومن باب الظن الحاصل من الغلبة ايضا بل لا يمكن جعل اصلين متحد المفاد في موضوع واحد اذا كان احدهما قريبا الى الدليل الاجتهادي والآخر بعيدا عنه ولذا يجري في مسبوق الطهارة استصحابها لا قاعدتها وكذا في مسبوق الحلية استصحابها لا قاعدتها و اما تمسك الفقهاء بالدليل والاصل معا فهو مثل تمسكهم بالدليل القطعي كالاجماع والعقل وبالدليل الظني معا كالكتاب والسنة فان التمسك بالثاني في كلا الموضعين لا بد من ان لا يكون مع الاغماض عن الاول

قوله ثم اذا فرض خروج بعض الافراد آه اذا لوحظ عام وخاص مختلفي المفاد ولوحظت النسبة بينهما بحسب الزمان فلا يخلو اما ان لا يكون لهما شمول بالنسبة الى الزمان اصلا او يكون لكليهما شمول بالنسبة اليه او يكون لاحدهما شمول بالنسبة اليه دون الآخر فالصور اربع ثم الشمول قد يكون بالعموم بمعنى انه اخذ كل جزء من الزمان يسع لوقوع الفعل فيه موضوعا متعلقا للحكم المستفاد من الدليل فينحل العموم بحسب الزمان اذا الى احكام متعددة لا ارتباط بينهما وقد يكون بالاطلاق واستفيد عموم الحكم بالنسبة الى جميع الازمنة من الحكمة وقد يكون بالاطلاق مع التصريح بما يقتضي عدم العموم الزماني بالمعنى المذكور [كذا] وان اقتضى دوام الحكم كان يقول المولى لعبده اكرم العلماء دائما مثال الاول ما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال ثم لا تكرم زيدا مثال الثاني اكرم العلماء في كل يوم ثم قال لا تكرم زيدا العالم في يوم من الايام او قال اكرم العلماء دائما ثم قال لا تكرم زيدا العالم دائما مثال ما اذا كان للعام عموم بالنسبة الى الزمان دون الخاص اكرم العلماء في كل يوم ثم قال لا تكرم زيدا العالم واما مثال ما اذا كان للخاص شمول زماني دون العام فهو ما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم في كل يوم هكذا قيل والحق ان هذا القسم الاخير مما لا معنى له لان عموم الخاص بالنسبة الى الزمان ملازم لعموم العام بالنسبة اليه كما لا يخفى بل اشتمال الخاص على الزمان ربما يستظهر منه دلالة العام على العموم فان التعرض للزمان في الكلام الخاص باخراجه من حيث الزمان للخاص يقتضي عموم العام بالنسبة الى الازمنة والا لم يكن معنى لملاحظة المتكلم الزمان في القضية المشتملة على التخصيص اذا عرفت هذا فنقول لا اشكال في الرجوع الى استصحاب حكم الخاص في الصورة الاولى فيما اذا شك في بقائه في زمان من الازمنة حيث انه لا معنى للرجوع الى العام اذ المفروض عدم عموم له اصلا حتى يرجع الشك في بقائه والحكم بالنسبة الى الزمان الثاني الى الشك في زيادة التخصيص كما انه لا اشكال في الرجوع الى عموم الخاص في الصورة الثانية والرابعة وفي خروجهما عن محل البحث انما الاشكال في الصورة الثالثة وهي ما اذا كان للعام شمول بالنسبة الى الزمان دون الخاص فهل يرجع الى عموم العام بالنسبة الى زمان الشك مطلقا او الى استصحاب حكم الخاص مطلقا او يفصل بين ما اذا

لو كان شموله للزمان على الوجه الاول من العموم او على الوجه الثاني منه فيحكم في الاول بالرجوع الى عموم العام وفي الثاني الى استصحاب حكم الخاص وجوه بل اقوال ظاهر المحقق الثاني في جامع المقاصد هو الاول و ظاهر كلام بعض السادة الفحول هو الثاني وصريح المصنف هو الثالث وربما يستفاد من كلام ثاني الشهيدين ايضا بل نسبه الاستاد العلامة في مجلس البحث الى الاكثرين بل المشهور كذا افاده شيخنا قدس سره في الحاشية وفيه قصور عن ذكر بعض الاقسام وحكمه وفيه ايضا تخصيص لمحل النزاع ببعض الافراد بل في بعض ما ذكره مناقشة تظهر عند التأمل فالاولى ان يقرر محل البحث بما قرره بعضهم من انه اذا تعلق حكم بعام فاما ان يتعلق بافراده في كل زمان بان كان الزمان جزء موضوع للحكم بان يعلم من حال الامر ان مراده من قوله اكرم العلماء وجوب اكرام زيد وعمرو والى آخر الافراد في كل زمان يسع اكرامهم او يصرح بذلك واما ان يتعلق بالافراد على وجه الدوام والاستمرار بان يعلم من جهة عدم تقييد الامر بزمان كون مراده الاستمرار او الحكم الثابت للافراد او يصرح بذلك بقوله اكرم العلماء دائما وكيف كان فاعتبار الزمان على هذا التقدير من باب الظرفية لا التقييد ثم اذا خرج بعض الافراد من تحت العموم في زمان بان قال لا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة فهو لا يخلو ايضا اما ان يعتبر الزمان فيه ايضا من باب التقييد او من باب الظرفية فالاقسام اربعة الاول ان يكون الزمان معتبرا في كل منهما من باب التقييد الثاني ان يعتبر في كل منهما من باب الظرفية الثالث ان يكون في العام من باب الظرفية وفي الخاص من باب التقييد الرابع عكس ذلك اما الاول فلا يمكن فيه استصحاب حكم المخصص حتى يحكم بعدم وجوب اكرام زيد فيما بعد يوم الجمعة ايضا لفرض اخذ الزمان فيه جزء موضوع فلا يمكن اسراء حكم موضوع لموضوع آخر بالاستصحاب لاشتراط اتحاد الموضوع في جريانه وح لا بد في محل الشك من العمل بعموم العام مع خروج بعض الافراد في زمان فاصالة عدم التخصيص زائدا على ما علم يقتضي عدم خروجه في زمان آخر بل لو لم يكن هناك عموم وجب الرجوع الى ساير الاصول والعمومات دون استصحاب حكم المخصص كما عرفت واما الثاني فالمتعين فيه استصحاب حكم المخصص اذ ثبوت حكم المخصص في محل الشك لا يستلزم التخصيص في حكم العام زائدا على ما علم من تخصيصه حتى يدفع باصالة عدم التخصيص الزائد لانه اذا اخذ حكم الافراد مستمرا بحسب الازمان فالموضوع كل فرد من دون خصوصية زمان فبعد اخراج بعضها في زمان لا يبقى للعام مقتض للشمول للزمان الثاني حتى يكون استصحاب حكم المخصص بالنسبة اليه مستلزما لارتكاب خلاف الظاهر في العام باخراج فرد منه بالنسبة الى كل زمان واما الثالث فلا مجال فيه لاستصحاب حكم المخصص لما مر في القسم الاول ولا يشمله حكم العام ايضا لما مر في القسم الثاني فلا بد من الرجوع الى ساير الاصول والقواعد واما الرابع

فيعمل فيه بالعموم ولا يجوز فيه استصحاب حكم المخصص نعم لو لم يجر العموم لبعض الموانع جرى استصحاب حكم
حكم الخاص لان المانع من جريانه جريان العموم لعدم جريان الاصل مع وجود الدليل وهناك دقيقة نبه عليها
بعض المحققين وهي ان تخصيص العام الدال على ثبوت الحكم على الدوام انما يوجب عدم الرجوع اليه عند الشك
في ثبوته اذا كان من اثناء زمان استمراره دون ما اذا كان من اوله او اخره مثلا تخصيص اوفوا بالعقود
بدليل خيار الغبن وان كان يمنع عن الرجوع اليه في مسئلة الشك في انه على الفور او على التراخي الا ان
تخصيصه بخيار المجلس لا يمنع عنه في مسئلة الشك في كون الافتراق لشبر ونحوه من الغاية او المغيى وكذا
تخصيصه بالتقابض في المجلس مثلا في بيع الصرف وغيره وذلك انما لو كان بتقييد ما يتعلق به الحكم كالعقد
في المثال ففي غاية الوضوح فانه لا اشكال في ان المرجع هو الحكم العام بضميمة اصالة الاطلاق عند الشك
في زيادة تقييده كما في اصل التقييد واما لو كان بتقييد نفس الحكم فلان قضية اطلاق دليله ان يكون ثبوته
لموضوعه على نحو الاستمرار كما هو الغرض من الاول فالاول يوجب الاقتصار على تراخيه بمقدار مساعدة
الدليل عليه ولا سبيل الى استصحاب حكم الخاص ولا يقاس تخصيصه بتراخي اصل ثبوته كذلك في الابتداء وعلى
تخصيصه وانقطاع استمراره في الاثناء وذلك لما عرفت من ان الدليل لا يعم ما بعد زمان حكم الخاص بحياله
وان كان يعمه مع اتصاله بما قبله وعدم انفصاله وهذا بخلاف تخصيصه ابتداء فان دلالته على استمراره وان
تأخر زمان ابتدائه ومن هنا ظهر وجه الرجوع قبل زمان علم بتخصيصه فيه اذا شك فيه اذا شك فيه فتامل جيدا
انتهى كلامه دفع مقامه وفيه ان الشك اذا لم يكن في التخصيص الزائد لا يجوز التمسك بالعام فيما اذا كان
الزمان ظرفا في العام والخاص وكان زمان الخاص مرددا بين الاقل والاكثر لعدم نظر العام الى المشكوك
فيه سواء فيه الابتداء والوسط والانتهاء بل لا بد فيه من الرجوع الى الاستصحاب بمجرد صدق القطع في الاثناء
دون الابتداء لا يفيد شيئا والعجب انه ره فرق بين الاثناء والاخر مع صدق القطع فيه ايضا ولعله لذا جعل
ره في الكفاية مناط الفرق هو الاول ولا في الاول ومن جهة ما ذكرنا لم يفرق احد من القائلين بالرجوع
الى الاستصحاب بين الاول وغيره في المقام وفي مسئلة الحيض وغيرهما فتدبر مع انه كان عليه ان يفرق
بين الابتداء وغيره فيما اذا اخذ الزمان في العام على سبيل الاستمرار وفي الخاص بطريق التقييد بالرجوع
الى العموم في الاول والى ساير الاصول في الثاني مع انه حكم في السابق على هذا الكلام بعدم الرجوع الى العموم
والرجوع الى ساير الاصول بطريق الاطلاق قوله ح يعمل عند الشك بالعموم لان الشك في التخصيص الزائد
والاصل عدمه قوله ولا يجري الاستصحاب لوجهين الاول انه لا يجري الاصل مع وجود الدليل والثاني

ان العموم ينحل الى تكليفات متعددة لموضوعات متعددة فوجوب اكرام زيد العالم في يوم السبت غير وجوب اكرامه
في يوم الاثنين موضوعا ومحمولا وكذلك التحريم فاذا قال لا تكرم زيد العالم يوم السبت لا يمكن التمسك بالاستصحاب
لاثبات الحرمة في يوم الاحد لتغاير الموضوعين قوله لعدم قابلية المورد للاستصحاب لما ذكرنا من تغاير الموضوعين
قوله اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم لذلك الفرد بعد ذلك الزمان آه فان قلت ان تعدد الاطاعة والمعصية
يوجب الا يفترق هذا القسم ايضا يكشف عن كون كل زمان مطلوبا مستقلا فيرجع هذا القسم الى الاول قلت
الفرق بين هذا القسم والقسم الاول وحدة الموضوع بالنسبة الى كل زمان في هذا القسم وتعدده في القسم
الاول واما تعدد الاطاعة والمعصية فهو مشترك بين الامرين ومن هذا القسم قوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وغيره من النواهي فان معناه النهي عن ادخال فرد من افراده في الوجود دائما فاذا اوجد فردا من افراده في
زمان استحق العقاب واذا اوجد فردا اخر في زمان اخر استحق عقابا اخر وهكذا ساير النواهي نعم قد يكون الحكم
الواحد المستمر موجبا لامتثال واحد اذا فعله او تركه في جميع انات زمانه مثل صم الى الليل فان الامساك في
جميع انات اليوم اطاعة واحدة كما ان الافطار في ان من اناته او في انين او ازيد موجب لمعصية واحدة اذا لم
دليل من الخارج على تعدد المخالفة قوله لم يرجع الى العموم لان الرجوع اليه انما يكون اذا شك في اصل التخصيص
او في التخصيص الزائد وليس المفروض منه قوله اذا خرج منه التواضع في بعض الازمنة آه بالاجماع مثلا قوله
ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب لان المخصص للعام في الحقيقة هو الاجماع في محل الفرض والاستصحاب
مثبت حكم المخصص في الزمان الثاني في مورد الشك في مرحلة الظاهر لا انه مخصص ولان الشك في الزمان
الثاني ليس في اصل التخصيص ولا في التخصيص الزائد حتى يكون موردا لجريان العموم ويرفع اليد عنه بالاستصحاب
فيكون الاستصحاب مقدما عليه ومخصصا له قوله الاول ما ذكره المحقق الثاني آه قد يقال بل جزم به بعضهم ان
نزاع المحقق الثاني انما هو في الصغرى في استفادة العموم الزماني على الوجه الاول من مثل الامر بوجوب
الوفاء بالعقود فهو موافق للمصنف ره في الكبرى وفي انه اذا لم يستفد العموم على الوجه المزبور يرجع فيه
الى الاستصحاب وفيه تامل قوله وهو الاقوى يعني انه ليس هناك مانع من الاستصحاب من جهة تبدل الموضوع
وتغيره كما هو معروض من البحث في المقام وليس المراد عدم المانع من جهات اخرى كيف والشك فيه شك في بقاء
الموضوع بل هو من اوضح افراده ولا يجري فيه الاستصحاب على مذهبه كما فصله فيما تقدم قوله عموم لا ينقض آه
يعني عموم زماني بحيث يكون كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل قوله الا ان بعضهم وهو صاحب الرياض
على ما نقله المصنف في خيارات المكاسب والاستاد في الحاشية قوله لان نفي الضرر انما نفى آه نعم يمكن توجيه

كلام صاحب الرياض بانه مع الرجوع الى ادلة نفي الضرر يكون الموضوع هو الضرر ومع انتفائه او الشك فيه لا يبقى مورد للاستصحاب بخلاف مورد التمسك بالاجماع لعدم تعين الموضوع وعدم معلومية كون الموضوع هو الضرر فيجري الاستصحاب وهذا الفرق لا يخلو عن صعوبة قوله فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء آه يعني ان كان الامر بالوفاء بالعقود مستتبعا للعموم الافرادي بحسب الزمان فيكون الشك في الزمان الثاني شكا في التخصيص الزايد فيتمسك فيه بالعموم فلا فرق فيه بين التمسك بالاجماع في اثبات الخيار في التمسك به في نفي الزايد وان لم يكن في الامر بالوفاء بالعقود عموم زماني افرادي فلا فرق بينهما ايضا في التمسك بالاستصحاب في ثبوت الخيار في الزمان الثاني قوله الثاني ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول هو السيد العلامة الطباطبائي بحر العلوم في فوائده في الاصول قال فيها ما لفظه استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بهما قطعا فيمكن الاخذ في الزبيب ويكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزواله والخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فغايته الحلية بالفعل وهي لا تنافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرائط التحريم المعلق فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو منتهى الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بالقياس الى اخبار الآحاد المروية فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على برائة الذمة من الاصل والعمومات وفي مسائل العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقيا او تقريبيا وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولو كان لا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك وهذا من نفائس

المباحث فاحفظه بل انتهى كلامه رفع مقامه قوله كما يقدم على غيره من الادلة ليس هذا من كلام الاصل وانما زاده الملخص قوله وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا قد توهم المصنف ان هذا المثال والمثال الثاني مثالان للشبهة الحكمية فلا بد من حمل العبارة على العلم بان العصير قد صار دبسا قبل ذهاب الثلثين والشك في ان الدبسية قبل ذهاب الثلثين موجبة للطهارة كذهاب الثلثين ام لا ويكون منشأ الشك هو فقد النص او اجماله او تعارض النصين فتكون الشبهة حكمية وهذا المعنى مما لا يحتمله عبارة الملخص ويحتمله عبارة الاصل وان كان لا يخلو عن بعد ولو اغمض عما فهمه المصنف امكن حمل العبارة على الشبهة الموضوعية في هذا المثال بان يقال بمعلومية حكم كون العصير دبسا قبل ذهاب الثلثين وانه مطهر شرعا ولكن يشك في صيرورته دبسا ام لا وهذا المعنى هو ظاهر عبارة الاصل وصريح عبارة الملخص فتدبر قوله على ما اختاره بعض المعاصرين هو صاحب الفصول في باب العام والخاص على ما حكي قوله لما عرفت من ان مورد جريان آه قد عرفت ان العام اذا كان له عموم افرادي بحسب الزمان ويكون الزمان قيدا فيه ويكون الزمان ظرفا في الخارج لا يجوز التمسك بالاستصحاب مع جريان العموم واما مع عدم جريانه لمانع من الموانع كما اذا علم اجمالا بكونه مخصصا بما يكون مرددا بين مورد الشك وبين غيره يجري الاستصحاب قطعا وقد نبه على هذا استاذنا وغيره قوله ليست من قبيل العام بالنسبة الى الخاص لان تقدم الاستصحاب على غيره من الاصول العملية ليس من التخصيص المصطلح بل الاستصحاب حاكم عليها ان كانت شرعية ووارد عليها ان كانت عقلية كما سيجيء في باب تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول قوله او حل الانتفاع بما في الارض آه مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغير ذلك من العمومات الاجتهادية قوله جعل المثالين الاخيرين يعني مثال كون التحديد تقريبيا او تحقيقيا ومثال صيرورة العصير دبسا على الترتيب الذي سبق قوله مثالا للمطلب وهو تخصيص العمومات الاجتهادية بالاستصحاب لكون الشبهة فيهما حكمية قوله دون المثال الاول يعني مسئلة الشك في ذهاب الثلثين قوله لانه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي ولا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية فليس هناك تخصيص اصلا قوله ففي الاول يستصحب عنوان الخاص يعني يستصحب عدم ذهاب الثلثين قوله وفي الثاني يعني في المثالين الاخيرين قوله وهو الذي يعني استصحاب الحكم قوله بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب وبقرينة قوله ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب الى آخر ما ذكره قوله ما يعم الحكومة يعني المراد بالتخصيص ليس ما هو المصطلح من كون العام والخاص في عرض واحد ويقدم الثاني على الاول من جهة كونه نصا او اظهر بل المراد منه الحكومة والمراد منها ليس ما هو المصطلح منها فقط بل ما يعم الورود فان تقدم الاستصحاب على بعض الاصول

العلمية بالحكومة وعلى بعضها بالورود وقد سبق تفصيله ففي قوله مانسيم الحكومة مسامحة من جهتين ثم ان
هذا التوجيه على فرض تمامية انما يصح بالنسبة الى بعض كلمات العلامة الطباطبائي والا فعبارته الاخر
مثل ملاحظة الاستصحاب مع دليل الاصول وجعله اخص منه مع ان اللازم اما ملاحظة نفس الاستصحاب
مع نفس الاصل الجاري او ملاحظة دليله مع دليله وكذلك جعل الاستصحاب دليلا على الدليل محل منا قشة
بل منع كما اشير الى بعض ذلك فيما سلف والى بعضه هنا مع ان مقتضى ماذكره من كون الاستصحاب اخص
من الاصول تقدمه على قاعدة الاشتغال والاحتياط بل مقتضى التحقيق ايضا ذلك لا لما ذكر بل لحكومة الاستصحاب
او وروده عليهما كما سيأتي فتأمل قوله وغرضه ان مؤدى الاستصحاب لا يخفى ان التعبير بلفظ الواو كما في كثير
من النسخ ليس على ماينبغي فالمناسب بل المتعين ذكر لفظ او او جعل الواو بمعنى او لان لفظ الواو يعطي كون هذا
متمما للتوجيه الاول المبني على جعل العمومات هي عمومات الاصول النافية مثل كل شيء لك حلال وكل شيء
طاهر وغيرهما وح فلا معنى لذكر العمومات الاجتهادية في تتميم التوجيه الاول ثم لا يخفى ان التوجيه الاول
فاسد قطعا لان عبارة العلامة الطباطبائي قدس سره ظاهرة كالصريحة في ان المراد بالعمومات هي العمومات
الاجتهادية حيث قال استصحاب الحكم المخالف للاصل دافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب
حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة
قد تخصصت بهما فينعكس الامر في الزبيب ويكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب
الى اخر ما افاد لدلالته على ان المخصص لعمومات الكتاب والسنة الدالة على الحلية الواقعية مثل قوله تعالى
احل لكم الطيبات ابتداء هو الاجماع والنصوص الدالة على تحريم العصير عند الغليان وان الاستصحاب
الذي يجري عند صيرورته زبيبا يوجب بقاء حكم المخصص في الظاهر في الصورة المزبورة لا انه مخصص في
الحقيقة وقد دل ايضا على ان الاستصحاب ليس مخصصا للاصول النافية سواء كانت شرعية او عقلية اذ لم
يعبر بلفظ التخصيص في كلامه حتى يضطر الى جعله اعم من الحكومة كما ذكره بل قال دافع لحكم الاصل والمصنف
قده لما لم يطلع على اصل عبارة العلامة الطباطبائي وانما اطلع على ما لخصه صاحب الفصول من عبارته لا جرم
كان معذورا في التوجيه الاول الذي ذكره فان قلت تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف للاصل قرينة
على كون مراده بالعمومات هي عمومات الاصول النافية مثل قوله كل شيء لك حلال وامثاله كما اشرنا اليه
سابقا فيكون مراده تقدم الاستصحاب عليها سواء كانت بالعقل او بالشرع وقد عبر به في الاول بقوله
دافع لحكم الاصل وفي الثاني بقوله المخصص لعمومات الحل ووجه كونه قرينة على ماذكر ان الاستصحاب

الموافق للاصل ايضا يكون مخصصا للعمومات الاجتهادية الدالة على الالزام وجوبا او تحريما على التقرير الذي
سلف فاذا ورد في السنة مثلا وجوب اكرام كل عالم دائما وورد فيها ايضا عدم وجوب اكرام زيد العالم في يوم
السبت مثلا بحيث يكون الزمان ظرفا فلا شك في جريان استصحاب عدم وجوب اكرامه يوم الاحد مثلا اذا
شك فيه فيكون المخصص للعموم الاجتهادي المزبور في الحقيقة هو قوله لا يجب اكرام زيد العالم في يوم السبت
والاستصحاب ليس مخصصا في الحقيقة بل هو موجب لاجراء حكم المخصص في يوم الاحد في مرحلة الظاهر عند
الشك وايضاده لذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم الى اخر ماذكره قرينة على
ذلك ايضا لانه خصص كلامه هذا بالتمسك باستصحاب التكليف في مقابل اصل البراءة والحلية والطهارة وهي
من الاصول العملية قلت هذا لا يكون قرينة على ماذكر اصلا اذ يمكن كونه دليلا على الفقرة الاولى فقط
وهو كون الاستصحاب المخالف للاصل النافي دافعا لحكمه لا لكلتا الفقرتين مع ان ماد ل على طهارة الاشياء
وحليتها لا ينحصر في الاصول الفقاهية فقد ورد ايضا العمومات الاجتهادية في ذلك مثل قوله تعالى احل لكم
الطيبات وقوله تعالى ويحل لهم الطيبات وخلق لكم ما في الارض جميعا قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه آه انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله جعلت لي الارض مسجدا وقوله تعالى وانزلنا من
السماء ماء طهورا آه فهذا يجمع مع ماذكرنا من كون المراد بالعمومات العمومات الاجتهادية واما تخصيص الكلام
بالاستصحاب المخالف للاصل فلا يكون قرينة على ماذكر من كون المراد بالعمومات هي عمومات الاصول النافية
اذ مع التخصيص المزبور يمكن كون مراده تقدم الاستصحاب على الاصول العملية النافية بان يكون رافعا لحكمها
وعلى العمومات الدالة على الاباحة الواقعية بعد تخصيصها بالدليل الاجتهادي على التقرير الذي سلف
فليس فيه شهادة على التوجيه الاول الذي ذكره المصنف اصلا ومن العجيب مع ذلك جعل المصنف ذلك
قرينة على ماذكره وقد تبعه على ذلك شيخنا وغيره ثم ان وجه تخصيص العلامة الكلام بالاستصحاب
المخالف للاصل ان مقصوده ذكر شيئين احدهما كون الاستصحاب رافعا لحكمه والثاني كونه مخصصا للعمومات
الاجتهادية الدالة على الاباحة الواقعية والاول لا يتاتى في الاستصحاب الموافق لان قاعدة الشغل عنده
مقدمة على اصل البراءة وان كان استصحابا كما في الشك في المكلف به فان قلت سياتي في مقام تعارض
الاستصحاب مع ساير الاصول ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الشغل ووارد عليها فيكون تخصيص العلامة الكلام
بالاستصحاب المخالف بلا فائدة اذ يكون في الاستصحاب الموافق ايضا شيئان الاول اندفاع حكم الشغل والثاني
انه يكون مخصصا للعمومات الدالة على الالزام على التقرير الذي سلف قلت مورد قاعدة الشغل هو ما اذا كان

الشك في المكلف به كما في الشبهة المحصورة وامثالها ومن المعلوم عدم جريان استصحاب الاباحة فيها للعلم الاجمالي
بالتكليف الالزامي ومع العلم الاجمالي بالخلاف لا يجري الاستصحاب على ما سيأتي فيهما لا يجتمعان مورد انعم مما
سيأتي هو تقدم مثل استصحاب وجوب الاتمام او القصر على الاحتياط بالجمع بينهما واين هو من استصحاب الاباحة
ثم ان الحق في مقام بيان مراد العلامة المذكور ما ذكرنا بل هو ظاهر كلامه بل كاد يكون صريحه وهو ان الاستصحاب
المخالف داخل في حكم اصل البرائة شرعيا كان او عقليا بالحكومة والورود وانه مخصص للعمومات الاجتهادية بالمعنى
المزبور وح فقول المصنف وكذلك الاستصحاب بالنسبة الى الادلة الاجتهادية الى اخره لا يخلو عن مسامحة واما
ما ذكره بقوله فلما كان دليل المستصحب اخص من الاصول آه ففيه نظر من وجوه الاول انه لا معنى لجعل الدليل
الاجتهادي سواء كان قطعيا او ظنيا مخصصا للاصول بل الاول يكون واردا عليها مطلقا والثاني قد يكون
حاكما الثاني ان دليل المستصحب المقدم على الاصل النافي على ما هو مفروض البحث لا يلزم ان يكون اخص بل قد
يكون اعم وقد يكون مباينا له وكذا بالنسبة الى ساير الاصول العملية الا ان يقال ان الحكم بكونه اخص بناء على ما
هو المفروض من كون الاستصحاب مخصصا الا انه يلزم ان يكون كذلك في جميع الموارد الثالث ان الحكم بان الاستصحاب
مخصص لعمومات الاصول خارج عن مرامه ومحل بحثه وانما المقصود كون الاستصحاب رافعا لحكم الاصل ومخصصا
لعمومات الادلة الاجتهادية الدالة على الحلية فما ذكره تكلف مستغنى عنه الرابع انه على تقدير ان يكون مقصود
العلامة كون الاستصحاب مخصصا لعمومات الاصول فقط يكون الحكم بكونه مخصصا للعمومات الاجتهادية خارجا
عن مرامه وح فلا معنى لقوله وكذلك الاستصحاب بالنسبة الى الادلة الاجتهادية الا ان يقال انه لا دخل
لقوله هذا في توجيه كلام العلامة بل يكون هو بيانا لمعنى اخر خارج عن محط بحثه بان يقال انه يمكن اطلاق
التخصيص بالنسبة الى العمومات الاجتهادية ايضا فيتضح من ذلك كون قوله وغرضه بالواو ومتمما للتوجيه السابق
وتوضيحا له ويصح من جهة ذلك ذكر لفظ الواو دون او وهو في غاية البعد مع انه يبقى عليه مناقشات اخرى والله
العالم قوله الحادي عشر قد اجرى بعضهم الاستصحاب آه النظر في هذا الامر الى ان المورد مورد اصل البرائة وانه هل
يجري اصل حاكم عليه او وارد او لا يجري وهو الاستصحاب قوله كما صرح به بعض المحققين هو المحقق الخوانساري
على ما حكي قوله لان الثابت سابقا آه يعني ان كان المقصود استصحاب الوجوب التبعي فهو معلوم الانتفاء لاحقا فكيف
يستصحب وان كان استصحاب الوجوب النفسي فهو معلوم الانتفاء سابقا لان الموجود في السابق هو الوجوب
التبعي قوله الا ان العرف آه هذا الكلام لبيان ان المقام من قبيل استصحاب الكلي الذي وجد جزؤه سابقا وهو ان
يكون الباقي والثابت سابقا شيئا واحدا عند العرف وان كانا عند العقل متغايرين متباينين كما في السواد الشديد

والضعف حيث انهما واحد عند العرف وان كانا متباينين عند العقل كما اشرنا الى ذلك فيما سلف
فيقال ان الموجود في السابق وهو الوجوب في ضمن الكل متحد مع الوجوب النفسي الثابت لاحقا وان كانا متغايرين
بحسب الدقة العقلية قوله ويمكن توجيهه بوجه اخر هذا التوجيه مبني على المسامحة في متعلق الوجوب ومعروضه
دون نفس الوجوب فيقال ان الفعل الباقي كان واجبا نفسيا في السابق فيستصحب وجوبه النفسي بجعل وجود
الجزء وعدمه بمنزلة الحالات المتبدلة من غير ان يكون لها مدخلية في الموضوع واما التوجيهان الاخران
فالاول منهما مبني على المسامحة في نفس الوجوب فيقال باتحاد الباقي منه والزائل بحكم العرف مع جعل
المستصحب هو مطلق الوجوب والثاني منهما وهو التوجيه الثالث في الكتاب مبني على جعل المستصحب
هو الوجوب النفسي القائم بالصلوة ويدعى انه باق ومنطبق على ما هو الموجود وهو الاجزاء الباقية من
غير ان يدعى ان هذه الاجزاء هي التي كانت في السابق ولذا يكون الاصل فيه مثبتا بخلاف الوجه الثاني
المذكور فيه قوله الا انه يشك في مدخلية الجزء آه يعني ان اصل مدخلية الجزء في الوجوب معلوم
الا ان كيفيتها غير معلومة فيشك في مدخليتها فيه في حال الاختيار والاضطرار فيكون النتيجة عدم وجوب
الباقي عند انتفائه او ان مدخليتها في حال الاختيار فقط فتكون النتيجة وجوب الباقي عند انتفائه
فيستصحب الوجوب النفسي الثابت في السابق لهذا الباقي عند العرف وان كان بحسب الدقة ثابتا
للكل قوله وهو استصحاب الوجوب النفسي آه فيقال ان الصلوة مثلا كانت واجبة عليه بالوجوب
النفسي عند وجود جميع الاجزاء فيستصحب وجوبها عند فقد بعضها فلا بد ان ينطبق الواجب على
باقي الاجزاء فلا محالة يكون الاصل مثبتا مثل استصحاب بقاء الكر في الحوض الملازم لكون الماء الباقي
كرا قوله فانه يجري التوجيه الاول آه فان التوجيه الاول كان مبنيا على بقاء مطلق الوجوب القدر المشترك
مع ادعاء كون الوجوب الباقي هو عين الوجوب الزائل ولا شك في تماميته في الفرض المزبور وان التوجيه
الثالث كان مبنيا على بقاء الوجوب النفسي الذي كان للصلوة في الزمان الثاني على المكلف وهذا المعنى
موجود فيما اذا كان الباقي قليلا من الاجزاء ولا يتأتى التوجيه الثاني على جعل الباقي من الاجزاء هو
عين الكل الموجود في السابق بالمسامحة العرفية ومن المعلوم عدم امكان المسامحة عند العرف فيما
اذا كان المفقود معظم الاجزاء قوله وفيما لو كان المفقود شرطا آه عدم جريان التوجيه
الاول المبني على الالتزام بالقدر المشترك لاجل ان متعلق الوجوب هو الاجزاء
والشرائط ليست متعلقة للوجوب وان كان لها مدخلية في التأثير ووقوع الاجزاء

صحيحة في الخارج فيمكن تصور القدر المشترك في الوجوب المتعلق بالاجزاء بين الوجوب الغيرى والنفسى فيقال ان القدر المشترك قد كان موجودا في السابق وان كان وجوده بالنسبة الى الاجزاء الباقية بالوجوب التبعى فيستصحب بقاؤه في اللاحق وان كان وجوده فيه لها بالوجوب النفسى ومن المعلوم ان هذا لا يتاتى في الجزء الواحد للشرط والفاقد له ومن هذا التقرير لعله يظهر عدم ورود ما استشكله شيخنا الاستاد ره حيث قال ولكن قد يستشكل فيه بان الشرط وان لم يكن معروض الوجوب اصلا الا ان تقييده كان معتبرا في الواجب ضرورة ان معروض الوجوب النفسى هو المشروط من حيث انه مشروط لا ذات المشروط والاجزاء مع قطع النظر عن الشرط والا لم يكن معنى لشرطية الشرط الى اخر ما افاده ثم ان ذكر الشرط هنا مع ان الكلام كان مفروضا في صورة فقد بعض اجزاء المركب يكشف عن ان المراد بالمركب الاعم من الذهنى والخارجي او عن ان المراد بالمركب بطريق الكناية هو المامور به وبالاجزاء هو مطلق ما يعتبر فيه قوله وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء آه لان التوجيه الاول لا يجرى في فاقد الشرط ويجرى في فاقد معظم الاجزاء فاذا كان بناء العرف على العكس من ذلك فلا محالة يكشف عن فساده بل يكشف عن فساد التوجيه الثالث ايضا مضافا الى ما ذكره المصنف من وجه الفساد لان الاستصحاب على التوجيه الثالث يجرى في فاقد معظم الاجزاء على ما عرفت مع ان بناء العرف على عدم جريانه فيه قوله وحيث ان بناءهم على استصحابه آه يعنى ان بناء العرف لما كان على استصحاب الوصف بعد ابقاء الموضوع بالمسامحة دون الذات المتصفة به فلا محالة يكشف بناؤهم على صحة التوجيه الثانى دون الثالث لان الثانى من قبيل استصحاب الكرية والثالث من قبيل استصحاب وجود الكر وهو الذات المتصفة بالوصف لكن يمكن ان يورد عليه بان عدم جريان التوجيه الثالث من جهة كون الاصل فيه مثبتا وهو ليس بحجة على تقدير القول به من باب الاخبار لا لاجل كون بناء العرف على خلافه قوله والظاهر عدم الفرق بين استصحاب الكرية واستصحاب الوجوب النفسى للاجزاء الباقية كما هو المفروض في المقام اذ في كليهما استصحاب الوصف مع الالتزام ببقاء الموضوع من جهة المسامحة العرفية فلا بد للقائل بجريان استصحاب الكرية الالتزام بجريان استصحاب الوجوب النفسى للاجزاء الباقية لوجود المناط في كليهما قوله لان المستصحب هو الوجوب النوعى المنجز آه يمكن تقرير الاستصحاب هنا بوجهين الاول ان يقال ان الصلوة كانت واجبة في الشرع والاصل بقاؤه وهذا هو الوجوب النوعى والثانى ان يقال ان الصلوة على تقدير كون المكلف واجد الشرايط كانت واجبة عليه والفرض وجودها في زمان الشك فيحكم بوجوبها عليه فعلا وهذا هو الوجوب التعليقى فان لم يجر الاستصحاب الاول يجرى الثانى قطعا لما عرفت من عدم الفرق

بين التعليقى والتنجيزى فتدبر جيدا قوله ويرد بما يتخيل انه لا اشكال في ان الاستصحاب في القسم الثانى الاستصحاب هنا يتصور على وجوه احدها استصحاب حكم العقل وثانيها استصحاب الحكم الواقعى وثالثها استصحاب اشتغال الذمة المنتزع من ثبوت الحكم الواقعى ورابعها استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعى والاول باطل لما تقدم من عدم جريان استصحاب حكم العقل والوجوه الاخرى ايضا باطلة لانها اصول مثبتة وهى ليست بحجة قوله لان وجوب الاتيان بذلك الجزء آه هذا تقرير لقاعدة الاشتغال لا الاستصحاب فالاولى ان يقال في تقريره ان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا لاستصحاب الاشتغال وهذا الاستصحاب بعينه موجود في صورة تعذر الجزء ومدرك قاعدة الاشتغال عند هذا البعض هو الاستصحاب الا ان المحقق عند ناخلافه وان مدركها حكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل وهذا الحكم بعينه موجود عند التعذر وكذلك الشبهة المحصورة وما ورد من الاخبار في بعض الموارد بالاجتناب عن اطراف الشبهة فهو تاكيد لحكم العقل المذكور قوله عن عهدة التكليف بالمجمل اى بالمشتبه سواء كان منشأ الاشتباه اجمال النص ام لا قوله والاستصحاب لا ينفع الابناء آه يعنى الاستصحاب الاخرى لا استصحاب حكم العقل فانه لا يجرى اصلا قوله من قبيل استصحاب الكلى المتحقق سابقا آه يعنى من قبيل القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى قوله وفي استصحاب الاشتغال من قبيل آه يعنى من قبيل القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى وانما كان من قبيله لاحتمال عدم كون الجزء الواجب بقاعدة الاشتغال واجبا في الواقع وان يكون الواجب في الواقع هو الباقى وانت خبير بجريان هذا الاحتمال على تقدير ثبوت الجزء بالدليل الاجتهادى الظنى فلا فرق وتوهم الفرق بينهما ضعيف نعم الفرق بينهما في صورة ثبوت الجزء بالدليل القطعى واضح لعدم الاحتمال فيه بخلاف ما اذا ثبت بقاعدة الاشتغال قوله الا في بعض موارده مثل مراتب السواد والبياض مع مساعدة العرف على كون الباقى هو الثابت سابقا لكن قد عرفت عدم جريان الاستصحاب في القسم الثانى ايضا لاثبات الفرد وترتيب احكامه الا على تقدير الاصل المثبت فيشترك القسمان في ثبوت الحرارة في كل منهما وان اختلف الحرارة تامل فافهم قوله والاصل عدمه فيكون الاستصحاب عدميا قوله او لم يسقط فيكون الاستصحاب وجوديا وهو استصحاب وجوب الباقى كذا قيل قوله لكنه ضعيف احتمالا وحجة اما ضعفه بحسب الاحتمال فلان الظاهر من كلماتهم استناد السقوط الى نفس الفعل وهذا التوجيه مبنى على استناده الى نفس الحكم واما ضعفه حجة فلعدم الدليل في جميع الموارد بالنسبة الى الباقى حتى يؤخذ بعمومه او اطلاقه مثل الاقطع فانه لم يرد دليل خاص على وجوب غسل هذا الجزء بخصوصه حتى يؤخذ بعمومه او اطلاقه مع ان دليل وجوب الجزء

شيئ غيرى لذى المقدمة اعنى وجوب الكل ومع عدم وجوب الكل كما هو المفروض لا معنى لبقاء وجوب
الجزء الذى هو تابع له نعم لو كان الدليل الدال على وجوب الكل عاما او مطلقا شاملا لما وجد فيه جميع اجزاء
وما فقد فيه بعضها فالتمسك بالعموم او الاطلاق لا ضير فيه قوله الاول الاجماع القطعى آه هذا الاجماع حدسى
اذ ليس هذه المسئلة معنونة فى كلمات جميع من قال بحجية الاستصحاب من باب الاخبار مع ان كفاية هذا
فى اثبات المطلب محل المنع قوله ولا خلاف فيه ظاهرا قيل وهو ظاهر الفيومى حيث نسب ما نقله المصنف
الى ائمة اللغة ونسب تفسير الشك فى قوله تعالى وان كنت فى شك مما انزلنا اليك بعدم الاستيقان
الى المفسرين قوله مضافا الى تعارف اطلاق الشك آه يعنى الى تعارف اطلاق الشك عليه فى غير اخبار الاستصحاب
من الاخبار الاخر ومن جملتها عدم اعتبار الشك مع حفظ الامام والمأموم فلو ظن مع حفظ احدهما كان
غير معتبر نعم الشك الوارد فى الاخبار فى الركعات وافعال الصلوة يكون المراد منه المعنى الاخص لان الظن معتبر
فيها قوله فيما كان معه امارة النوم يعنى امارة مفيدة للظن به قوله فى مقام ابداء ذلك يعنى مع غفلة السائل
عنه قوله فيكون الحكم متفرعا عليه يعنى على مجرد احتمال البقاء ولو مرهوما فيكون الاستصحاب حجة مع احتمال البقاء
كذلك قوله ومنها تفريع قوله صم للرؤية آه فانه يدل على ان اليقين السابق الموجب لعدم وجوب الصوم و
عدم جواز الافطار لا ينقض الا باليقين الحاصل بالرؤية او بمطلق اليقين بناء على كونها كناية عنه فيدل على
عدم جواز نقضه بالظن بالخلاف قوله فتامل جيدا وجه التامل ان الشك فى اعتبار الظن بل الظن بعدم اعتباره
بل القطع بعدم اعتباره لا يخرج الظن عن كونه ظنا ولا يدخله فى قسم الشك لاستحالة انقلاب الشئ عما هو عليه
باختلاف الطوارى والعوارض المذكورة فان كان الذى ذكره المصنف فى الوجه الثالث مع جعل الشك بالمعنى
الاعم فلا يخفى انه مستغنى عنه لانه يكون ح نقض اليقين بالظن المزبور نقضا له بالشك وان كان مع جعل الشك
بمعنى تساوى الطرفين فلا يخفى انه ليس نقضا به بل بالظن وان كان مع عدم العلم بمعنى الشك والشك فى انه بمعنى
التساوى او بمعنى خلاف اليقين فلا يخفى انه لا يعلم ح انه يكون هناك نقض اليقين بالشك ام لا وعلى جميع
التقادير لا يصح قول المصنف فرجح رفع اليد عن اليقين السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك وبما ذكر ظهر
تطرق الاشكال فيما ذكره فى الظن الذى علم بعدم اعتباره بالدليل كالقياس بل ومن التامل فيما ذكرنا ظهر
وجه جريان الاستصحاب فيما اذا حصل ظن معتبر على خلافه غاية الامر عدم جريانه فعلا من جهة حكومته عليه
على ما سلف تحقيقه وسيأتى ايضا قوله فظاهر كلماتهم انه لا يقدح آه لكن ظاهر كلمات العضدى ومن يحذو حذوه
حيث قال ولم يظن عدمه كون الاستصحاب حجة من باب الظن النوعى المقيد بعدم الظن الشخصى على خلافه

وان كان غير معتبر قوله واعلم ان الشهيد آه نقل كلام الشهيد هنا لاجل ارتباط ماله بالمطلب قوله لا يخرج
عن حكمه يعنى عن حكم ما كان اليقين طريقا اليه قوله لاصالة بقاء آه اى لظهور بقاء ما كان على ما كان وهذا الظهور
اما ناش من الحالة السابقة عنده او من الغلبة قوله فيؤل الى آه يعنى بعد ملاحظة اصالة بقاء ما كان على ما كان
قوله فيرجح الظن آه يعنى يكون الظن حجة ولا يلتفت الى حكم الشك قوله ومراده من الشك معناه اللغوى اى
خلاف اليقين ولو بالنسبة الى بعض افراده وهو الوهم فليس المراد منه خلاف اليقين مطلقا بل المراد فرد خاص
منه وهو الوهم وانما حملنا العبارة على ذلك لما يستفاد من قوله نعم الى آخره كون التوجيه مبنيا على
جعل الشك مطلقا بمعنى الوهم ويدل على ذلك ايضا قوله فلا ينافى ثبوت الظن الحاصل من اصالة آه قوله فلا
يرد ما اورد عليه من ان آه اذ الشك اذا كان بمعنى الاحتمال الموهوم يجتمع مع الظن ولا يجتمع مع اليقين قوله نعم
يرد على ما ذكرنا من التوجيه يعنى ان التوجيه كان مبنيا على جعل الشك مطلقا بمعنى الاحتمال الموهوم ويرد عليه ان
الشك فى قولهم اليقين لا يرفعه الشك قبل ملاحظة اصالة بقاء ما كان على ما كان هو بمعنى تساوى الطرفين
والشك فى قوله فيؤل الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد هو الاحتمال الموهوم فلا يمكن جعل الشكين
فى الصورتين المزبورتين كليهما بمعنى الاحتمال الموهوم وان جعل فى الاول بمعنى التساوى وفى الثانى بمعنى
الاحتمال الموهوم يلزم التفكيك نعم يمكن توجيه كلام الشهيد بحيث لا يتوجه عليه شئ بوجهين الاول
جعل الشك فى كلا الموضعين بمعنى خلاف اليقين بعد دفع التناقض المتوهم من جهة اجتماع الشك واليقين
بتعدد زمان الشك واليقين غاية الامر يتحقق الكلى فى الموضع الاول فى ضمن الاحتمال المساوى او الاعم منه و
من الاحتمال الموهوم وفى الموضع الثانى اعنى قوله فيؤل الى اجتماع الشك والظن فى ضمن الاحتمال الموهوم
ولا يلزم التفكيك ايضا وعلى هذا لا يرد عليه شئ والثانى ان يكون المراد من الظن الظن النوعى بعد اصلاح
التناقض بما ذكر وان يكون المراد بالشك مطلقا هو الاحتمال المساوى ويبعده ان ظاهر قول الشهيد ره هو الظن
الشخصى خصوصا مع ملاحظة قوله كما هو مطرد فى العبادات ومن المعلوم عدم امكان اجتماعه مع الشك المذكور
وقد نقل عن المصنف ره فى مجلس البحث عدم امكانه لان الظن النوعى صفة للامارة والشك فعل المكلف فلا
مساغ لتوهم الاجتماع للزوم وحدة الموضوع فيه وهو غريب لان الظن كالشك والوهم صفة للمكلف سواء
كان نوعيا او شخصيا غاية الامر الفرق بينهما يكون المناط حصول الظن فعلا للمكلف فى الثانى وشانا فى بعض
الموارد فى الاول ولعل ما ذكرنا هو مراد شيخنا من الامر بالتامل بعد نقله قوله لانه انما يصير موهوما فلا
يمكن ان يراد من الشك الاحتمال الموهوم قبل ملاحظة اصالة بقاء ما كان كما هو مبنى التوجيه المذكور قوله

فلا يندفع به توهم آه يعني على تقدير الاغماض عن ارادة اليقين السابق والشك اللاحق قوله وارادة اليقين السابق آه يعني ان ارادة اليقين السابق والشك اللاحق لا يحتاج الى ارادة خصوص الوهم من الشك بل يجتمع مع كون الشك في الاول بمعنى تساوي الطرفين وفي الثاني بمعنى الاحتمال الموهوم غاية الامر لزوم التفكيك قوله وكيف كان فما ذكره المورد في محله آه من جهة ان ارادة الاحتمال الموهوم من الشك مطلقا لا يجوز لما ذكره بقوله نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه اه وارادة تساوي الطرفين من الشك مطلقا لا يجوز ايضا لان الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك المزبور وارادة تساوي الطرفين من الاول والاحتمال الموهوم من الثاني يستلزم التفكيك فكون ايراد المورد في محله لاجل ما ذكرنا قوله فالاولى ان يقال ان قولهم آه بعد تصحيح التوجيه بان الشك بمعنى خلاف اليقين يكون ما ذكره المصنف هو ما ذكره الشهيد بلا تفاوت الا ان عدم نقض اثار اليقين السابق لاجل اصالة بقاء ما كان على ما كان المبني على الظهور عند الشهيد ولاجل التعبد عند المصنف ره قوله والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب اما كون بقاء الموضوع من شروط جريان الاستصحاب فواضح بل لا يصدق اسم الاستصحاب والبقاء والابقاء مع عدم بقاء الموضوع كما سيظهر وجهه للعنقريب واما عدم المعارض فان اريد به خصوص ما يكون حاكما كالادلة الاجتهادية مسامحة في التعبير فلا اشكال ايضا في كون عدمه من شروط الجريان وان كان في مرتبته بان كان الشك في المتعارضين مسببا عن ثالث فجعل عدم المعارض فيه من شروط الجريان لا يخلو عن اشكال وقيل في تصحيح ذلك بانه مبني على ما اختاره المصنف من خروج موارد العلم الاجمالي الذي لا يجوز مخالفته من عموم دليل المتعارضين وفيه ان العلم الاجمالي الحاصل في ذلك لا يلزم ان يكون دائما منجزا للتكليف ولا يلزم ايضا ان يكون كلا الطرفين محلا للابتلاء فكيف يتم كون عدم المعارض مطلقا من شرائط الجريان حتى على مذهب المصنف واما وجوب الفحص فكونه من شرائط الجريان موقوف على كون منشأه هو العلم الاجمالي واما اذا كان منشأه الاجماع فلا قوله سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا فلنذكر بعض كلمات اهل المعقول ليتضح صحة ما ذكره المصنف ره فنقول قال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في التجريد وقيامه بالمهية من حيث هي فزيادته في التصور وفي موضع اخر لانفكاكهما تعقلا قال بعضهم قولنا المهية من حيث هي مركبة من موصوف هو الماهية وصفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في

العقل لان ما يثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذلك الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا للمجموع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج فالوجود متحد مع الماهية سواء كان خارجيا او ذهنيا ولا قيام ولا عارض ولا معروض اذ هما على تقدير كونهما شيئين وهو غير متصور في الوجود ولا فرق فيما ذكرنا بين القول باصالة الوجود واعتبارية الماهية وبالعكس فالتعدد والقيام وكون احدهما عارضا والاخر معروضا انما هو باعتبار نوع من التحليل العقلي وتعمله ومع قطع النظر عن الوجود في الذهن فعروضه لها انما هو على تقدير وجودها في الذهن وملاحظتها عليحدة وان كان ملاحظتها هو عين وجودها في الذهن لكن لا بد من تعرية النظر عن هذا اللحاظ كما ذكرنا وهذا لا ينافي قيام الوجود بالمهية من حيث هي لان هذه الحيثية ايضا ثابتة لها في العقل ضرورة عدم انفكاك الماهية في الخارج عن الوجود او العدم اذ هي في الخارج اما موجودة او معدومة ولا يذهب عليك ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية وحمله عليها ولو باعتبار كونه عارضا لها وان كان موقوفا على وجودها في الذهن لكن لا بد ان يكون لا بشرط وجودها فيه اذ مع الشرط المذكور لا يمكن ثبوت الوجود الخارجي لها لعدم امكان الانقلاب ضرورة استحالة كون الماهية بشرط وجودها الذهني موجودة في الخارج وكذلك الماهية بشرط وجودها الخارجي موجودة في الذهن ثم ان قيام صفة الوجود بالماهية غير قيام صفة القيام وغيره من الاوصاف الخارجية بالماهية اذ هي وان كانت مشاركة لصفة الوجود من جهة لزوم كونها قائمة بالمهية اللابشرط من القيام وعدمه مثلا اذ لو اعتبرت بشرط اتصافها بالقيام يلزم تحصيل الحاصل ولو اعتبرت بشرط اتصافها بعدمها يلزم اجتماع الضدين او ما في معناها الا ان الماهية اللابشرط المذكورة من الحيثية المزبورة موجودة في الخارج والا لم يمكن ثبوت الصفة الخارجية الموجودة فيه له اذ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له فزيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات وبالجملة قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ملاحظتها وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار فالوجود انما يقوم بالمهية لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء من الوجود والعدم انما تثبت

للمهية في العقل لا في الخارج ضرورة ان وجودها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على
الماهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه
التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زائد عليه وهكذا ولا يلزم التسلسل
المحال وظهر مما ذكرنا الفرق بين قيام السواد بالماهية وقيام الوجود بها من جهة عدم امكان كون الماهية المعروضة
له اعني الماهية من حيث هي اللابشرط من وجودها وعدمها موجودة في الخارج ولا يرد من جهته نقض على
قولهم ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له اولا ان الوجود ثبوت شيء لا انه ثبوت شيء لشيء وثانيا
ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية انما هي في الذهن لا في الخارج لما ذكرنا من عدم امكانه فثبوته لها يستلزم
ثبوتها في الذهن كما ذكرنا فالمراد من قولهم ان ثبوت شيء لشيء في اي وعاء يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك
الوعاء ولا يحتاج في التفصي عنه الى ما تحمله بعضهم من التخصيص وغيره مع عدم امكان تخصيص القاعدة العقلية ثم
ان ما ذكرنا على القول باعتبارية الوجود وانه ليس هناك الا مفهوم الوجود وحقيقته الحاصلة من جهة الاضافة
الى الماهيات واضح واما على القول باصالة الوجود وان هناك وراء مفهوم الوجود وحصصه افرادا متخالفة
متباينة بالذات كما يراه جمع من اهل المعقول او مراتب لحقيقة واحدة متخالفة بالشدة والضعف والغنى والفقر
وغيرها فيشكل ما ذكر فيه من جهتين احدهما ان مصداق الوجود على هذين القولين ليس عارضا للماهيات
بل يشبه ان يكون الامر بالعكس وثانيتهما ان الحمل لا بد فيه من تصور الموضوع والمحمول والحقائق الوجودية
المذكورين لا يمكن وجودها في الذهن والا لزم الانقلاب وهو محال بل لا يمكن الاكتناه بها الا بالمشاهدة
الحضورية كما صرحوا به ويمكن دفع الاشكالين المزبورين بان الحكم بالعروض المزبور انما هو لجريه على
الظاهر المتعارف في المحاورات من جهة جريان عادة المتحاورين على جعل ما دل على الذات موضوعا وما دل
على الوصف محمولا مع ان الامر بحسب لحاظ الواقع على خلاف ما ذكر مع ان تقرير المطلب المزبور لا يتوقف على
توسيط العروض وما يشبهه بل يمكر ان يقال ان حمل الوجود على الماهية موقوف على تصور الماهية ووجودها
في الذهن الى اخر ما ذكر وبان تصور الموضوع والمحمول كما يمكن ان يكون بالاكتناه يمكن ان يكون بوجه ما
فالوجود وان لم يكن متصورا بالكنه على القولين لكنه يمكن تصوره بالوجوه والعناوين الا ترى الى صحة الحكم
على الله تعالى بانه عالم قادر وغير ذلك مع ان علمه وقدرته عين ذاته الذي هو عين وجوده الخاص وسره
ما ذكرنا من كفاية التصور الاجمالي وبعنوان الوجه فتثبت ومن جميع ما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المصنف
هنا بقوله فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره لا وجوده الخارجي

بعد حمل قوله بوصف تقرره على ما يطابق ما ذكرنا من ان عروض الوجود للماهية انما هو في الذهن لا في
الخارج لا بشرط وجوده في الذهن لعدم امكانه وهذا وان كان يستلزم نوعا من التكلف حيث ان المراد
بقوله بوصف وجوده الخارجي هو ثبوت القيام له بشرط وجوده الخارجي لكن هذا القدر لا ضير فيه بعد
وضوح المراد ومن التامل فيما ذكرنا يظهر عدم ورود ما اورده شيخنا قدس سره على المصنف حيث قال بعد
جعل الموضوع للوجود هو الماهية بحسب تقررها الماهوي ان عبارة المصنف غير نقي عن الاشكال فان الحكم بكون
عروض الوجود الخارجي للماهية باعتبار وجودها الذهني على ما يفصح عنه قوله سواء كان تحققه في السابق
بتقرره او هناك كما ترى ضرورة استحالة هذا المعنى في عروض الوجود كما لا يخفى واما التقرر الماهوي فلا دخل
له بالوجود الذهني بل هو مقابل الوجودين وجامع بينهما وعدمهما وان كان ربما يتفصى عن الاشكال المزبور بان المراد
منه اعتبار التقرر الذهني في مقام الحمل لا العروض آه بل يظهر من التامل فيما ذكرنا عدم استقامة ما دفع به
الاشكال وان ما فهمه قدس سره مبني على امر اخر غير ما ذكرنا ونقلنا عن التجريد وشرحه فراجع عبارته وتامل
فيما ذكرنا حتى تقف على حقيقة الامر ويظهر منه النظر فيما ذكره بعضهم في هذا المقام ايضا حيث ذكر ان زيدا
في قولنا زيد موجود ماخوذ بوجوده التقرري الذاتي الصالح للوجود والعدم وهو ممكن في القضية المشكوكة
ومما ذكرناه يظهر ان مراد المصنف بكون زيد معروضا للوجود بوجوده التقرري الذهني ليس كون معروض
الوجود هو الوجود الذهني الظلي لوضوح ان الوجود امر خارجي وان لم يكن موجودا خارجيا كما قرر في محله فلا
يصلح الوجود الظلي ان يكون معروضا لامر خارجي بل القصد كون الموضوع في قولنا زيد موجود ملحوظا هنا على
وجه يصلح للوجود والعدم وان كان الوجود محمولا في القضية على الذات المتقررة وانها على ما عرفت انتهى هذا
لكن ذكر بعض المحققين في هذا المقام ان المراد ببقاء الموضوع ان يكون الموضوع في القضية المشكوكة هو الموضوع
في القضية المتيقنة بعينه كي يكون الشك في اللاحق في عين ما كان الانسان على يقين منه في السابق مثلا اذا
كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه ولاجل الشك في بقائه صح استصحاب قيامه فانه ما شك
الا في ثبوت القيام لزيد في الخارج في الان الثاني بعد ما كان على يقين منه في الاول الى ان قال فلا ينافي الشك
في وجوده الخارجي مع القطع باحرازه المعتبر في باب الاستصحاب لكونه بوجوده الخارجي موضوعا للمستصحب في
المقام وهو القيام لان احرازه ليس الا بان يكون الشك في قيام من كان على يقين من قيامه وهو زيد والشك
هنا في قيامه لا قيام غيره قال هذا غاية توضيح مرامه انتهى محصل كلامه ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما سيكرره
المصنف من ان الشك في الحكم اذا كان مسببا عن الشك في موضوعه لا يجري استصحاب الحكم سواء جرى

استصحاب الموضوع ام لا والمستفاد من كلامه جريان الاستصحاب في الحكم ولو كان مسببا ولو لم يجر استصحاب الموضوع فكيف يكون ماذكره غاية توضيح مرام المصنف هذا مع ان المصنف سيصرح بانه لابد من العلم ببقاء الموضوع و انه مع الشك في الموضوع لا يعلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا وانما ما سيذكره المصنف من امكان استصحاب العدالة على تقدير الشك في الحيوة فلا دخل له بما ذكر لعرض الكلام فيه فيما اذا كان الشك في العدالة مسببا عن سبب غير الشك في الحيوة مع توجه الاشكال في جريانه على ما سياد التحقيق انه ان استظهر من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة من جميع الجهات الا من جهة تعدد الزمان وكون ما يراد استصحابه مشكوكا بعد ان كان متيقنا كما ادعاه بعضهم فلا اشكال في ضعف القول حينئذ في ضعف القول المزبور والتوجيه المذكور والا فيمكن رده بعدم ترتب اثر شرعي على الاستصحاب المذكور واذ الاثر اما مترتب على قيام زيد الحي او على حيوة زيد القائم او على القيام على تقدير حيوة زيد والاستصحاب الاول لا يثبت الحيوة كما ان استصحاب الحيوة لا يثبت القيام ولا يجري الاستصحاب في الثالث ايضا لان الموجود في السابق قيام زيد الحي لا القيام على تقدير حيوته فلا معنى لاستصحابه على تقدير الحيوة فتدبر ويمكن رد القول المزبور بالاجماع كما ادعاه صاحب الضوابط قال وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب وذلك لوجهين الاول الاجماع القاطع آه لكن فيه مع اضطراب كلماته حيث قال في جواب السؤال الذي اورده بقوله لعل مرادهم من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب مالفقه قلنا ان ذلك خلاف ظاهرهم وقال في موضع آخر والظاهر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع ان المسئلة عقلية لا معنى لادعاء الاجماع فيها او ان الكلام في كون احراز الموضوع من شرائط جريان الاستصحاب وتحقق موضوعه ومن المعلوم ان هذا ليس مما يكون بيانه من الشارع حتى يكون الاجماع كاشفا عنه فتامل جيدا والله العالم باحكامه قوله وبهذا اندفع ما استشكله بعضهم ولعله صاحب الضوابط حيث قال وانت خبير بان لازم هذين المطردين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي آخر كزيد فانه لو قطعنا ببقائه او عدم بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا لفقدان الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع قال وبالجملة لازم كلامهم عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد وفي نظايره مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا فكلامهم محل نظر فان قلت ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها لا تفنى ابدا فمرجع الشك الى بقاء تعلق النفس

الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها به فيستصحب تعلقها به قلنا مع ان بقاء النفس الناطقة ابدا فيه ما فيه انا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة مضافا الى انا نرى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى النفس الناطقة الى آخر ما افاد قوله وغفلة عن ان المراد وجوده الثانوي يعني ان المعروض للوجود حين ارادة استصحابه هو ماهية زيد اللابشرط عن قيدي الوجود الخارجي والعدم ليكون صالحا لان يحمل عليه الوجود الخارجي فيقال زيد موجود ولان يحمل عليه العدم فيقال زيد معدوم اذ لو اريد بالموضوع الذي هو زيد الموجود في الخارج يكون حمل موجود عليه من قبيل حمل الشئ على نفسه ولو اريد به زيد المعدوم يكون حمل موجود عليه من قبيل اجتماع الضدين وكذلك بالنسبة الى العدم وكذلك الامر في جميع المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانها لا بد ان تكون لا بشرط بالنسبة الى موضوعاتها فالموضوع للوجود وامثاله في السابق هو ماهية زيد بوصف تقرره الذهني وهو بالوصف المزبور موضوع للوجود اللاحق الذي يثبت بالاستصحاب وقد عرفت ان الماهية المتقررة في الذهن موجودة في الخارج لا بوصف تقررها وحضوره في الذهن لاستحالة الانقلاب كما ان الجزئي الحقيقي موجود في الخارج لا بوصف كونه جزئيا حقيقيا اذ الجزئية من المعقولات الثانية لا يمكن عروضها لمثل زيد الا في الذهن فيستحيل وجوده بوصف الجزئية في الذهن قوله ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط واضح هذا الدليل ما اشار اليه في الضوابط بل ذكر شيخنا انه ذكره في جمع من افاضل المتأخرين من مشايخه وغيرهم قال في الضوابط في مقام الاستدلال على اشتراط بقاء الموضوع بطريق القطع بعد الاستدلال بالاجماع القاطع الثاني العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود بحيث ما انتفى الموضوع انتفى العرض قوله اما ان يبقى في غير موضوع ومحل وهو محال قوله فيخرج عن الاستصحاب ويدخل في القياس المحرم قوله وبعبارة اخرى بقاء المستصحب لا في الموضوع آه وقد اورد عليه الاستاد قدس سره في الحاشية بانه ان اريد من بقاء المستصحب وابقائه في زمان الشك وجوده وايجاده واقعا ففيه ان الامر وان كان كذلك على هذا التقدير الا انه خارج عن محل البحث كما لا يخفى وان اريد البقاء الشرعي والحكم به في مرحلة الظاهر ففيه انه لا امتناع في تعبد الشارع المكلف على الالتزام بالحكم المترتب على الشئ مع الشك فيه كما هو واقع في غير الاستصحاب من القواعد المقررة للشاك كقاعدة الطهارة والحلية مع القطع بعد مراه ونسج على منواله بعض المحققين حيث قال فان المحال هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة لا بحسب وجوده تعبدا كما هو قضية الاستصحاب ولا حقيقة لوجوده كذلك الا ترتيب آثاره الشرعية

واحكامه العملية قال هذا مع انه اخص من المدعى فان المستصحب ليس دائما من مقولة الاعراض بل ربما
يكون هو الوجود وليس هو من احدى المقولات العشر فلا جوهر بالذات ولا بالعرض وان كان بالعرض انتهى
والاول مندفع بما ذكره بعض افاضل المحشين قال ومما ذكرنا يندفع ما ربما يورد على المصنف من منع عدم
قيام الحكم في غير موضوعه لان ذلك انما يتجه في الاحكام الواقعية دون الاحكام الظاهرية التعبدية ولذا
حكم الشارع بطهارة المايع المردد بين الخمر والخل وحليته وان كان خمرا في الواقع وجه الاندفاع هو عدم
اعتبار العينية بين الحكم الواقعي والظاهري في جريان قاعدة الطهارة وغيرها بخلاف ما نحن فيه على ما
عرفت واما ما اورد عليه ثانيا بان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فهو انما يتم على القول بان للوجود افرادا متخالفة
متباينة بالذات كما يراه جمع من الحكماء او انه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف كما يراه
جمع اخر منهم وبالجملة على القول باصالة الوجود واما اذا قلنا بانه ليس هناك الا مفهوم الوجود وحصصه المتكثرة
بالاضافة الى ماهية ماهية فلا بل يكون من الامور النسبية الاضافية التي هي من احدى المقولات العشر المتباينة
بالذات بل يجري ما ذكر على القول باصالة الوجود عند التامل ايضا قال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين
الى ان للوجود مفهوما مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا حصة باضافته
الى الاشياء وذلك الحصص مع ذلك المفهوم الداخل خارجة من ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط
عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين ومذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا حصة باضافته
الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه
المتعينة باضافتها الى الماهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه
وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وخارج زائد فيما سواه
فتامل قوله واما لان المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق اه هذا هو العمدة في اثبات شرطية بقاء الموضوع
في الاستصحاب وتقريره ان مفاده لا تنقض اتحاد القضية المشكوكة والقضية المتيقنة من جميع الجهات الا
من حيث قطعية ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الاول وكونه مشكوكا في الزمان الثاني فمع القطع معه
بقاء الموضوع يعلم بعدم صدق النقض عرفا ومع الشك في بقائه يشك في صدق النقض والشبهة من
هذه الجهة موضوعية لا يمكن التمسك بعموم لا تنقض معها لعدم جواز التمسك بالعمومات الا مع الشك في
المراد ولا يجوز التمسك بها مع الشك في المصداق الذي منشأه اشتباه الامور الخارجية التي لا دخل

لها بالشارع ومنه يعلم ان ما حكي عن الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض والقوانين من جواز التمسك بالاستصحاب
مع الشك في الموضوع مما لا وجه له نعم على تقدير كون الاستصحاب من باب الظن يكفي بقاء الموضوع ظنا اذ
مع الظن بالموضوع يظن ببقاء الحكم فلا بد من الاخذ به بناء على القول المزبور قوله فان قلت اذا كان الموضوع
محتمل البقاء فيجوز اه هذا اشارة الى ما ذكره صاحب الفصول بقوله يشترط في جريان الاستصحاب
بقاء الموضوع ولو بالاستصحاب كما قيل قوله فان كان الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع اه لا يخفى ان استصحاب
العدالة على تقدير الحيوة لا ينفع شيئا سواء استصحب معه الحيوة ايضا ام لا لان استصحاب العدالة على
تقدير الحيوة مع كون الاثر الشرعي مترتبا على عدالة زيد الحي لا يفيد هو شيئا ورجوعه الى الاستصحاب التقديري
كما ذكره الاستاد في الحاشية لا محصل له بل هو عكس الاستصحاب التقديري فانه يشترط في الاستصحاب
التقديري كون المعلق عليه غير موجود في السابق وموجودا في اللاحق فاذا استصحب حرمة العصير اذا غلا في
صورة صيرورته زبيبا مع حصول الغليان بالفعل ترتب عليه حرمة الزبيب فعلا بخلاف المقام فان
العدالة كانت ثابتة لزيد الحي مع الشك في حيوته لاحقا فكيف يترتب على استصحابها حكم شرعي فعلا فاذا
انضم اليه استصحاب المذكور استصحاب الحيوة فلا شك في انه لا يفيد اثبات نفس الحيوة حتى يؤثر في
ترتب الاثر على استصحاب العدالة بل مفاده ترتيب اثار الحيوة فقط والفرض عدم كون العدالة واثارها الشرعية
اثار النفس الحيوة ومنه يظهر عدم جريان استصحاب الحيوة على تقدير العدالة ايضا ومنه يظهر النظر فيما ذكره
الاستاد في الحاشية من تسليم جريان استصحاب العدالة على تقدير الحيوة وعدم جريان استصحاب الحيوة
على تقدير العدالة وكذا ما ذكره بعض افاضل المحشين حيث نسج على منوال ما قرره للمصنف ره فيما ذكره حيث
قال ربما يشكل بان استصحاب الحيوة ان كان بدون استصحاب العدالة يرد عليه ان الاثر الشرعي اعني
جواز التقليد مثلا مترتب على الحيوة على تقدير العدالة وان كان معه يرد عليه انه لا اثر للانضمام بعد
عدم ثبوت الحيوة بنفسها بالاصل وان كان على تقدير العدالة يرد عليه ان الحيوة مع العدالة التقديرية
لا يترتب عليه اثر شرعي حتى يصح استصحابها فان قلت فكيف يصح استصحاب العدالة على تقدير الحيوة
وما وجه الفرق بينهما قلت ان الفرق بينهما ان موضوع العدالة كما اشار اليه المصنف هو زيد على تقدير
الحيوة اذ لا شك في العدالة الا على هذا التقدير فلا يصح استصحاب العدالة الا مع القطع بالحيوة او مع فرضها
بخلاف استصحاب الحيوة لعدم توقفه على فرض العدالة انتهى كلامه وقد ذكر بعض المحققين في هذا المقام
في مقام شرح كلام المصنف وذلك لان الحيوة وان كان لا بد من احرازها في استصحاب العدالة حيث

كانت من قيود موضوعها الا ان احراز بقائها المعتبر في قوام الاستصحاب لا ينافي عدم احراز بقائها في نفسها
لا يراد الا اثبات تلك العدالة الحاصلة القائمة بذلك الحي بالاستصحاب قال ولا يخفى ان غرضه
موضوع العدالة زيدا على تقدير الحيوة ذلك اى ليس زيد مطلقا حيا كان او ميتا بموضوع بل على تقدير حيوته
ولم يستصحب العدالة له مطلقا بل بوصف كونه حيا ومعه قد احرز الموضوع المعتبر في الاستصحاب وح يعامل
معه معاملة اليقين بعدالته من جواز تقليده ان قلنا بجواز تقليد العادل مطلقا حيا كان او ميتا من دون
حاجة الى استصحاب حيوته ومعه لو قلنا بعدم جوازه الا من الحي الى اخر ما افاده وفيه مع ما عرفت سابقا من
فساد ما ذكره وان احراز الموضوع المعتبر في باب الاستصحاب لا يحصل بما ذكره وان تفسير كلام المصنف
بما يطابق ما ذكره وان ضمير غير صحيح خصوصا مع ملاحظة ان كلام المصنف في جريان استصحاب العدالة
مبني على كون الشك فيها مسببا عن سبب غير الشك في الحيوة وان الشك في الحكم اذا كان مسببا عن الشك
في موضوعه لا يجري الاستصحاب فيه اصلا مع صراحة كلام المحقق المزبور في ما عرفت مما نقلنا من كلامه في
جريانه ولو كان مسببا عنه ان جريان استصحاب العدالة والحيوة كليهما في ترتيب الاثر الشرعي كجواز التقليد
اذا كان مترتبا على المجتهد الحي العادل مما يمكن منعه لان مفاد قوله لا تنقض اليقين بالشك هو اجراء الاستصحاب
في كل مورد كان له اثر شرعي ومن المعلوم عدم الاثر الشرعي المفروض في المقام لكل واحد من الاستصحابين
وان كان لهما اثار شرعية اخرى والمجموع من حيث المجموع امر اعتباري ليس من افراده الواقعية حتى يؤخذ
به ويحكم بترتب الاثر عليه وبالجملة لو سلمنا كفاية احراز الموضوع على الوجه الذي ذكره في باب الاستصحاب
لا ينفع في ترتيب جواز تقليده بعد ان كان المستفاد من الادلة جواز تقليد العادل اذا كان حيا بالفعل
ومن المعلوم ان استصحاب عدالة من كان حيا سابقا لا ينفع في ترتيب الاثر المزبور وكذلك اذا فرض
كون الاثر مترتبا على الحي الذي كان عادلا بالفعل لا يمكن اثباته باستصحاب حيوة من كان عادلا في السابق
بل ومن التامل فيما ذكرنا يظهر عدم ترتب جواز التقليد على استصحاب عدالة من كان حيا في السابق فيما اذا كان
المستفاد من الادلة جواز تقليد العادل مطلقا حيا كان او ميتا فتامل جدا قوله وقد عرفت في مسئلة
الاستصحاب في الامور الخارجية آه هذا اشارة الى الوجه الاول من وجوه عدم امكان الجمع بين الاستصحاب
الموضوعي والاستصحاب الحكمي توضيحه ان معنى الاستصحاب اذا كان موضوعيا جعل اثاره الشرعية بلا واسطة
في مرحلة الظاهر واذا كان حكميا جعل نفسه في مرحلة الظاهر في الزمان الثاني فلا شك في انه مع اجراء الاستصحاب
في الموضوع يحكم بترتب النجاسة وجعلها في مرحلة الظاهر في زمان الشك وح فلا معنى لجعله ايضا في

مرحلة الظاهر ثانيا بل لا يمكن لعدم معقولية اثبات الثابت وتحصيل الحاصل لكن ما ذكره انما يتم فيما اذا
كان المستصحب الحكمي من الاحكام الشرعية المعروفة واما اذا كان من قبيل قيام زيد ووجوده او عدالة مجتهد
وحيوته مع فرض كون الاول في المثالين مسببا عن الثاني فلا يتم ما ذكره فيه وان كان لا ينفع استصحاب
الموضوع في استصحاب الحكم فيه ايضا لكن الوجه المذكور غير ات فيه كما لا يخفى قوله بل لو اريد استصحابها في
مجراه آه هذا اشارة الى ثاني الوجوه في اثبات المطلب المزبور ولا بد من حمله على الاغماض عما ذكر في الوجه
الاول من عدم امكانه من الجهة المزبورة توضيحه ان مفاد استصحاب التغير ترتيب ما هو الاثر الشرعي للتغير
الواقعي في مرحلة الظاهر الثابت بالاستصحاب ومن المعلوم ان اثر التغير الواقعي هو النجاسة الواقعية لا الحكم
ببقائها في مرحلة الظاهر الا ترى ان الحرمة والنجاسة مترتبان على الخمر الواقعي تثبتان مع ثبوتها في الواقع سواء
علم بها او ظن او شك فيها فتكون النجاسة الواقعية مترتبة على التغير الواقعي فاذا علم به علم بها واذا ظن به ظن بها
واذا شك فيه شك فيها ولا شك في انه اذا علم بالتغير لا يحكم بثبوت النجاسة في مرحلة الظاهر لعدم امكان
ثبوت الحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي المترتب على العلم بموضوعه وايضا كما لا يترتب الحكم الواقعي على الموضوع
الظاهري كذلك لا يترتب الحكم الظاهري على الموضوع الواقعي وايضا الحكم ببقاء النجاسة في مرحلة الظاهر من
الاحكام الظاهرية واما صحة الحكم ببقائها وامكانه من جهة الاستصحاب على ما هو المفروض فليس من الاحكام
الظاهرية فكيف يترتب عليه وايضا قد يراد من استصحاب الموضوع ترتيب حكم حادث في الزمان الثاني من
غير ان يكون ثابتا في السابق كاستصحاب عدم التذكية لاثبات الحرمة والنجاسة مع عدم ثبوتها في السابق فلو كان
مفاد استصحاب الموضوع اثباته فقط في الظاهر ليترتب عليه استصحاب الحكم لكان اللازم عدم جريان الاستصحاب
الحكمي في مثل المثال لعدم الحالة السابقة بل ولا الاستصحاب الموضوعي لان مفاده عند القائل بكفايته في
جريان الاستصحاب الحكمي هو جعل المورد قابلا لجريان الاستصحاب الحكمي فقط من غير ان يترتب عليه اثر اصلا
غير ذلك مع ان القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا مطبقون على جريان الاستصحاب في مثل المورد المزبور
قوله مع ان قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاءه آه هذا اشارة الى الوجه الثالث من وجوه عدم امكان
الجمع بين الاستصحاب الموضوعي والاستصحاب الحكمي مع الاغماض عما ذكر من الوجوه في اثبات عدم امكانه وتسليم
جوازه وعدم منع الوجوه المذكورة توضيحه ان لزوم اشتراط بقاء الموضوع في استصحاب المحمول انما هو بحكم العقل
لما عرفت من قيام الدليل العقلي على ذلك وح لا ينفع استصحاب الموضوع في ترتب استصحاب المحمول عليه لان
المترتب على الاستصحاب مطلقا الاثار الشرعية لا الاثار العقلية والعادية وح فوجه التامل ان المترتب على

استصحاب الموضوع ليس ثبوت الشرطية حتى يقال بعدم امكانه بل وجود الشرط الذى حكم العقل بشرطيته
واين احدهما عن الاخر فيمكن ان يترتب على وجوده بالاستصحاب صحة الاستصحاب الحكمى الا ان يقال بانه اذا
كان اصل الشرطية من جهة حكم العقل فلا بد ان يكون وجوده ايضا عن اعلامه ولا يكفى وجوده التعبدى فى ترتب
المشروط عليه ويمكن ان يكون وجه التامل ان العمدة فى لزوم اشتراط الموضوع ليس حكم العقل بل ما اشار اليه
بقوله لان المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن
السابق آه الراجع الى عدم صدق البقاء او الشك فى صدقه المانع عن التمسك بعموم لا تنقض من غير حاجة الى
الدليل العقلى المزبور ويمكن ان يكون وجهه ما اشار اليه بعضهم بعد تقرير الوجه الثالث بان اشتراط بقاء
الموضوع فى جريان الاستصحاب كما يظهر من دليله عقلى فاثبات الشرط العقلى وهو بقاء الموضوع باستصحابه
لا يتم الا على الاصول المثبتة قال ولعل امر المصنف بالتامل اشارة الى خفاء الواسطة والله العالم قوله

اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع آه لان الموضوع مردد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع كذلك
فاذا فرض كون الموضوع فى المثال الاول هو الماء المتلبس بالتغير انا ما او المشترك بين الكلب وما يستحال اليه
من الملح فهو باق جزما واذا كان الموضوع هو الماء المتلبس بالتغير فعلا او الكلب بوصف انه كلب فهو مرتفع
كذلك فيكون من القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى وقد مر انه اذا كان الحكم الشرعى مترتبا على نفس الكلى
فلا باس باستصحابه واما اذا كان مترتبا على الفرد فاستصحابه لاثبات الفرد لا يجوز لكونه من الاصول المثبتة
فاستصحاب بقاء الموضوع الكلى فى المقام لاثبات كون الموضوع هو الفرد الباقى وهو الماء المتلبس بالتغير انا ما
او المشترك بين الكلب وما يستحال اليه من الملح غير جائز مع انا لو قلنا بجواز استصحاب الكلى فى الحيوان المشترك
بين حيوانين لا نقول به هنا لثبوت القدر المشترك هناك بخلاف المقام واما مفهوم الشئ والممكن ونحوهما
فهى من الامور الاعتبارية التى لا تكون مجرى الاستصحاب قوله وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم
الاول يعنى على تقدير القول بالاصل المثبت مطلقا يكون حكم هذا القسم حكم القسم الاول من حيث ان
استصحاب الموضوع مفاده ترتيب الحكم الشرعى فلا معنى لاستصحاب الحكم ايضا على ما سبق تحقيقه و
كذا الامر على القول بعدم حجية الاصل المثبت الا مع خفاء الواسطة مع الالتزام بكون المقام كذلك قوله
لان صفة الموضوعية للموضوع اه لان زيدا فى زيد قائم لا يكون متصفا بالموضوعية الا مع ثبوت القيام
فاستصحاب بقاء زيد بوصف انه موضوع ملازم لاستصحاب بقاء قيامه فيرجع استصحاب الموضوع فى القيام ١٢
الى استصحاب الحكم المترتب عليه ويجئ عدم امكان استصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع بقوله واما استصحاب

[illegible]

الحكم فلانه كان ثابتا آه فاستصحاب موضوعية الماء الذى زال تغيره مثل استصحاب كرية ماء نقص منه
مقدار اوجب الشك فيها فلا بد فيه من المسامحة العرفية فى الموضوع مثل ذلك الا ان الاستصحاب يجرى فى
ذلك لعدم وجود محذور الاثبات دون هذا الرجوع الى استصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع ومثل هذا لا
يجوز الاعتماد عليه قوله نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا آه لا يخفى ان الزمان اذا كان قيدا لا يجرى
الاستصحاب فى الزمان الثانى قطعا وقد ذكر المصنف فى التنبيه الثانى انه ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب
فيه وكذلك اذا احتمل كونه قيدا لرفيق الكلام فى الزمان الذى يكون ظرفا ولكن يحتمل مدخليته فى عالم
اللب فينبغى القطع بعدم ما هية الاحتمال المذكور فى باب الاستصحاب والا لزم عدم العمل بقوله لا تنقض
اليقين بالشك راسا لعدم وجود مصداق له على التقدير المزبور وهذا هو المراد بقوله لان الاستصحاب
مبنى على الغاء خصوصية الزمان الاول لان الزمان الاول اذا كان قيدا او يحتمل القيدية للحكم الثابت فيه
لا يجرى الاستصحاب فيه فلا بد من حمله على ما اذا كان الزمان الاول ظرفا للحكم فتدبر جيدا قوله لا يجرى
الا فى الشك فى الرافع آه يعنى الا فى الشك فى وجود الرافع او فى رافعية الموجود ووجه عدم جريانه الا فى ذلك
ان مفروض الكلام على المذهب الحق فيما اذا كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار ولا يخفى ان قوله لا تنقض
اليقين بالشك لا يشمل الشك فى المقتضى على ما حققه المصنف سابقا وان كان محل نظر عندنا فلا بد
من ان يكون معمولا به على تقدير الشك فى الرافع والا لزم طرح لا تنقض واساقا كان الشك فى الرافع مستثنى
من كلية اشتراط بقاء الموضوع اذا قلنا به من جهة عدم صدق لا تنقض فافهم عدم صدق بقاء الموضوع
وعدم جواز التمسك به مع الشك لا من جهة العقل حتى يقال بعدم جواز التخصيص فى الحكم العقلى فلا يرد عليه
ما ذكره الاستاد قدس سره من ان عدم الرافع ايضا له مدخلية فى اصل بقاء المناط الاولى والا لم يعقل
ارتفاع الحكم مع بقاء العلة التامة ولا يحتاج الى ما ذكره بعضهم من ان وجه عدم جريان الاستصحاب الا فى
الشك فى الرافع عدم امكان اخذ عدم الرافع فى الموضوع لاستلزامه الدور مع انه يمكن ان يورد عليه بان
الرافع بمعنى المانع لا الرافع بالمعنى المعروف ويقرب منه ما يقال ان اخذ عدم الرافع حدوثا انما يكون مستلزما
للمحال لا بقاء فكل واحد من المانع والرافع يعتبر عدمه فيه عقلا غاية الامر احدهما حدوثا والاخر بقاء
فيكون الشك من جهة الرافع شكا فى الموضوع ايضا فلا يخلو الاستصحاب فيه من الاشكال الا ان يقال ان بقاء لا
تنقض بلا مورد كما يمكن ان يكون كاشفا عن تخصيص قاعدة بقاء الموضوع كذلك يمكن ان يكون كاشفا عن
بطلان كون الميزان فى تشخيص الموضوع هو العقل وليس احدهما اولى من الاخر قوله نعم يجرى فى الموضوعات

الخارجية باسرها اما لان الشك في الموضوعات الخارجية باسرها من قبيل الشك في الرافع كما يستفاد من كلمات الفاضل النراقي في المناهج واحتمله الاستاد قدس سره في مجلس البحث في بيان مراد المصنف وفيه ان الشك فيه ايضا قد يكون في المقتضي وبقاء استعداد الموجود في السابق وقد يكون من جهة الشك في الرافع كما هو واضح واما لان الموضوع في استصحاب الموضوعات الخارجية هي الماهية الغير الزايلة لكون المستصحب فيها وجودها كما نقله شيخنا دام ظله في الحاشية عن المصنف ره في مجلس البحث وقد اورد عليه بان الموضوع في المقام ليس هو خصوص الجوهر اي الماهية التي لو وجدت في الاعيان وجدت لا في موضوع بل اعم منه ومن الاعراض القائمة به ومن المعلوم امكان مدخلية شيء في عروض شيء على الموضوع انتهى فتامل فيه قوله فيما اذا كان الدليل غير لفظي اي لبيا ليس فيه بيان حال الموضوع كالاجماع والمفهوم وغيرهما قوله بل علم عدم تعينه بالتدقيق العقلي او بملاحظة الادلة فان حكم العرف يكون صارفا للظهور الادلة ويكون مقدما على التدقيق العقلي بحيث يرفع اليد عنهما من جهة ذلك ثم ان الفرق بين حكم العرف المعتبر هنا وبين المسامحات العرفية الغير المعتبرة في موارد التحديدات كما في الكيل والوزن والمساحة وغيرها ان اصل الصدق هناك مبني على المسامحة بخلاف المقام فالمسامحة هناك في تطبيق المعنى الموضوع له على بعض المصاديق كما اذا نقص من المن مثلا مثقال او مثقالان او من الفرسخ ذراعان او ثلثة اذرع وغير ذلك ثم ان ما يمكن وجها لاعتبار حكم العرف امور احدها ما ذكره الاستاد في الحاشية قال ان الوجه في اعتبار المسامحة العرفية في المقام هو انه بعد حكمهم باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة يصدق النقض على ترك الالتزام بما كان محمولا في القضية الاولية المتيقنة قطعا كما انه يصدق على الالتزام به انه ابقاء للمتيقن السابق جزما فالمسامحة وان وقعت منهم في حمل المعروض الاعم من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعا في الادلة الشرعية والفاقد له الا ان صدق النقض والبقاء على التقديرين حقيقي غير مبني على المسامحة الا ترى ان الاستعارة على مذهب التحقيق حقيقة مع ان كون المستعار من افراد المستعار عنه مبني على الادعاء لا الحقيقة و

ثانيها انه لا ريب في ان العرف كما انه محكم في تعيين الاوضاع بمعنى كون تبادر معنى من لفظ من دون قرينة دليلا على كونه موضوعا له كذلك في تعيين المرادات كما يقال ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ظاهر عرفا في نفي الصحة دون الذات فنقول ان قوله لا تنقض اليقين بالشك ظاهر عرفا في وجوب ابقاء ما كان متيقنا في السابق ولا ريب في عدم صدق البقاء من دون بقاء الموضوع وح اذا فرض صدق البقاء عرفا مع زوال بعض قيود الموضوع يجب البناء على الحالة السابقة لا محالة وان لم يصدق بالمداقة العقلية و

ثالثها انه لو لم يعتبر العرف في الحكم بالبقاء مع تغير بعض قيود الموضوع او اجزائه لزم تخطئة اكثر العلماء بل جميعهم لاطباقهم ظاهرا كما ادعاه في الرياض على جواز استصحاب الكرية بعد اخذ مقدار من الماء يشك معه في بقائه على الكرية وقد عملوا ايضا بالاستصحاب فيما اذا صار الارض جصا او نورة بالاحراق مع زوال وصف الارضية وكذا في الماء المتغير وفي المضاف اذا اضيف اليه المطلق بحيث يشك معه في بقائه على الاضافة او الاطلاق الى غير ذلك مما يجده المتتبع ورابعها ان مشترط بقاء الموضوع مع جميع قيوده ان اراد به اشتراط بقائه بجميع قيوده الواقعية فلا سبيل لنا اليه وان اراد اشتراط بقائه بجميع قيوده الثابتة في ظاهر الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل العرف لا يفرق بين قول الشارع الماء المتغير نجس وقوله الماء ينجس اذا تغير في فهم كون الموضوع على التقديرين هو الماء مطلقا وكون التغير سببا لحدوث الحكم فاذا شك في كون العلة المحدثة مبقية وعدمه صح استصحاب النجاسة على التقديرين وان كان الموضوع في ظاهر الدليل الاول هو المقيد المنتفي بانتفاء قيده بالمداقة ذكر هذه الوجوه الثلثة بعض افاضل المحشين ثم ناقش فيها قال اما في الاول فلان العرف وان كان محكما في تعيين الاوضاع والمرادات الا ان الشبهة في المقام في مصداق المراد لا فيه نفسه ولا اعتداد به في تعيين المصاديق الخارجية واما في الثاني فلان مخالفة العلماء لم يقم دليل على المنع منها ما لم يبلغ اتفاقهم الى حد الاجماع واما في الثالث فلان عدم تفرقة العرف بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء ينجس اذا تغير في فهم كون الموضوع اعم من واجد الوصف والفاقد له على التقديرين و كون التغير سببا لحدوث الحكم لا داخلا في الموضوع على الاول دون الثاني لعله مبني على المسامحة في اطلاق الواجد على الفاقد لا من جهة فهم عموم الموضوع حقيقة وقد تقدم عدم الاعتداد بهذه المسامحة العرفية وذكر بعض المحققين من المحشين في هذا المقام ما هذا لفظه ثم انه ظهر بما ذكرنا فساد ما ربما يتوهم من انه لا اعتبار بالانظار العرفية المبنية على المسامحة او الغلط او الغفلة وانما العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم وتعيين الظواهر وذلك لما ظهر من ان الرجوع الى العرف في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب انما هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان النهي عن النقض فيها انما هو بلحاظ الموضوع العرفي فليس في الرجوع اليهم في الباب اتباع مسامحاتهم او غفلاتهم في مقام التطبيق بل اتباع ظاهر الخطاب على التدقيق والتحقيق انتهى و فيه ان الاستظهار من الاخبار ان النهي بلحاظ الموضوع العرفي انما ينفع اذا قلنا بان قولهم هذا الماء كان كرا بعد اخذ مقدار منه مثلا على وجه الحقيقة عندهم واما اذا كان على سبيل المسامحة عندهم فالرجوع الى العرف لا يقتضي الالتزام بمسامحاتهم بل انما يقتضي الرجوع الى ما هو كذلك عندهم حقيقة لا تجوزا ومسامحة او

مسامحة قال الاستاد قدس سره في الحاشية بعد سياقة شطر من الكلام في اعتبار المسامحة العرفية في باب الاستصحاب انتهى وبعدم خلو ما ذكر عن النظر لان دعوى كون صدق النقض حقيقيا مع ابتنائه على اتحاد القضيتين الذي احرز بالمسامحة لا يجدي مع كونه خلاف الظاهر قطعا فلو قيل بلزوم الاقتصار على الميزان الثاني في الاحكام الشرعية والرجوع الى العرف الغير المبني على المسامحة في الموضوعات الخارجية ان لم يرجع الى الميزان الاول لم يكن خاليا عن الوجه انتهى والانصاف ان الرجوع الى الميزان العقلي يستلزم انكار الاستصحاب اساسا على ما عرفت منا والرجوع الى الادلة يستلزم قلة موارد الاستصحاب وقد سمعت عن المصنف انه لا يجري الاستصحاب على التقدير الثاني الا في الشك الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع مع ما تقرر لك في السابق من حجية الاستصحاب مطلقا حتى في الشك في المقتضي ويرشد الى ما ذكر عدم تميز الموضوع في الدليل العقلي ايضا كثيرا من الاوقات فيصير ذلك منضما الى فهم العلماء ورجوعهم الى استصحاب الكرية وغيرها مما عددنا بعضها سابقا وكون الاستصحاب الكرية اجماعيا كما عرفت عن الرياض وكون استصحاب مثل الليل والنهار ضروريا كما عرفت عن المحدث الاسترابادي مقرا بالرجوع الى العرف في موارد الاستصحاب ولذا قيل هذه هي الطريقة المعروفة بينهم لما عرفت من علمهم بالاستصحاب في موارد كثيرة لا يتم العمل فيها الا بالقول باعتبار العرف والله العالم باحكامه قوله وبهذا الوجه يجمع للفاضلين آه يعني بالتسامح العرفي في الموضوع مطلقا لا في باب الاستصحاب فقط اذ ليس كلام الفاضلين صريحا في التمسك بالاستصحاب لاحتمال ان يكون مرادهما التمسك بالدليل بعد فهم العرف بان الموضوع اعم من الواجد للوصف العنواني والفاقد له نعم احد وجهي الفخر صريح في التمسك بالاستصحاب فيستفاد من الكلمات المذكورة عدم كون الاستحالة من المطهرات عندهم وحاصل ما استدلوا به يرجع الى الوجهين الاول ان النجاسة قائمة بذوات الاشياء من غير مدخلية الوصف العنواني فيه ومن المعلوم بقاء الذوات مع تبدل العنوان وهذا هو الوجه الذي ذكره في المعتبر والمنتهى واليه يرجع الوجه الثاني من وجهي الفخر حيث قال وبان الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله الثاني التمسك بالاستصحاب وهو الوجه الاول من وجهي الحكم بالنجاسة الذي اشار اليه الفخر ولا بد ان يكون التمسك بالاستصحاب مع الاغماض عن الوجه الثاني الذي يرجع الى التمسك بالدليل اذ لا معنى للتمسك بالاصل مع وجود الدليل وذهب بعضهم بل نقل عن الاكثر الى ان الاستحالة من المطهرات نظرا الى تبعية النجاسة للعنوان الذي تعلق به الحكم في الشريعة فبعد انتفائه لا معنى للتمسك بما دل على ثبوت النجاسة واما الاستصحاب فلا يجري بعد انتفاء الموضوع فلا بد اذا من الحكم بالطهارة اما اخذا بما دل على طهارة المستحال اليه كالملح والتراب والرماد او بما دل عموما

على طهارة الاشياء مع عدم العلم بالنجاسة قال الشهيد في الذكرى على ما حكي لو استحالت العين النجسة كالعذرة والميتة ترابا ففي الحكم بطهارته لقول النبي صلى الله عليه وآله التراب طهور ولو صار ملحا امكن ذلك لزوال الاسم والصورة وذهب الفاضل الهندي والمحقق السبزواري على ما حكي عنهما وجماعة الى الفرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكموا بطهارة الاول ونجاسة الثاني واستدلوا عليه بما ذكره المصنف وياتي مع جوابه وتردد بعضهم في ذلك قال العلامة في القواعد على ما حكي وفي تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة فصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر وعن المحقق الثاني في شرحه منشأه من ان الاجزاء النجسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة ومن ان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بالدليل كذا حصول الطهارة موقوف على الدليل ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات بواسطة الاسماء وعن الفخر في الايضاح ان منشأ النظر ان العين وهي الجسمية الخاصة موجودة وانما تغيرت الصفات فتبقى النجاسة لان النجاسة ذاتية وان النجاسة حكم متعلق بذات الكلب اما باعتبار صفاته النوعية واما باعتبار الاعراض الخاصة اللاحقة للجواهر المتساوية مع القول بعدم استغناء الباقي وعلى كلا التقديرين فقد زالت علة النجاسة فيزول المعلول انتهى ونسب التردد الى الاردبيلي ايضا وهذا المقدار يكفي في المقام والتفصيل في الفقه قوله الا انه لا يخفى على المتامل آه لا يخفى ان مثل هذه القضية قد تستعمل لبيان شمول الحكم لجميع الاقسام من غير ان يكون الجسمية علة له بل العلة وما يتقوم به المحمول في كل مورد هو الصورة النوعية او الخصوصية المنضمة كما في قولهم كل جسم له خاصية وتاثير وقد تستعمل لبيان عموم الحكم لجميع افراد الجسم مع كون الجسمية علة لثبوت المحمول للموضوع في جميع الموارد كما في قولهم كل جسم له مكان ومثله قولهم كل ممكن محدث او محتاج او زوج تركيبي وكل متغير حادث وغير ذلك ومن المعلوم ان العام لا يدل على الخاص فلا يمكن الاستدلال من قولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس على ان ما يتقوم به النجاسة في كل جسم هو كونه جسما قوله لبيان حدوث النجاسة في الجسم يعني ان التعبير المذكور لبيان ان كل جسم يحدث فيه النجاسة بسبب الملاقات واما بقاؤها فلا تعرض له فيه فيمكن ان تكون باقية بعد زوال الصورة النوعية بان يكون ما يتقوم به النجاسة الذي تدور النجاسة مداره هو الجسم وان لا تكون باقية بان يكون ما يتقوم به النجاسة هو الصورة النوعية التي قد زالت وح فلا ظهور في معقد الاجماع في ما ادعوه من كون ما يتقوم به النجاسة هو الجسم من حيث هو حتى يلتزم ببقاء النجاسة مع زوال الصورة النوعية وجه اخر لعدم ظهور معقد الاجماع في ذلك ان المحكي عن الاكثر منهم كما عرفت كون الاستحالة من المطهرات وهو مستلزم لعدم كون النجاسة متقومة بالجسم من حيث

هو وكونها متقومة بالصورة النوعية او الشخصية ومع هذا التصريح كيف يمكن جعل قولهم بان كل جسم لاقى نجسا

فهو نجس كاشفا عن قيام النجاسة بالصورة الجسمية قوله وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة

بالجسم يعنى لو سلمنا ظهور معقد الاجماع في ذلك نقول لا يمكن التعويل على الظهور والاخذ به لان العموم

المذكور لم يرد في كتاب او خبر كتاب او سنة بل انما ورد فيهما ان الثوب والبدن او الماء مثلا اذا لاقى نجسا

فهو نجس ولما كان القطع حاصلا بعدم مدخلية خصوص الثوب والبدن في حدوث النجاسة فيهما بالملاقاة

للنجس بل الحكم المزبور ثابت في كل جسم فاستفادة العموم المذكور من الادلة الخاصة الواردة في الموارد

الخاصة لا بأس بها بالملاحظة المذكورة واما استنباطه بملاحظة كون الجسم من حيث هو علة ومناطا

للنجاسة بحيث تدور مداره من الادلة المذكورة فغير ممكن لظهور الادلة الخاصة في مدخلية الصورة النوعية

او الشخصية في بقاء النجاسة فكيف يمكن مع ذلك استكشاف كون الصورة الجسمية من حيث هي علة وعلى

تقدير الاغماض عن الظهور فكلا الامرين محتمل فيهما فاستكشاف احدهما منها لا وجه له فمقصود المصنف بقوله

والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله عدم امكان استكشاف الكلية المذكورة

من الادلة الخاصة بعنوان كون الجسمية علة ومناطا للنجاسة بحيث تدور مدارها والا فيمكن استكشاف

العموم المذكور من الادلة الخاصة بان يكون المراد كل نوع من انواع الجسم او كل شخص من اشخاصه بحيث يكون

الصورة النوعية او الشخصية مناطا وعلة للنجاسة بحيث تتقوم بها حدوثا وبقاء اذ كما ان القطع حاصل بالغاء

خصوصية الجسم كذلك القطع حاصل بالغاء خصوصية الصورة النوعية او الشخصية قوله ان الموضوع

في النجس آه لان مدخلية الصورة النوعية في النجس واضح بحسب ظاهر الدليل وفي المتنجس ليس بمثل هذا في

الظهور ولكن هذا المقدار لا يوجب الفرق فان الاستصحاب كما لا يجرى مع القطع بانتفاء الموضوع كذلك

لا يجري مع الشك فيه قوله من لا يقول بحجية الظن آه كصاحب المعالم فانه من اهل الظنون الخاصة الذين

لا يقولون بحجية كل ظن بل مذهبه العمل بخصوص الخبر الصحيح الاعلائي فقوله بالاولوية المذكورة مع عدم

عمل بعض القائلين بالظنون المطلقة بها ايضا لا بد من ان يكون مبنيا على ان تكون خارجة عن الاولوية الاعتبارية

وداخلة في الفحوى التي هي من المداليل اللفظية التي يقول بها اهل الظنون الخاصة ايضا لكن كونها من قبيل ذلك

على منع واضح قوله ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي الظاهر من كلامه كون

الفاضل الهندي ومن تبعه مفصلين في كون الاستحالة من المطهرات بين استحالة النجس وبين استحالة المتنجس

فيجعلون الاولى من المطهرات بخلاف الثانية لبقاء الموضوع في الثانية دون الاولى من غير حاجة الى الاستصحاب

دفي الضوابط جعل التفصيل دنجا الى جريان الاستصحاب وعدمه قال اعلم ان الاقوال في المسئلة

ثلثة ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي والعرضي ففي الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجرى الاستصحاب

لان الموضوع هو الكلب قد انتفى وفي العرضي كالخشب المتنجس الذي صار رمادا يجرى الاستصحاب لان الموضوع

هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق قال والظاهر من هذا المفصل انه لا يفرق بين الاستحالة والانقلاب

والانقلاب في هذا التفصيل انتهى كلامه رفع مقامه وفيه نظر قوله فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه

الاحكام آه لا يخفى ان التمسك بعموم الدليل انما يصح مع الشك في النجاسة والحلية الذاتيتين لكن قد يحتمل

عروض النجاسة او الحرمة له بسبب الغليان مثلا ولا يندفع هذا الاحتمال بالدليل المزبور فتدبر قوله ومن

الثاني اجراء حكم بول غير الماكول آه يعنى ومن امثلة القسم الثاني الذي يحتاج اثبات الحكم فيه في الحالة الثانية

الى الاستصحاب اجراء حكم بول غير الماكول اذا صار بولا لماكول مثلا فلا بد فيه من سكوت الدليل الدال على نجاسة

بول غير الماكول بحكم ما اذا صار بولا لماكول مع احتمال ثبوته له في الواقع ولا بد فيه مع ذلك من كون الموضوع عند

العرف مع قطع النظر عن الدليل المذكور هو الاعم الموجود في الحالين من غير ان يفهم من الدليل المذكور بحيث يكون

مراد الشارع الاعم على ما سيجيء توضيحه وبهذا يفترق الثاني الذي يحتاج الى الاستصحاب من الاول الذي لا

يحتاج اليه اذ في الاول لا بد من فهم العرف ارادة الشارع من مثل قوله العنب طاهر او حلال هو الاعم منه ومن

الزبيب ولا شك في ان فهم العرف لمراد الشارع حجة ويكون ثبوت الحكم في الزمان الثاني والحالة الثانية بالدليل

لا بالاصل واما في الثاني فلا بد من فرضه فيما اذا لم يفهم العرف من الدليل كون مراده هو الاعم من الواجد

للوصف العنواني والفاقد له بل يعترفون بعدم دلالة الدليل على ثبوت الحكم الا للواجد للوصف العنواني

بحيث لا يدل على ثبوته للفاقد ولا على عدم ثبوته له مع ان الموضوع عندهم هو الاعم مع قطع النظر عنه ولذا

يجري الاستصحاب فيه لوجود شرائطه دون الاول لعدم جريان الاصل مع وجود الدليل واما القسم الثالث

فلا بد من فرضه فيما اذا كان الدليل دالا على ثبوت الحكم للواجد للوصف العنواني مع عدم فهم العرف منه

كون مراده ثبوت الحكم في الحالين وعدم كون الموضوع اعم مع قطع النظر عنه فيفترق عن الاولين من جهة

عدم جواز التمسك فيه في الزمان الثاني لا بالدليل ولا بالاستصحاب لانتفاء شروط التمسك بهما على الفرض

قوله ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم ان الاحكام آه قد ذكر فيما تقدم ان الموضوع قد يكون في ظاهر الدليل هو

الواجد للوصف العنواني فقط مع ان العرف يفهم منه كون مراد الشارع هو الاعم من الواجد للوصف و

الفاقد له كما في مثال العنب والرطب وقد يكون كذلك مع عدم فهم العرف خلافه فهم مختلف الموضوعات

٢ وقلم الشك في العرضية منها في الاستدلال بهما وان قوله العنب لا احرام او حلال لا يراد به الحلال والحرام الذاتيان ع

في عالم اللب فالاحكام لابدان تدور مدار الموضوع في الحقيقة لا مدار الموضوع في ظاهر القضية فقط فيكون
المراد من القول المزبور دوران الحكم مدار اسم الموضوع الحقيقي اللبي لا ما هو اسم الموضوع اللفظي قوله المستلزم
لانتفائه بانتفائه لا بمعنى دلالته على الانتفاء عند الانتفاء بل بمعنى عدم دلالته على الثبوت في الحالة الثانية
ولا على عدم ثبوته فيها فيكون مسكوتا عنه في الزمان الثاني وعليه فلا معنى لثبوت الحكم في الزمان الثاني بالدليل
كما هو مفاد القسم الاول قوله لكنك عرفت ان العناوين مختلفة اه فقد تكون القضية ظاهرة في مدخلية العنوان
في الحكم لكن العرف يحكم بان المراد من الموضوع هو الاعم وقد تكون كذلك لكن الموضوع في العرف اعم من غير
ان يحكم بان مراد الشارع هو الاعم وقد تكون كذلك من غير ان يحكم بان الموضوع اعم والاول يجري التمسك بالدليل
والثاني يجري التمسك بالاستصحاب والثالث لا يكون مجرى لاحدهما ومنه يظهر المراد من قوله بل الاحكام ايضا
مختلفة ويمكن ان يريد منه ما ذكره في العنب والرطب من ان حكم الحلية والطهارة يسري الى الزبيب والتمر
بخلاف ما لو حلف ان لا ياكل احدهما فانه لا يسري اليهما قوله وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير اه المقصود من
هذا الكلام اثبات ما ذكره بان العناوين مختلفة فقد يكون اللفظ ظاهرا في مدخلية الوصف العنواني لكن يفهم
العرف ان المراد منه الاعم فيكون تمسكا بالدليل اتباعا لفهم العرف في صرف الدليل عن ظاهره ولولا ذلك لما ساغ
للفاضلين في الحكم ببقاء النجاسة التمسك بما ذكروه الراجع الى التمسك بالدليل لا بالاستصحاب ثم ان المذكور فيما سبق
بقاء نجاسة الكلب المستحيل ملحا لا الخنزير ولم ينقله عن اكثر اهل العلم بل عن الفاضلين والفخر في احد وجهيه لكن
نقل الاستاد قدس سره في الحاشية عن المصنف ان الموجود في الكتابين ما ذكره اخيرا وان النقل عن اكثر اهل العلم
انما هو منهما في المعتبر والمنتهى لا منه قدس سرهم قوله لان المقصود مراعاة العرف اه قال الاستاد في مجلس البحث
انه ينبغي التامل في فهم العرف المذكور وانه هل يفهم ان ظاهر اللفظ مدخلية العنوان في الحكم لكن عندهم يكون
الموضوع اعم ح فيشكل الاعتبار بهذا الفهم الا ان يفهم ان الموضوع عند الشارع اعم وعلى هذا التقدير لا يجري
الاستصحاب كما هو مفروض البحث هنا قال فلو قال المصنف بدل قوله فافهم فتامل لكان اولى قلت يمكن ان
يقال في مقام تصوير الاستصحاب ان الشارع اذا قال الكلب نجس يفهم العرف منه ان الكلب اذا كانت الصورة النوعية
فيه باقية بان كان حيا نجس ولا يفهم منه ازيد من ذلك فيكون لفظ الدليل ساكتا عن بيان الحكم بعد الموت
لكن عند العرف يكون الكلب الميت من مصاديق الكلب حقيقة بان يكون موضوعا للاعم منه او ادعاء
على بعد فاذا احتمل كون النجاسة محمولة على الميت ايضا عند الشارع واقعا وان لم يدل عليه لفظ الدليل
فيجتمع ح جميع شرائط التمسك بالاستصحاب من احتمال بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني في الواقع ومن كون

الموضوع باقيا الفرض كون الموضوع عندهم هو الاعم وان الكلب الميت عندهم من افراد الكلب مع قطع النظر
عن الدليل ولم يكن ذلك تمسكا بالدليل لفرض اهماله وعدم دلالته على الحكم في الزمان الثاني فيصدق على ابقاء
الحكم في مرحلة الظاهر من جهته قوله لا تنقض الشرائط على فهم العرف الا بقاء الواجب على عدم ابقاء النقض الحرام
وليس في هذا تقديم العرف على الشرع ايضا اذ الشرع لم يدل على النجاسة بعد الموت لا انه دل على عدمها اذ لا مفهوم
للفظ الشارع حتى ينافي العرف بل يحتمل كون الحكم الشرعي باقيا كما عرفت فليتامل في ذلك هذا قال في الضوابط
في مقام تشخيص مجرى الاستصحاب مع تبدل الصورة النوعية ما هذا محله اعلم ان ما تبدل فيه الصورة النوعية
الحقيقية الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة او الانتقال او الانقلاب اما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة
النوعية كالحقيقة الكلية واما ان يعلم فيه بان الموضوع فيه هي الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية
للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزءا له او قيدا واما ان يشك في الامرين ففي الاول لا يجري الاستصحاب
للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح استصحاب نجاسة الكلب اذا صار ملحا وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان
الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس علة لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها
علة للحدوث ام لا وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب اما ان يكون موضوعيا او يكون حكميا
فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا يجري لان الشك في الحادث وان كان حكميا بان يستصحب النجاسة
ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستقلالي ففي الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الباقي من المشكوكين
وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع انتهى قوله وح فيستقيم ان يراد من قولهم
ان الاحكام اه هذا معنى اخر غير المعنى الاول فان مبناه على ارادة اسماء الموضوعات الواقعية لا اسماء الموضوعات الواقعة
في الدليل اللفظي ومبنى هذا المعنى على تبعية الاحكام للاسماء التي ثبتت في ظاهر القضية كاسم العنب والرطب و
الكلب والخنزير وغيرها من الموضوعات الثابتة في الادلة الشرعية ويكون المقصود من القول المزبور تاسيس الاصل
والقاعدة فيقال ان مقتضى الاصل والقاعدة كون الحكم ثابتا للاسماء المذكورة فتبنى على القاعدة المزبورة الا ان
يثبت من الخارج من جهة فهم العرف او قرينة اخرى خلافها والمعنيان بحسب النتيجة والمال متحدان لان المرجع
يكون فهم العرف على التقديرين هذا قال في الضوابط حكي عن صاحب المدارك انه قال في بحث المياه ان لا ادري
من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتيب احكام العين على البئر وبالعكس لو سمي كل منهما
باسم الاخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر
منه في بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان التبدل الاسمي مسببا من تبدل

المسمّى كالكلب الذي صار ملحاً فسمّي بالملح مع ملاحظة اتحاد زمان المضمون والمتيقّن من حيث التسمية او من
باب العلم او من باب الاصل وبهذا الدفع ما اورده صاحب المدارك انتهى كلامه رفع مقامه قوله لكن هذا
من المحلّى لا يلزم آه يعني ان استفادة التعبير المذكور من الاخبار ليس على سبيل القطع لاحتمال عدم استفادته
منها فلا ينافي ما ذكره في اوّل الاستصحاب من ان الظاهر ان هذا التعبير مستفاد من الاخبار فتدبّر قوله فان
مناط الاستصحاب اتحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان آه يعني ان المستفاد من الاخبار تعلّق الشكّ
بنفس ما تعلّق به اليقين السابق فلا بدّ في الاستصحاب فيما اذا اريد استصحاب العدالة مثلاً ان يتعلّق اليقين بالعدالة
المطلقة والشكّ ايضاً بها من دون تقييدها بالزمان السابق لانّ العدالة بوصف كونها في السابق ليست مشكوكة
في الزمان اللاحق في باب الاستصحاب بل هي بالوصف المذكور متيقّنة في اللاحق ايضاً فيه والّا لم يكن الشكّ في البقاء
بل في الحدوث ولا بدّ في قاعدة الشكّ الساري من كون الشكّ متعلّقاً بما تعلّق به اليقين السابق بوصف كونه في
الزمان السابق ولا يلزم كون الشكّ في الحدوث من غير نظر الى البقاء فقد يكون بقاؤه على تقدير الحدوث معلوماً
وقد يكون مشكوكاً وقد يكون عدمه معلوماً قوله فان قلت ان معنى المضيّ على اليقين آه وهذا هو الحقّ اذ معنى قوله
من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه عدم الاعتناء بالشكّ المتعلّق بما تعلّق به اليقين وانه ملغى في نظر الشارع
سواء كان متعلّقاً بالحدوث او بالبقاء ومبناه على استعمال اللفظ في القدر المشترك ولا ضير فيه اصلاً وقد اشرنا
الى ذلك سابقاً وما ضرّه بقوله قلت لا ريب آه غير رافع اصلاً كما سيظهر قوله وليس له هنا فرد ان يتعلّق احدهما آه
كيف لا يكون للشكّ فردان مع ما نرى بالحسّ والعيان من ان الشكّ قد يتعلّق بحدوث العدالة وقد يتعلّق ببقائها
غاية الامر اختلاف موردهما وعدم اجتماعهما في مورد واحد ومجرّد هذا لا يصير مانعاً من شمول اللفظ العام لهما
قوله باعتبار الامور الواقعية كعدالة زيد آه لا يخفى ان اليقين بالعدالة المطلقة يقين واقعي وكذلك الشكّ المتعلّق
بها شكّ واقعي ومثلها اليقين بالعدالة المقيّدة والشكّ فيها فيشملها عموم قوله من كان على يقين فشكّ فليمض
على يقينه قوله عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن فينطبق على الاستصحاب قوله عبارة عن الحكم بحدوثه فينطبق على
على قاعدة الشكّ الساري قوله وهذان لا يجتمعان في الارادة ارادة الخصوصيات ليست بلازمة بل يكفي ارادة المعنى
العام والخصوصيات انما جائت من الخارج وتكفي ارادة العام في تحقيق كلتا الخصوصيتين قوله ومن المعلوم عدم
جواز ارادة الاعتبارين ارادة الاعتبارين والخصوصيتين ليست بلازمة بل تكفي ارادة الجامع قوله وليس
اليقين بتحقّق مطلق العدالة آه قد عرفت ما فيه قوله وقد تقدّم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر وقد تقدّم فيه
امكان استعمال قوله في الاعمّ مما ثبت طهارته سابقاً فيكون المراد من قوله طاهر هو الحكم بالطهارة الظاهرية مطلقاً ولا

ينافي ذلك حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها والثمرة انما تظهر في جريان القاعدة في غير مسبوق الطهارة
كما ان شمول قوله لا تنقض للشكّ السببي والمسبّبي كليهما لا ينافي حكومة الاوّل على الثاني والثمرة انما
تظهر في غيرها فيما اذا لم يجر الاستصحاب في الشكّ السببي فانه يجري في الشكّ المسبّبي بلا معارض فيما اذا
لم يكونا من الموضوع والحكم وبالجملة كل شيء طاهر يشمل الاستصحاب مطلقاً والقاعدة في غير مورد جريانه كما
ان قوله لا تنقض يشمل الشكّ المسبّبي في غير مورد جريانه في الشكّ السببي قوله ثم لو سلّمنا دلالة الروايات
على ما يشمل القاعدتين آه ملخصه حصول التعارض الدائمي بين الاستصحاب والقاعدة الموجب لسقوطهما
عن درجة الاعتبار لان مقتضى استصحاب العدم الازلي للطهارة مثلاً الحكم ببقائه الى زمان الشكّ لسابقه
وعدم الحكم بالطهارة ومقتضى قاعدة الشكّ الساري الحكم بترتيب احكام اليقين السابق والحكم بثبوته
في مرحلة الظاهر وعدم الاعتناء بالشكّ فيها والحكم بثبوت الطهارة فيتناقضان ويتعارضان ويمكن ان يورد
عليه بان قوله من كان على يقين فشكّ منصرف الى اليقين الذي تعقّبه شكّ من غير تخلّل يقين اخر بينه وبين
الشكّ فلا يشمل الاخبار اليقين بالعدم الازلي الذي تعقّبه يقين ثم حصل الشكّ الساري ففي مثل الصورة
المزبورة تكون قاعدة الشكّ الساري حجة وفي ساير الموارد التي حصل اليقين السابق ثم شكّ في بقائه
يكون الاستصحاب حجة فلا يشمل الاخبار مورد التعارض اصلاً وعلى تقدير عدم كونه ظاهراً في ذلك فلا
ريب في انه ليس ظاهراً في الاعمّ وكذلك ساير الاخبار مثل قوله لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين
اخر مع ان لنا ان نقول بان المورد المزبور داخل في قوله ولكن تنقضه بيقين اخر لا في قوله لا تنقض اليقين
بالشكّ اذ قوله بيقين اخر اعمّ من اليقين المستقرّ واليقين الزائل وهذا هو الذي اشار اليه المصنّف
بقوله ودعوى ان اليقين السابق آه وما ضرّه به غير مسلّم اذ دعوى كون المفروض داخلاً في المستثنى
منه لا المستثنى خالية عن الدليل مع انه لا يلزم ان يكون في مورد القاعدة استصحاب العدم الازلي فاذا
حصل القطع بانتقاض العدم الازلي في الامور الخارجية كالقيام والقعود والحركة والسكون والرطوبة
واليبوسة وغيرها مع عدم العلم بالحالة السابقة ثم حصل القطع بثبوت احدها في زمان من الازمنة
ثم حصل الشكّ الساري فلا معنى للتمسّك باستصحاب العدم الازلي للعلم بانتقاضه في زمان من الازمنة
وعدم العلم بالحالة السابقة وما ذكره الاستاد قدّس سرّه في بعض كلماته لتقريب جريان استصحاب العدم
الازلي بقوله وبالجملة قد عرفت سابقاً ان اليقين بالوجود اذا كان مقيّداً بزمان وان كان مطابقاً للواقع
لا ينقض العدم الازلي بقول مطلق فضلاً عما يشكّ في كونه مطابقاً للواقع ام لا ففيه انه انما يصحّ اذا لم يعلم

استفاضته في السابق مع ان ملاحظة الزمان في قاعدة الشك السارى على ما حققه المصنف لا يلازم ان يكون الزمان قيداً
اذ يصح ذلك على تقدير كونه ظرفاً ايضا ولذا ذكر انه قد يكون البقاء في الشك السارى معلوما اه مع عدم تصور البقاء
على تقدير كون الزمان قيداً او بالجملة ما ذكره من التعارض الدائمى لا اصل له فتدبر قوله مضافا الى ما دبما يدعى
يعنى مع قطع النظر عن كون المورد مورد الاستصحاب في كثير من الاخبار مثل صحيحتى زرارة والمكاتبة في الشك في
الهلال ولعل ظهورها في البقاء مع قطع النظر عنه من جهة ظهور لفظ النقض في رفع الامر المستمر الثابت على ما
حققه سابقا لكن قد عرفت ان المراد من النقض مطلق رفع اليد مع ان في بعض الاخبار لا يدفع بدل لا ينقض
قوله فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اه الفرق بين الاول والاخيرين ان المقصود من الاول اثبات الحدوث
والبقاء معا بخلاف الاخيرين والفرق بين الاخيرين ان المقصود في الثانى ترتيب جميع اثار العدالة في يوم
الجمعة مثلا حتى بالنسبة الى المستقبل فاذا شهد في ذلك اليوم بشيء يمكن ان يحكم الحاكم بعد ذلك اذا اتفق
الترافع على طبق شهادته السابقة وترتيب جميع الاثار في اللاحق واما المعنى الثالث فالمقصود فيه امضاء مجرد الاثار
التى رتبها سابقا فاذا صلى خلفه في ذلك الزمان كانت صلوته صحيحة ولا يجوز للحاكم ترتيب الاثر على شهادته
السابقة وترتيب جميع الاثار في اللاحق واما المعنى الثالث فالمقصود فيه امضاء مجرد الاثار التى صدرت
الشك في صحته وهذا الفرق يفهم مما سيأتى من المصنف ايضا فانظر قوله والظاهر عدم دليل يدل عليه يعنى ان
الظاهر عدم وجود الدليل من الخارج يدل على اثبات الحكمين فلا ينافى عدم امكان كون هذه الاخبار دليلا
عليهما كما صرح به سابقا وفى هذا المقام لكن مع ذلك فالعبارة لا تخلو عن حزازة ظاهرة بملاحظة التعليل
بقوله اذ لو سلم مع ان الكلام كان في وجود مدرك للقاعدة غير عموم الاخبار ودلالة التعليل على عدم الامكان
والمدعى عدم ظهور الدليل قوله لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا هذا اشارة الى ما ذكره سابقا
من ان دلالة الخبر على ذلك يستلزم استعمال اللفظ في معنيين قوله فهو تقدير على تقدير بل هو تقدير على
تقدير على تقدير العلم بالبقاء على تقدير الحدوث على تقدير اختصاص الاخبار بالشك السارى قوله لا انه على
تقدير الدلالة يعنى انا لا نسلم دلالة الاخبار على البناء على ثبوت المعتقد بل لا تدل الا عدم الاعتناء
بالشك بعد تجاوز المحل ولذا لو فرض غافلا غير معتقد بشيء بنى على الصحة ايضا كما سيأتى منه قدس سره ويمكن
ان يكون قوله على تقدير الدلالة اشارة الى ما سيأتى منه من التامل في شمول الروايات للشك في الصحة الذى
يكون مفروض الكلام من قبيله وانما المسلم دلالتها على الصحة فى الشك في اصل الوجود وهذا المعنى انسب بكلامه
في هذا المقام بل هو المتعين فتدبر قوله واضعف منه الاستدلال له فان اصالة الصحة في الاعتقاد لا تدل

الا على ترتيب اثار الصحة على الاعتقادات السابقة لا البناء على استمراره فيما سيأتى مضافا الى انه لا مستند
لاصالة الصحة بهذا المعنى وان ادعاه بعض الاساطين في كشفه وتمام ذكر ظهر وجه الاضعفية قوله واما اثبات
نفس ما اعتقده اه هذا اشارة الى الفرق بين هذا المعنى وبين المعنى الثالث اذ ليس فيه اثبات نفس ما اعتقده
سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الاثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت اللاحق
وقد اوضحنا ذلك في بعض الحواشى السابقة قوله فلا وجه بناء على تمامية قاعدة الشك اه هذا وما سبقه
اشارة الى ما سلمه قدس سره في شمول قاعدة الشك بعد الفراغ للشك في الصحة على ما اشرنا اليه اخيرا
في بعض الحواشى السابقة واما جريانها في الشك في الوجود فلا اشكال فيه عنده وعند المشهور بل لعله اتفاقى
نعم قوله ولعل بعض الكلام سيجيء في كلام المصنف التعرض لهذه المسئلة ونقل الخلاف فيه قوله وحاصل الكلام
اه محصله عدم حجية قاعدة الشك السارى لعدم الدليل عليها اصلا بل يرجع الى الاصول والقواعد سواء
كانت مطابقة لها باحد المعانى المتقدمة ام لا وما ذكره بعد عدم امكان شمول الاخبار لها وعدم وجود
دليل اخر واضح ثم ان هنا توهما اخر اشار اليه الاستاد في الحاشية وهو جريان الاستصحاب في الحكم الاعتقادى
الظاهرى المحقق باليقين السابق قال ويسمى في لسان جماعة بالاستصحاب العرضى وهو كما ترى فان الحكم الثابت
في صورة الاعتقاد على تقدير ثبوته مترتب على نفس الاعتقاد فبقاؤه مع ارتفاع الاعتقاد مما لا يعقل لمعنى
والا لزم قيام العرض بغير معروضه في غير موضوع وكلاهما مما يشهد بداهة العقل باستحالته انتهى كلامه
دفع مقامه لكن ذكر بعض افاضل من عاصرناه من المحشين ان من اقسام الاستصحاب ما يسمى عرضيا وحقيقته
تفصيلا ان يعلم بثبوت حكم في موضع وكانت لهذا الحكم جهتان سواء كانتا خارجيتين من حقيقة الموضوع
او كانت احديهما داخلة والاخرى خارجة وكان هذا الحكم من احدى الجهتين معلوم التحقق ومن الاخرى
مشكوك التحقق سواء كان معلوم الحال من احدى الجهتين هو الذاتى او الخارجى فشك في بقاء ما ثبت
سابقا بعد القطع بارتفاعه من الجهة التى علم تحققه من هذه الجهة كالحيوان المتولد من الغنم والكلب مع
تلطخه بالدم حين تولده ثم غسل بالماء الجارى بحيث يقطع بزوال النجاسة العارضة بالدم فيستصحب
النجاسة وكذا الحكم بالحرمة بعد التذكية الشرعية والمشهور عدم حجية هذا الاستصحاب واحتج له بان
المستصحب ان كانت هى النجاسة العارضة فقد زالت بالفرض وان كانت النجاسة الذاتية فهى مشكوكة الثبوت
سابقا قال هذا انما يتجه اذا كانت الجهة المعلوم حالها تقييدية واما اذا كانت تعليلية وعلم كونها علة عدم
وشك في كونها علة مبقية ايضا فلا مانع من الاستصحاب نعم اذا علم بكونها علة مبقية ايضا او بشك كونها

علة مبقية لا يجري الاستصحاب وذكر في الضوابط في بيان المراد من الاستصحاب العرضي نحوا من ذلك ثم
قال اعلم انه لا دليل على حجية الاستصحاب العرضي لان الاستصحاب هو ما قطع بتحققه سابقا فشك فيه لاحقا
ولا ريب ان ما قطع به سابقا قد قطع برفعه لاحقا فليس ذلك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة الى ان
مثل له باستصحاب نجاسة حيوان متولد من حيوانين واستصحاب حرمته قبل التذكية والظاهر مخالفتهما لما ذكره
شيخنا قدس سره ثم ان ما ذكره بعض الافاضل المذكور من التفصيل لا محل له لان المفروض فيه القطع بارتفاع الحكم
من الجهة التي علم وان الشك انما هو في بقاء الحكم من الجهة الاخرى المشكوكة فالحق هو ما ذكره في الضوابط من
عدم حجية الاستصحاب المزبور لعدم وجود مجراه وشروطه كما هو واضح قوله بالنسبة الى نفس المعتقد آه قيل
فاذا اعتقد فسق المجتهد قبل يوم الجمعة ثم اعتقد عدالته يوم الجمعة فصلى معه وعمل بفتاويه ثم شك يوم السبت
في عدالته في ذلك اليوم لا يجوز الصلوة معه والعمل بفتاويه في زمان الشك استصحابا للفسق السابق ولكن
يحكم بصحة اعماله في يوم الجمعة لقاعدة الفراغ لحكومتها على استصحاب الفسق انتهى ويمكن ان يريد به الرجوع الى
استصحاب العدم الازلي في نفي نفس المعتقد وبالنسبة الى الاثار الماضية الى قاعدة الفراغ على تقدير تماميتها
وشمولها للمقام مع ملاحظة حكومتها على الاستصحاب المزبور واما بالنسبة الى الاثار اللاحقة فيحكم بعدم
ترتبها من جهة قاعدة الشغل واصل الفساد الا ان يكون اصل حاكم او وارد يكون مقتضاه الصحة كالاستصحاب
في عكس المثال المزبور فتدبر قوله ولا ريب فيه في العمل بدون الحالة السابقة آه قال الاستاد بل لم يظهر فيه مخالف
احد على التحقيق فانه وان كان ربما يظهر من جماعة كالسيد السند المتقدم ذكره في طي التنبيهات والفاضل القمي
وغيرهما خلاف ذلك وانه قد يعمل بدونها الا ان مقتضى التامل في كلامهم عدم ارادتهم ما ينافي ما نحن
فيه على ما عرفت وستعرف ثم انهم اختلفوا في وجه تقدم الامارات على الاصول على اقوال الاول انه من باب
التخصيص المصطلح فان النسبة بين ما قام على اعتبار الامارة وبين قوله لا تنقض اليقين بالشك وان كانت عموما
من وجه الا انه بعد ما قام الاجماع على عدم الفرق بين موارد الامارة يصير في حكم الخاص المطلق من حيث ان اخراج مورد
الاجتماع منه مستلزم لطرحه كلية وهذا الاحتمال ضعيف لان المخصص يكون في عرض ما يخصصه بل يكونان
متعارضين غالبا ويكون الترجيح بحكم العرف ومن المعلوم ان المقام ليس من ذلك وان الدليل مقدم على الاصل
ذاتا بحيث لا يمكن تقدمه عليه الا اذا كان اخص بحيث يكون الحكم بتقدم الدليل موجبا للغوية جعله واذا كان
مقدما بالذات بدون وجود التعارض والترجيح فلا محالة يكون ذلك كاشفا عن الورود او الحكومة ولا يجتمع مع
التخصيص اذ كونه من قبيل ذلك ربما يجتمع مع تقدم العام على الخاص لبعض العوارض مثل كون العام في غاية القوة بحيث

الدلالة مع انا لم نر موردا يقدم الاصل على الدليل مع كون الدليل في ادنى درجة من الاعتبار الثاني ان يكون
من باب الحكومة فان ما دل على اعتبار الامارة والدليل مثل مفهوم اية النباء وغيره يفيد جعل مدلول الدليل
او الامارة هو الواقع وترتيب اثار الواقع عليه وعدم الاعتناء باحتمال ضده لكن بعد احتمال المخالفة للواقع و
معنى الاعتناء باحتمال المخالفة هو الرجوع الى الاصول العملية كل في مورده ومعنى عدم الاعتناء به عدم الرجوع
الى الاصول العملية المجعولة للشاك في مقام العمل فيكون الدليل او الامارة بملاحظة ما دل على حجيتهما مفسرا
وشارحا وناظرا الى ادلة الاصول حاكما عليها مبينا لمقدار مدلولها وهذا هو المناط في الحكم بالحكومة اينما وجد وحدث
ويكون الحاكم مقدما بالذات على المحكوم بحيث لا يمكن تقدم المحكوم على الحاكم اصلا على ما عرفت ولا فرق في ذلك
بين ان يكون الاصول على خلاف الادلة والامارات او على طبقهما فان ما هو لسان دليل حجية الدليل او الامارة
من عدم الاعتناء بالاصل وعدم الرجوع اليه وجعل مؤداهما هو الواقع وترتيب اثار الواقع عليه يشمل كلتا الصورتين
وقد ذكرنا شرح ذلك فيما سلف في بعض الحواشي ثم ان الحكومة قد توجد بين العامين من وجه وهو كثير في
الغاية مثل حكومة ادلة نفي الحرج ونفي الضرر ونفي السبيل على المحسن على ادلة التكاليف وغيرها وقد توجد
بين العام والخاص مطلقا مثل حكومة لا سهو في سهو ولكثير السهو ومع حفظ الامام او المأموم على قوله اذا شككت
فابن على الاكثر وقد تقع بين الاجتهاديين وقد تقع بين الفقاهيين وقد تقع بين المختلفين والامثلة لا تخفى
الثالث ان يكون من باب الورود نظرا الى ان الشك في مجاري الاصول هو التحير ومع وجود الدليل الاجتهادي يرتفع
التحير وفيه ان المراد بالشك هو خلاف اليقين لا التحير مضافا الى ما ذكره المصنف في رده او الى ان نقض اليقين
بالدليل الاجتهادي بملاحظة دليل اعتباره نقض باليقين لا بالشك وقد سلك هذا المسلك في المناهج
قال انه مع وجود شيء من الادلة عموما او خصوصا يكون نقض اليقين به لا بالشك وقد حققه بعض المحققين
بنحو ابسط قال وليس افراد العام هنا هو افراد اليقين والشك كي يقال ان الدليل العلمي انما يكون مزيلا للشك
بوجوده بل افراده افراد نقض اليقين بالشك والدليل المعتبر ولو لم يكن علميا يكون موجبا لان لا يكون النقض
بالشك ولو مع الشك بل بالدليل ثم اورد على نفسه بان ذلك انما يتم لو كان دليل اعتباره شاملا له مطلقا
ولو في مورد الاستصحاب وهو غير معلوم فاجاب بان عموم دليل اعتباره يدل على اعتباره وتخصيصه موقوف
على شمول الخطاب لا تنقض له وشموله له موقوف على ان لا يكون ذلك الدليل معتبرا وعدم اعتباره موقوف على
تخصيص دليل الاعتبار وهو موقوف على شمول العموم للمورد فدار ثم اورد على نفسه بان مقتضى قوله ولكن تنقضه
بيقين مثله هو النهي عن النقض بغير اليقين والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقا فكيف يقدم كذلك فاجاب

بان الدليل المعتبر موجب لليقين غاية الامر لا بعناوينها الاولية للاشياء بل بعناوينها الطارية الثانوية
مثل كونه مما قام على وجوبه او حرمته خبر العدل مثلا وكذلك ساير الاصول التى تقدم عليها الامارات فاذا قامت
الامارة على حرمته او خمريته فقد عرفت حرمته فدخل فى الغاية فلا يعمه حكم المغيى فى كل شيء لك حلال الى اخر ما
ذكره ولا انصاف ان مقتضى نفى الريب فى تقدم الامارات على الاصول على ما ادعاه المصنف وعدم الخلاف
فيه كما ادعاه الاستاد يقتضى تقدم الامارات على الاصول بالذات بدون معارضة وترجيح وهو يكشف
عن بطلان الالتزام بالنقض المصطلح فيدور الامر بين كونه على سبيل الحكومة كما ادعاه المصنف وان يكون
على سبيل الورود كما ذكره غيره لكن الالتزام بالحكومة اولى بل لعله الوجه لان المراد بالشك هو احتمال خلاف
الحكم الواقعى الذى كان متيقنا فى السابق وليس المراد به الاعم من الشك فى الحكم الواقعى والظاهرى ومن
المعلوم ان كون دليل قطعى الاعتبار لا يفيد كون مظنونه قطعيا بحسب الواقع حتى يحكم بالورود ولا يتفاوت
فى ذلك كونه افراد العام افراد لا تنقض اليقين بالشك او افراد اليقين والشك وكون شيء يقينيا بعناوينه
الطارية الثانوية لا يرفع الشك الملحوظ فى اخبار الاستصحاب حقيقة وانما يرفعه لو كان المراد بالشك هو
مطلق احتمال الخلاف ولو بعنوانه العارضى وليس كذلك وايضا المراد بقوله لكن تنقضه بيقين اخر ليس
مطلق اليقين بل اليقين بالخلاف على ما صرح به المصنف سابقا ومن المعلوم ان اليقين باعتبار امارة غير
موجبة لليقين بالواقع ليس يقينا بخلاف الحكم السابق فلا يشمله قوله ولكن تنقضه بيقين اخر ولو مع ملاحظة
ما ذكره من كون الامارة موجبة لليقين بالعنوان الطارى الثانوى والله العالم قوله بما دل على وجوب البناء
على الاكثر فان قاعدة وجوب البناء على الاكثر اصل مثل الاستصحاب لكنها مقدمة عليه من جهة كونها اخص
ومن جهة كونها فى عرضه مع كونها خاصة يطلق عليها انها مخصصة للاستصحاب بالمعنى المعروف قوله ولا تخصيصا
ليس المراد به خروج المورد بالذات عن مورد الاستصحاب كما هو المعنى الظاهر منه بل المراد منه خروجه بعد
ملاحظة ورود الدليل عن مورد الاستصحاب فالمراد به هنا الورود قوله بوجوب دفع اليد آه كما فى موارد الحرج
والضرر فانه يرفع اليد عن وجوب الوضوء والصلوة والصوم الثابت بادلة وجوبها من جهة ادلة نفى الحرج
والضرر وكما فى المثال الذى ذكره المصنف بقوله فيما نحن فيه اذا قال الشارع آه قوله او بوجوب العمل فى مورد
الاستصحاب بحكم آه كما اذا قامت بينة على نجاسة ثوب ثم شك فى بقاء نجاسته فانه يحكم بنجاسته فى الزمان الثانى بالاستصحاب
بناء على جواز استصحاب الحكم الظاهرى وجريان الاستصحاب المثبت للحكم فى الزمان الثانى من جهة قيام البينة
على النجاسة فى السابق ولولاها لم يحكم بوجوب بقاء النجاسة لتوقف الاستصحاب على اليقين السابق و

الشك اللاحق وقد مثل المصنف فى باب نفى الضرر بثبوت الطهارة بالاستصحاب فيما اذا كان متطهرا
فى السابق فيشمله قوله لا تنقض فيجوز له الدخول فى الصلوة مع ان الصلوة لا تكون بدون الطهارة بمقتضى قوله
لا صلوة الا بطهور فيكون الاستصحاب حاكما ومعمما للطهور بحيث يشمل الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية
وقد عرفت الاشكال فيه فظهر مما ذكر ان الدليل الحاكم قد يكون مخصصا وقد يكون معمما للموضوع قوله فان
الشارع حكم فى دليل وجوب العمل بالبينة فالبينة مقدمة على الاستصحاب لا بمعنى ان نفس البينة ناظرة اليه
وحاكمة عليه بل دليل اعتبارها فان الشارع اذا قال اعمل بالبينة عدم الاعتناء باحتمال خلافها وعدم ترتيب
اثار الخلاف التى من جملتها استصحاب الطهارة كما عرفت مرارا قوله وفيه انه لا يرتفع التحير آه قد عرفت ان موضوع
الاصول ليس هو التحير حتى يرتفع بوجود الدليل الظنى بل الشك بمعنى خلاف اليقين الموجود معه بالوجدان
وان كون الدليل قطعى الاعتبار لا يوجب كونه واردا على الاستصحاب بعد وجود موضوعه معه لكن المصنف
اراد ان يشير الى جواب اخر اغماضا عن الجواب المذكور ثم ان قوله وان شئت قلت دليل اخر للحكم بالورود
لا انه عبارة اخرى عن الدليل الاول كما عرفت مما فى بعض الحواشى السابقة قوله كون مؤداه حاكما على الاستصحاب
بالترتيب المذكور قوله لان مرجع ذلك بظاهره آه فرق بين شرط الجريان وشرط العمل اذ معنى الاول ان الاستصحاب
لا يجرى مع عدمه كبقاء الموضوع فان الاستصحاب لا يجرى مع عدمه وكعدم وجود الدليل الاجتهادى على
خلافه اذ مع وجوده لا يجرى الاستصحاب اذ الدليل الاجتهادى اما وارد عليه او حاكم عليه ومعنى الثانى
ان الاستصحاب يجرى فى حد ذاته ولكنه لا يعمل به لمكان المعارض الاقوى كما اذا عارض الاستصحاب قاعدة
البناء على الاكثر فان القاعدة لكونها اخص واقوى تكون مانعة عن العمل بالاستصحاب فيعمل بها دونه وذلك ومنه
يظهر ان مطلق المعارض لا يكون عدمه شرطا للعمل اذ قد يعارض الاستصحاب اصل اخر يكون دليل الاستصحاب
راجحا عليه باحد وجوه الرجحان فيقدم الاستصحاب عليه وقد لا يكون هناك رجحان فيتوقف او يحكم بالتخيير
نعم على القول بكون الدليل الاجتهادى الظنى مخصصا لعموم لا تنقض كما نسب الى جماعة يكون عدمه شرطا
للعمل لا للجريان لكنه ضعيف فى الغاية على ما عرفت مفصلا قوله مبنى على كلام من ارادة العمل آه يعنى ان
المحقق القمى فهم من كلام المشترط المزبور ما هو ظاهره من حمل عدم وجود الدليل على خلافه شرطا للعمل
به الراجع الى عدم المعارض لعموم لا تنقض من الاصول التى تكون فى مرتبته وح فما اورده على المشترط حق
لان عدم وجود المعارض مطلقا ليس شرطا للعمل بعموم لا تنقض بل اذا كان اقوى على ما عرفت تفصيله والا
فقد يكون عموم لا تنقض اقوى وراجحا على معارضه فيعمل به دون معارضه وهو المراد بقوله ان الاستصحاب

ايضا احد من الادلة فقد يرجح على الدليل الخ ولذا استشهد لذلك بعمل الاصحاب بالاستصحاب مع وجود
الاخبار الدالة على وجوب الفحص اربع سنين التي مفادها مفاد الاصل ايضا من جهة رجحان لا تنقض عندهم
على الاخبار المذكورة وانت خبير بان هذا التوجيه لكلام المحقق القمي والتصديق بورود هذا الايراد على
المشترط لا يجتمع مع تعبير المشترط بعدم وجود الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة مع ان كلام صاحب
القوانين صريح في عدم تقدم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب مطلقا قال في القوانين على ما حكي عنه بعد
نقل كلام من اشترط في الاستصحاب بعدم الدليل في مورده اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على مقتضى
فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان
سلم في اصل البرائة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتأخرين عملوا بالاستصحاب في مال
المفقود مع ورود اخبار معتبرة بالفحص اربع سنين وان اراد ان الاستصحاب من حيث هو استصحاب لا يقاوم
الدليل من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث هو عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم
من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك انتهى ملخصا وبما نقلنا اخيرا يتضح ان مراد المحقق القمي في مقام الايراد
على المشترط ان الدليل الاجتهادي اذا كان مقدما على الاستصحاب يكون من باب التخصيص لا الورود ولا الحكومة
ومن المعلوم انه اذا كان كذلك يمكن تقدم الاستصحاب اذا كان راجحا في غاية القوة على الدليل الاجتهادي لكنك
عرفت ضعفه قوله فالظاهر انه لا تأمل لاحد الخ الاستصحاب ان كان حجة من باب الظن الشخصي كما نسب الى
الشيخ البهائي فلا يخفى انه اذا كان الظن الشخصي على خلافه لا يحصل منه الظن حتى يكون حجة لان اجتماع الظنين
المتنافيين محال وكذلك ان كان حجة من باب الظن النوعي المقيد بعدم الظن الشخصي على خلافه اذ مع حصول
الظن الشخصي على الخلاف ولو كان من امارة غير معتبرة لا يكون مناط الحجية فيه موجودا نعم لو كان ذهاب الظن
من جهة امارة علم بعدم حجيتها كالقياس فيمكن ان يقال بعدم قدحه في حجية الاستصحاب على القول المزبور
لما يستفاد من الاخبار من ان وجود القياس كعدمه لا يعتنى به اصلا حتى في ذهاب الظن من دليل آخر وقد
مر شطر من الكلام في ذلك في باب حجية الظن واما ان كان من باب الظن النوعي المطلق فلا يكون الظن بخلافه
مانعا عنه سواء حصل من امارة معتبرة او من امارة غير معتبرة ولذا اورد على المصنف بان قوله فالظاهر انه
لا تأمل لاحد الخ مناقض صريح لما حكاه سابقا عن المشهور من كون مناط الاستصحاب عندهم هو الظن النوعي
الجامع لقيام الظن على خلافه فكيف يقال مع ذلك كون الدليل واردا على الاستصحاب لان عدم تأمل احد
في اشتراط حصول الظن الشخصي من الاستصحاب بعدم قيام الظن على خلافه ولو لم يكن معتبرا بل كان مما قام

الدليل القطعي على عدم اعتباره لا يجدي نفعا بعد كون المناط الظن النوعي الجامع للظن بالخلاف مع انه بناء
على ما ذكره لا معنى للفرق بين الظن الغير المعتبر القائم على الخلاف والظن المعتبر القائم عليه وقد يوجه بان مراده
هو الظن المعتبر وان مراده من افادته الظن هو الظن المعتبر عند العقلاء وقد وجه ايضا بان ما ذكره في الامر الثاني
عشر مبني على التحقيق وما ذكره هنا مبني على ظاهر المشهور من عدم عملهم بالاستصحاب في مقابل الامارات المعتبرة
بخلافه غير هامع قولهم به من باب الظن وكيف كان فاذا كان الاستصحاب حجة من باب الظن النوعي المطلق وقامت
امارة معتبرة على خلافه فيحتمل كون الامارة مقدمة عليه من باب التخصيص ويحتمل كونه من باب الحكومة ويحتمل
كونه من باب الورود وقد قيل بالورود مطلقا سواء قلنا بحجية الاستصحاب من باب الغلبة او من باب بناء العقلاء
وقيل بالتفصيل بين ما اذا قلنا بكونه من باب الغلبة فالحكومة وبين ما اذا قلنا ببناء العقلاء فالورود و
اختار الاستاد في الحاشية الحكومة مطلقا والحق ان بناء العلماء على عدم حجية الاستصحاب مع وجود امارة معتبرة
على خلافه يكشف عن تقدمه الذاتي فالتخصيص غير متوجه فيدور الامر بين الحكومة والورود وسيأتي شطر من
الكلام في ذلك في اول التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى قوله لم نر احدا من العلماء الخ لكن قد عرفت صراحة
كلام المحقق القمي في امكان تقدم الاستصحاب على الدليل الاجتهادي اذا كان راجحا عليه وتوجيه المصنف
لكلامه غير وجيه وعرفت كلام العلامة الطباطبائي سابقا وانه محل الخلاف وقال الفاضل النراقي في المناهج
نعم لو كان العمل بالاستصحاب لظن البقاء تعارض مع الادلة ولا بد من الترجيح قوله لان تلك الاخبار ليست ادلة
فانها تثبت حكما ظاهريا في مورد الشك مثل لا تنقض فهي من الاصول قوله قيام دليل معتبر على موته كما اذا قامت
البينة على موته فانها تكون حاكمة على استصحاب حياته قوله وهذه الاخبار على تقدير الخ لكون مفادها الاصل
مثل الاستصحاب فاذا كانت اخص منه فيخصص بها لا محالة قوله نظير ما دل على وجوب البناء الخ فان مفاده جواز
البناء عليه في مرحلة الظاهر عند الشك فيكون اصلا مثل الاستصحاب ويكون مخصصا له لكونه اخص منه
قوله المقصود فيها اما من حيث السند او من جهة مخالفتها للقواعد قوله ثم المراد بالدليل الاجتهادي الخ الدليل
الاجتهادي ما كان ناظرا الى الواقع بالقطع به او الظن شخصا او نوعا وان لم يفد ظنا في شخص الواقعة بل كان مشكوكا
او موهوما وهو المراد بقوله ولو بالقوة وكان حجيته من اجل كونه ناظرا اليه ويقابله الاصل وهو ما لم يكن
ناظرا اليه اصلا او يكون ناظرا اليه ولا يكون حجيته لاجل النظر كالاستصحاب على القول بالتعبد فانه قد يكون
مفيدا للظن بالواقع من جهة ان ما ثبت دام او من جهة الغلبة او من جهة بناء العقلاء بل قيل انه مفيد للظن
به دائما ولو كان نوعيا وكاصل البرائة بناء على كونه داخلا في الاستصحاب وكقاعدة الشغل بناء على دخولها

فى الاستصحاب على ما يراه جمع منهم وان كان ضعيفاً عندنا ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الدليل الدال على
حجيتهما هو العقل او النقل ولا بين ان لا يكون الشك ماخوذاً فى موضوعه وبين ان يكون ماخوذاً فى موضوعه
فان الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن دليل اجتهادى وان كان الشك ماخوذاً فى موضوعه ولا بين ان
يكون مورد هما الحكم الاصولى او الحكم الفرعى فلو قام الدليل على حجية شيئى واقعاً سمى دليلا اجتهاديا كما انه
لو ثبت حجية شيئى ما كالاستصحاب مثلا كان دليلاً فقاهياً صرح بذلك الاستاد قدس سره فى الحاشية قوله
لانا قد ذكرنا الخ قد ذكرنا انه قد يكون الشيئى الغير الكاشف قد يكون فى بعض الاصول تنزيل الشارع له منزلة الاحتمال
المطابق له منزلة الواقع ولذا يكون الاستصحاب مقدما على ساير الاصول الثلثة على ماسيأتى تقريره فى كلام
المصنف وقد يكون هناك اصل آخر يكون فيه ايضاً التنزيل المزبور وح فيحقق حكومة الاستصحاب عليه و
حكومته على الاستصحاب فلابد من الحوالة بنظر الفقيه قوله بل هى حاكمة عليه اى مقدمة عليه ولو لم يكن التقدم
المزبور بعنوان الحكومة بل بعنوان التخصيص المصطلح او لاجل اختلال النظام على ماسيأتى عنقريب قوله فلا اشكال
فى تقديمها على الاستصحاب ولو كان حجة من باب الظن ومبناه الغلبة اذ غلبة اليد اخص لان غلبة اليد فى
الايادى وغلبة الاستصحاب فى الموجودات وعلى تقدير الاغماض عن ذلك فلا ريب ان الاستصحاب موجود
فى غالب موارد اليد فيلزم كون جعلها كاللغو وايضاً العمل بالاستصحاب فى موارد اليد وتخصيص العمل بها فى غير
مورده موجب للمحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق قوله كما يشير اليه قوله الاشارة
الى التعبد انما هو بحسب الصورة من حيث انه اشارة الى حكمة جعل الشارع اليد حجة ويشير اليه كون اصل البراءة
من الحجة وحكمة جعل الشارع اياها حجة هو تسهيل الامر على المكلفين ولا ينافى هذا ماسيأتى من الاستظهار
من الروايتين كونها حجة من باب الطريقية لانه انما يكون بحسب الدقة حيث ان فيها اشارة الى امضاء ما عليه
بناء العقلاء واهل العرف المعلوم كونه من باب الظن دون التعبد فتدبر جيداً قوله فالاظهر ايضاً تقديمه على
الاستصحاب اما لكونها اخص او كالاخص فيلزم لغوية الجعل او كونها قليل المورد فى غاية القلة ولا يناسبها
الاهتمام بها فى الاخبار او للزوم المحذور المنصوص من اختلال السوق وسيأتى شطر من الكلام فى ذلك
عنقريب قوله واما حكم المشهور بانه لو اعترف ذو اليد آه هذا اشارة الى الجواب عن سؤال وهو ان اليد
لو كان مقدمة على الاستصحاب لما كان لما ذكره المشهور من انه لو اعترف ذو اليد بكون المدعى به ملكاً للمدعى
سابقاً انتزع منه وجه لانه لا يجتمع الا مع تقدم الاستصحاب على اليد الفعلى اذ لو كانت مقدمة عليه
لكان اللازم الحكم بكون الملك لذى اليد الا ان يقيم المدعى البينة على كون يدها يد غصب ونحوه الجواب

عدم المنافاة لان المرء ماخوذ باقراره بمقتضى قوله اقرار العقلاء على انفسهم جايز فيثبت به كونه سابقاً
ملكاً للمدعى فيرجع ادعائه الملكية الى ادعاء الانتقال من المالك باحد النواقل الشرعية فيصير مدعياً بعد ان
كان منكراً فلابد له من الاثبات ثم انه قال فى القواعد ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من
يده لانه مخبر عن تحقيق فيستصحب بخلاف الشاهد فانه مخبر عن تخمين وقال فى الارشاد ولو قال المدعى عليه كان
ملكك بالامس انتزع من يده ولم ينقل فى كشف اللثام ولا فى شرح الارشاد خلافاً فى ذلك فالنسبة الى المشهور
لعلها فى غير محلها نعم قد نقلوا الخلاف فيما اذا شهد الشاهد ان يملك المدعى سابقاً فى انتزاع العين من يد
ذى اليد لا فى الارشاد ولو شهد انه كان فى يده بالامس ثبت اليد وانتزعت من يده على اشكال بل قال
ولو شهد بملكيته فى الامس لم يسمع حتى يقول وهو ملكه فى الحال او لا اعلم ذو اله ولو قال لا ادرى زال ام
لا لا يقبل وفى الشرايع لو ادعى داراً فى يد انسان واقام بينة انها كانت فى يده امس او منذ شهر قيل لا تسمع وكذا
لو شهدت له بالملك امس لان ظاهر اليد الملك فعلا فلا يدفع بالمحتمل وفيه اشكال ولعل الاقرب القبول وفى
القواعد ولو شهدت البينة بان الملك له امس ولم يتعرض للحال لم يسمع الا ان يقول وهو ملكه فى الحال او لا
يعلم له مزيلا ولو قال لا ادرى ازال ام لا لم يقبل ولو قال اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب ففى قبوله اشكال
اما لو شهد بانه اقر له بالامس ثبت الاقرار واستصحب موجبه وان لم يتعرض للملك الحالى وفى كشف اللثام
فى شرح العبارة الاولى وللشيخ فى الخلاف والمبسوط قولان اذا لم يفيد باحدى العبارتين ودليل الخلاف
ان الملك اذا ثبت استصحب موجبه الى ان يظهر المزيل واستوجهه فى التحرير وهو جيد اذا لم يعارضه يد الى
غير ذلك مما ذكروه فى هذا المقام فان قلت انهم قد اجمعوا على جواز كون الاستصحاب مستند الشهادة البينة
خلاف اليد وايضاً قد حكموا بتقديم البينة على اليد سواء شهدت بالملك السابق او بالملك الفعلى استنادا
الى الاستصحاب قلت اولا ان المشهور الذى ادعى عليه الاجماع جواز الشهادة مستنداً الى اليد ايضاً وقد دلت
عليه رواية الحفص وثانيا ان الاجماع على جواز كون الاستصحاب مستند الشهادة ممنوع فهذا صاحب الجواهر من
الى عدم جواز الشهادة استناداً الى الاستصحاب او اليد بل يعتبر فيها العلم وعلى تقدير التسليم نقول بان
الشهادة مستندة الى الاستصحاب قد جوزت للضرورة اذ لا سبيل الى الشهادة الى الفعلية غالباً الا بالاستصحاب
قال فى شرح الارشاد فى شرح العبارة المذكورة وهى قوله ولو شهد بملكيته فى الامس لم يسمع حتى يقول وهو
ملكه الآن او لا اعلم زواله آه ان مجرد كونه له قبل هذا الوقت لا ينافى كونه لغيره لانه لا يجوز ان يعلم انه ليس له فكيف
يكون شاهداً له فالشهادة لا تثبت كونه لمن يشهد له ولا عدم علم الشاهد بانه ليس له فكيف يحكم بها له مع خلاف

ما اذا قال الآن او لا اعلم بزواله فانه وان لم يثبت الملك الآن و لم يجزم به ولكن يعلم منه عدم علمه بالزوال
فبحكم الاستصحاب يحكم انه له حتى يثبت خلافه كما اذا اقرّ المدّعى بانه كان له يحكم عليه بانه يسلم اليه او يثبت
الانتقال فالفرق بين الضم وغيره ان مع عدمه يجوز علم الشاهد بالزوال ومعه لا فلا استصحاب هنا او لى فان
الحكم بشهادة تحضر على شيئ مع احتمال الجزم منه بعدمه بعيد جدا بل مع الانضمام ايضا بعيد لا انه جوز ذلك
للضرورة والقياس على الاقرار فان الشهادة بمنزلة الاقرار فلو اقر بانه له يحكم عليه حتى يثبت خلافه فكذا
بالبينة وفيه تامل ولانه لو لم يعتبر هذا المقدار فقليلا ما ثبت بالبينة امر اذ فرض علمها بعدم الزوال و
التغير سيما بعد مدة بعيد جدا وكانه اجماعي والا لكان القدح في ذلك ايضا ممكنا وما نقلنا ظهر ان
تقديم البينة اذا شهدت بالملك السابق على اليد الفعلية انما يتم فيما اذا قال هو ملكه الآن او قال
لا اعلم زواله لا مطلقا وان الحاكم يحكم بملكية المدّعى للاستصحاب لا لاعتبار شهادته المستندة الى الاستصحاب
وقد سمعت عن العلامة انه لو قال لعتقدا انه ملكه بمجرد الاستصحاب ففي قبوله اشكال قوله بل يظهر مما ورد
في محاجة علي ع مع ابي بكر آه يعني يظهر من الرواية انه لو كان في مقابل ذي اليد مدّع واسند ذو اليد الملك
السابق اليه لم يفلح ولا يصير ذو اليد مدّعيا لمحتاجا الى الاثبات فتدل على تقدم اليد على الاستصحاب
مطلقا فان ابا بكر قد ادّعى الولاية على المسلمين وان ما تركه رسول الله صلى الله عليه وآله صدقة ملكا
لهم حسب الحديث المجعول له حيث روى عنه ص نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فاذا ادعت
فاطمة عليها السلام تلقى الملك من رسول الله ص وانه ع خلّها اياه فكانها اقرت بكون الملك سابقا
للمسلمين وانه قد انتقل اليها بناقل شرعي والاصل عدمه فتحتاج الى اثباته مع ذلك يدل على ما ذكر من
تقدم اليد على الاستصحاب وانت خبير ان الرواية لا مساس لها بمسئلة الاقرار بكونه ملكا سابقا للمدعي
مع انكارها للحديث المجعول وكونه ملكا للمسلمين على تقدير عدم الانتقال لكونه واليا عليهم وغير ذلك
فلا ربط لها بمسئلة تقدم اليد على الاستصحاب اصلا لعدم تطرق احتمال جريان الاستصحاب هناك والرواية
طويلة وموضع الحاجة هذا جاء علي ع الى ابي بكر في المسجد وحوله المهاجرون والانصار فقال يا ابا بكر لم منعت
فاطمة ع ميراثها من رسول الله ص وقد ملكته في حيوة رسول الله ص فقال ابو بكر ان هذا فيئ للمسلمين
فان اقامت شهودا ان رسول الله ص جعله لها والا فلا حق لها فيه فقال امير المؤمنين ع يا ابا بكر اتحكم فينا
بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا فقال ع ان كان في يد المسلمين شيئ يملكونه وادّعيت انا فيه من
تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة قال فما بال فاطمة ع سئلتها البينة على ما في يدها وقد ملكته

في حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسئل المسلمين على ما ادعوه شهودا كما سئلتني على ما ادعيت عليهم
فسكت ابو بكر الحديث قوله مقدمة على الاستصحاب ان جعلناه من الامارات الظنية آه قد ضرب قوله
وان جعلناه من الامارات الظنية والظاهر صحته لتقدم اليد وان كان اصلا على الاستصحاب لو كان امارة
لكونه اخص فلو لم يعتبر لزم لغويته جعله مع لزوم المحذور السابق وهو اختلال النظام قوله وان شئت قلت
ان دليلها اخص آه كون دليل اليد اخص من جهة جريان استصحاب بقاء ملك الغير في بعض موارد اليد و
استصحاب عدم تحقق الملك في بعضها وح فلا بد من حمل الكلام السابق على كون دليل اليد عام اخص
بالنسبة الى دليل الاستصحاب وان كان بينهما عموم من وجه الا ان مورد الافتراق من جهة اليد قليل في
الغاية فتقدم عليه لذلك ويمكن حمل هذا الكلام على هذا المعنى والكلام السابق على كون النسبة بين
دليلي اليد والاستصحاب عموما وخصوصا مطلقا وان تقدمه عليه لذلك لا للخاص ولو كان اصلا يقدم
على العام ولو كان دليلا وهذا المعنى هو الذي بنينا عليه في الحاشية السابقة وحكمنا من جهته بصحة اثبات
كلمة وان جعلناه من الامارات الظنية فتدبر قوله والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالغالب لا يخفى ان
الغلبة الاخص اذا كانت على خلاف الغلبة الاعم تمنع من حصول الظن منها بالالحاق الى الغالب في البقية
او لى منها في ذلك والظاهر ان تقدم اليد عليها من باب الورود لا الحكومة قوله حال اصالة الحقيقة في
الاستعمال فالاستعمال وان كان علامة على الحقيقة عند السيد قدس سره ونظرائه اما اذا كانت
هناك امارة للمجاز وقرينة عليه ما تقدم عليها لكون الظهور فيها اقوى بل الامر في اصالة الحقيقة عند المشهور
ايضا كذلك تتقدم امارات المجاز عليها على تقدير كونها نصّا او اظهر ولذا يقدم ظهور يرمي في قوله رايت
اسدا يرمي على ظهور لفظ الاسد في الحيوان المفترس واشار الى ذلك بقوله بل حال مطلق الظاهر والنص
والاولى ان يقول بل حال مطلق الظاهر مع النص او الاظهر وانما تركه لوضوحه قوله هو حين يتوضأ اذكر منه
حين يشك فانه يدل على كون منشأ اعتبار اصالة الصحة ظهور حال المسلم في عدم تركه لما يكون مكلفا بفعله
وعدم فعله لما يكون مكلفا بتركه قوله روى زرارة في الصحيح رواه في الوسائل عن محمد بن حسن عن احمد بن محمد
عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لابي عبد الله رجل شك
في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت
رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع
وقد سجد قال يمضي ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيئ ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيئ وفي الجامع

فشكك ليس بشيء قوله وروى اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع هذه الرواية صحيحة على قول العلامة في
المنتهى والمجلسي في البحار والشهيد الثاني في محكي الروض وصاحب الجواهر فيه وفي شرح الارشاد فيه تأمل
لان في الطريق احمد بن محمد عن ابيه ولعله ابن محمد بن عيسى ومحمد هذا غير مصرح بتوثيقه قوله وفي الموثقة
كل ما شككت فيه آه هذه موثقة محمد بن مسلم لابن بكير الواقفي الثقة بل المجمع عليه المذكورة في زيادات
سهو التهذيب كما قيل وفي الوسائل وعن حسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وفي المنتهى ويؤيده ما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
كلما شككت فيه مما قد مضى آه فما في الجواهر من نسبة الخبر الى الصحة كانه سهو منه او من الناسخ وليس فيها ولا
اعادة عليك بعد قوله فامضه كما هو وهو ثابت في الجواهر قوله وفي موثقة ابن ابي يعفور آه في البحار عن
السرائر مما اخذ من كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
ع اذا شككت في شيء من الوضوء آه وفي آخره انما الشك اذا كنت في شيء ولم تجزه بالواو وفي الرجال عبد
الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي روى عن ابي عبد الله وابي الحسن ع ثم وقف على ابي الحسن ع وقال النجاشي
انه كان ثقة ثقة عينا وكان واقفيا ومنه ظهر وجه كون الرواية موثقة قوله وربما يستفاد العموم من بعض
ما ورد في المورد آه استفادة العموم من الرواية الاولى من جهة دلالة قوله ع فقد دخل حائل على العلية
وان المناط وجود الحائل سواء كان خروج الوقت او الدخول في فعل الغير ولا يخفى الاشكال في الاستفادة
المزبورة واما استفادة العموم من الرواية الثانية فلاجل زعم كونها في مقام اعطاء الضابطة والقاعدة
الكلية فلا يختص بالصلوة والطهور وهي اشد اشكالا ولكن استفادة العموم من قوله ع هو حين يتوضأ اذكر
منه آه لعله لا بأس به لان هذه العلة موجودة في جميع صور الشك بعد التجاوز والدخول في الغير وفيه تعليل
بالصغرى فلا بد فيه من ان تكون الكبرى المطوية مسلمة والا لما حسن التعليل بالصغرى ضرورة عدم انتاج
الصغرى بدونها قوله وقوله ع فيمن شك في الوضوء آه هو حسن بكير بن اعين على ما في الجواهر قوله ولعل المتتبع
يعثر على ازيد قيل منها ما في ذيل صحيحة زرارة فاذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وصرت في حال اخرى
في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله لا شيء عليك ومنها ما رواه محمد بن مسلم
في الصحيح عن الصادق ع رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلوة قال يمضي على صلوته ولا يعيد وانت
خبير بانهما ليسا من الاخبار العامة فلا وجه لذكرهما في هذا المقام قوله ان الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفا آه
قد يقال بانه لا تعارض بين الاخبار من جهة ظهور بعضها في الشك في اصل الوجود وبعضها الآخر في الشك

في الصحة فيؤخذ بهما لكونهما من المثبتين اللذين لا تعارض بينهما اصلا فيؤخذ بكلتا الطائفتين ويحكم بثبوت
كلتا القاعدتين وقريب منه ما ذكره بعض المحققين من ان المستفاد بالتأمل في الاخبار ان هنا قاعدتين احدهما
قاعدة مضروبة للشك في صحة الشيء لاجل الشك في الاخلال ببعض ما يعتبر فيه شطرا او شرطا بعد الفراغ عنه
وثانيتهما قاعدة مضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقا او في خصوص اجزاء الصلوة او ما
بحكمها كالاذان والاقامة كما ليس ببعيد وذلك لان الظاهر من صحيحة زرارة ورواية اسمعيل بن جابر
هو القاعدة الثانية كما ان ظاهر الموثقة كلما شككت فيه آه هو القاعدة الاولى مضافا الى ما ورد بهذا
المضمون في خصوص الوضوء والصلوة في غير واحد من الاخبار الى آخر ما افاد لكن الانصاف ان ظهور الشك
في الشيء في الشك في اصل الوجود اكثر من ظهور لفظ فامضه والخروج عنه والتجاوز عنه فلا بد من الاخذ
بالظهور الاول وطرح الظهور الثاني لو كان وقد تسلم المحقق المزبور في صحيحة زرارة وصحيحة اسمعيل بن جابر
مع وجود لفظ المضي فيهما ولفظ الخروج في الاولى ظهورهما في الشك في اصل الوجود واما ما ذكره المصنف
ره من عدم امكان ارادة المعنيين منه لعدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى لعدم الجامع فغير
صحيح لامكان ارادة مطلق التعلق من كلمة في فيشمل الشك في الوجود والصحة وما ذكره الاستاد ره من ان
مطلق التعلق ليس من المعنى الحرفي بل من المعنى الاسمي فيه ان مناط الفرق بين الاسم والحرف ليس هو الاطلاق
والتقييد بل كون الحرف آلة لملاحظة الغير دون الاسم فلا ينافي كون الغير كليا ويكون باعتباره معنى الحرف
ايضا كليا وبعبارة اخرى معنى الحروف هو الاعم من الجزئيات الاضافية نعم المعنى المذكور لا يصار اليه لعدم
الدليل عليه مضافا الى ظهور اللفظ في الشك في اصل الوجود لا انه ممتنع ولذا قال المصنف في كتاب الصلوة
ان ارادة الاعم من الشك في الوجود والشك في الصحة بعيد ومنه يعلم ان الصواب عدم ذكره في استعمال
واحد والاقتصار على قوله غير صحيح او ذكر لفظ بعيد ونحوه ويحمل على بعد ارادة المصنف من العبارة
المذكورة ما ذكرنا لكن صرح شيخنا قدس سره في الحاشية بما يقتضي ارادته المعنى الاول منها وهو الظاهر
منها قوله من جهة قوله فامضه كما هو قد عرفت ظهور الروايات باسرها في الشك في الوجود وان ظهور
لفظ الشك في الشيء في الشك في اصل الوجود اكثر من ظهور لفظ المضي في الشك في الصحة لو كان وانه لا شبهة
في ظهور صحيحة زرارة وصحيحة اسمعيل بن جابر في الشك في اصل الوجود مع وجود لفظ المضي فيهما ايضا وانه
لا اشكال في سماجة المعنى لو كان الشيء كناية عن الصحة في الحكم بالتجاوز عنه والدخول في غيره كما لا يخفى قوله
بل لا يصح ذلك في موثقة ابن ابي يعفور وجه عدم الصحة على ما خطر بالبال ان تطبيق صدر الرواية على الذيل

لا زم وان اخراج المورد من العام غير جاير خصوصا من مثل هذا العام الوارد في مقام اعطاء الضابطة
الكلية واذا كان المراد من الصدر وهو قوله اذا شككت في شيء من الوضوء هو الجزء المشكوك وجوده مع
عدم رجوع ضمير غيره اليه للابدية رجوع الضمير المذكور الى الوضوء للاجماع على اعتبار الشك في جزء من
اجزاء الوضوء مع عدم الفراغ عن الوضوء فيخرج الصدر على هذا من الذيل المعطي للقاعدة لان الذيل
بمفهوم الحصر يدل على انه مع التجاوز عن محل الجزء المشكوك والدخول في جزء اخر لا يعتني بالشك المزبور
ويبني على وجوده والالتزام بهذا في الصدر مخالف للاجماع وهذا بخلاف ما اذا كان الشك في صحة
الموجود المركب بان يكون الشك في الوضوء باعتبار وجود شرط من شرائطه او جزء من اجزائه فانه يصدق
عليه ان الشك فيه معتبر اذا لم يتجاوز عنه بان كان مشغولا بفعل من افعاله ولو كان هو الجزء الاخير
منه ولا يعتبر اذا تجاوز عنه ودخل في غيره وهذا وان كان موقوفا على كون من بيانية ولعله خلاف
الظاهر لكن التزامه اهون بمراتب من التزام عدم مطابقة الذيل للصدر واخراج المورد المستهجن
ومن هذا يعلم ان ما ذكره المصنف قدس سره ليس بذلك المشكل كما ذكره الاستاد في الحاشية فتدبر
قوله واما هذه الموثقة فسياتي توجيهها سياتي في الموضع الرابع توجيه الموثقة بان الوضوء فعل واحد عند
الشارع باعتبار وحدة مسببه وهو الطهارة فلا يلاحظ كل جزء منه بحياله حتى يكون موجبا للتعارض
الموثقة مع ساير الاخبار فيكون اجزاء الوضوء بمنزلة حروف الكلمة الواحدة او كلمات الاية الواحدة ومن المعلوم
ان التجاوز عن الحرف الواحد لا يوجب عدم الاعتناء بما لم يتجاوز عن الكلمة والتجاوز عن الكلمة لا يوجب
عدم الاعتناء بما لم يتجاوز عن الاية عند المشهور فعلى هذا لا يكون امر الوضوء مخالفا للقاعدة ولا يكون
من قبيل اخراج المورد ولا يكون الصدر مخالفا للذيل ولا تكون الرواية مخالفة لساير الروايات لكن
سياتي ما في التوجيه المزبور فانتظر قوله ومحل الراء من اكبر يعني عند الوقف عليها والاولى التمثيل بكاف
اكبر لسكونها بالذات قوله بحكم العقل بناء على تعذر الابتداء بالساكن ويمكن التعميم للقول بالتعسر ايضا
لان الاحتراز عن الامر العسر مرغوب فيه عقلا قوله يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة ان كان المراد اطلاقات
العبادة ففيه مع ان تلك الاطلاقات في مقام الاهمال لا الاطلاق مع عدم جواز التمسك بالاطلاق
في الشبهة الموضوعية ومجرى اصالة الصحة هو الشبهة الموضوعية ان الشك انما هو في وجوب الاتمام
والاتيان بالعبادة عند الشك ولا دخل له بمسئلة اطلاقات العبادة وان اراد اطلاق الاطاعة
ففيه انه لا يجوز التمسك بالاطلاق في الشبهة الموضوعية مع ان المفروض منها قوله على خلاف الاصل

وفيهم منه قوله باصالة الصحة من باب الظهور وسياتي التصريح منه قدس سره بذلك قوله ايضا
مشكل لاستلزامه الالتزام بالفروع التي يبعد التزام الفقيه بها قوله فتامل الامر بالتامل لكون المسئلة
ذات وجهين ونظرية المطلب عنده قوله والاحوط ما ذكرنا واستحباب الاحتياط يجري ايضا في صورة
القطع بجريان اصالة الصحة في غير الاجزاء الركنية فمن اتى بالحمد بعد الشك في اتيانه والدخول في السورة لا
بقصد الورود والجزئية بل بقصد الاحتياط والقربة كان حسنا كذا ذكره شيخنا دام ظله في مجلس البحث قلت و
هو انما يتم لو كان عدم العود للتخفيف والرخصة واما اذا كان للعزيمة فيشكل ما ذكره الا ان يقال ان
التحريم فيه تشريعي يرتفع موضوعه بالاحتياط ومنه يظهر نظره حتى مع عدم تعيين المحل ودورانه
بين المحذورين فانما هو اذا كان التحريم ذاتيا لا تشريعيا هذا وذكر العلامة المجلسي في البحار في مسئلة
من شك في الحمد بعد الدخول في السورة بعد اختياره عدم العود ويمكن ان يقال ان الرجوع هنا احوط
اذ القران والدعاء غير ممنوع في الصلوة ودخول ذلك في القران الممنوع غير معلوم ولعل الرجوع ثم اعادة
الصلوة غاية الاحتياط او عدم الرجوع مع الاعادة انتهى وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي انه لا اشكال
على تقدير القول بكون عدم العود رخصة لكن ذلك غير واضح بل ظاهر كلامهم انه حتم وانه لو خالف واتى
به تبطل الصلوة للاخلال بالنظم وانه ليس من افعال الصلوة قال في الشرح قال ويحتمل ضعيفا الصحة بناء
على ان عدم العود رخصة يجوز تركها وفي دليله تامل اذ لا نسلم الاخلال والابطل به مطلقا ولذا يصح العود
في المحل ولان فعل شيء ليس من افعالها لا يستلزم البطلان الا مع الكثرة نعم لو سلم ان الامر هنا للوجوب
العيني يلزم تحريم الفعل المنافي له دون البطلان انتهى ما اردنا نقله وفي الجواهر ومنها ان الظاهر من
النص في المحل وعدمه في خارجه العزيمة لا الرخصة كما هو ظاهر الاخبار فمن ترك التدارك في محله او تداركه
في غير المحل بطلت صلوته وما عن بعضهم من احتمال كون عدم التدارك رخصة كما في الذكرى فلا يقدح
تداركه في المشكوك فيه بعد خروجه عن المحل ضعيف لظاهر قوله عليه السلام يمضي المقتضي للوجوب وما يقال انه على
تقدير تسليم الوجوب فهو لا يقتضي الاحرمة التدارك وهو لا يفسد الصلوة ضعيف لما بين في الاصول
من اقتضاء النهي فيها الفساد نعم بناء على ما ذكرنا من الوجوه في المراد بالمحل هل يمكن الاحتياط فعلى
المختار يعني من ان المراد مطلق الغير مثلا فيه يمكن التدارك في الاثناء احتياطا وعلى الوجهين الاخيرين
الظاهر العدم في اغلب الاحوال ضرورة انه من تعارض الواجب والحرم نعم قد يتاتى فيما لو شك في
الحمد مثلا وهو في السورة بان يعود الى الحمد بنية القربة المطلقة على وجه الاحتياط بناء على انه تضمنهما

٢ يعني وجوب العود وعدمه مما فرع على ... من الحكم بالتخيير ... منه دام ظله

شرعية مثل ذلك نحو دفع المال على وجه الاحتياط بناء على اقتضائه شرعية مثل ذلك نحو دفع المال على
وجه الصدقة قد ذكره والا فصد قد وليس هذا ترديدا في النية كما اوضحناه في محله لكن لا يقرء سورة غير
الاولى تخلفا عن القران لا فيما لم يكن من هذا القبيل كمن شك في السجدة وهو في التشهد لاستلزامه
زيادة سجدة شرعا فاحتياطه فيه وفي امثاله منحصر بتكرير الصلوة مرتين اما على تقدير الرخصة فوجه
الاحتياط فيه واضح فتامل جيدا قوله الدخول في غير المشكوك آه قد يكون الدخول في الغير محققا للتجاوز
عن الاية يتحقق بالدخول في اية اخرى وقد لا يكون كذلك كما اذا شك بعد فاصلة وسكوت ملفي الاتيان
بلفظ اكبر مثلا بعد ذكر لفظ الله وكذلك في الاتيان بالنصف الاخير من الاية مثلا مع الجزم بالاتيان
بعض منها بعد فاصلة فان مقتضى العادة الاتيان بتمام الاية بلا فاصلة فيمكن ان يقال بان صحيحة اسمعيل
بن جابر بملاحظة ما ذكره المصنف من كون ما ذكره الامام ان شك في الركوع بعد ما سجد اه توطئة
للقاعدة المقررة اقوى واظهر دلالة من الروايات المعارضة لها فيكون الدخول في الغير معتبرا مع انه
على تقدير تعارض الظاهرين يكون الحكم التساقط فيرجع الى استصحاب عدم الاتيان فلا بد من الحكم بكون
المحل باقيا ووجوب الرجوع والاتيان بالمشكوك ومع قطع النظر عن ذلك اذا كان القيد واردا مورد
الغالب والاطلاق ايضا كذلك يكون حكم غير الغالب مسكوتا عنه في الاخبار ومع فقد النص
يرجع الى الاصل والاصل الجاري هنا الاستصحاب ومقتضاه وجوب الاتيان بالمشكوك على ما عرفت
ويمكن الخدشة في الاول بان اظهرية اسمعيل بن جابر غير معلومة خصوصا بالنسبة الى التعليل الوارد
في الوضوء ومفهوم الحصر في موثقة ابن ابي يعفور ومع انه لا بد من تخصيص الرواية واخراج الشك في الركوع
بعد الهوى الى السجود عن مفهومها بمنطوق رواية عبد الرحمن البصري رجل اهوى الى السجود فلم يدر
اركع ام لم يركع قال قد ركع وهو مما يضعفها في الجملة فتامل وفي الثاني ايضا بان الحكم في تعارض الدليلين
ليس هو التساقط والرجوع الى الاصل بل التخيير لكن ما ذكر اخيرا من كون المرجع هو الاستصحاب في محل
النزاع مما لا غبار عليه مضافا الى ما قيل من اقوائية ظهور المقيد في التقييد من ظهور المطلق في الاطلاق
ومع الاغماض عما ذكر الموثقة لا تعارض الصحيحة التي توجب اعتبار الدخول في الغير مثل صحيحة زرارة
وصحيحة اسمعيل بن جابر وصدر موثقة ابن ابي يعفور ايضا مطابق لهما مضافا الى عدم وجدان قائل صريح
بكفاية التجاوز عن المحل فالاقوى اعتبار الدخول في الغير قوله ويؤيد الاول ظاهر التعليل آه انما يكون
مؤيدا بملاحظة جعل المشكوك هو الوضوء وانه يمضي بالشك فيه ما دام مشتغلا به غير فارغ عنه

ولا يعتنى به اذا فرغ عنه بادعاء ان مجرد الفراغ ولو لم يشتغل بفعل وجودي دخول في الغير بالنسبة اليه
على ما سيأتي من المصنف والا فمع ملاحظة كون المشكوك جزء من اجزاء الوضوء يعتنى به ولو دخل
في جزء اخر بالاجماع فكيف يدل على كفاية مطلق التجاوز عن المحل ولو لم يدخل في الغير مع عدم جواز اخراج
المورد من العام قطعا قوله بناء على ما سيجيء من التقريب من كون الوضوء فعلا واحدا باعتبار وحدة اثره
وهو الطهارة فلا يلاحظ اجزائه بطريق الاستقلال فلا بد ان يلاحظ المشكوك هو الوضوء لا كل جزء
من اجزائه لعدم الحكم له بعد فرض كون الوضوء امرا بسيطا هذا هو الذي اشرنا اليه في تقريب كون ظاهر
التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ آه مؤيدا فيمكن كون قوله بناء على ما سيجيء من التقريب متعلقا
بكلتا الفقرتين قوله كون السجود والقيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه آه في العبارة حزازة ظاهرة لان
الكلام كان مفروضا في انه هل يعتبر الدخول في الغير او يكفي التجاوز وان لم يدخل في الغير لان المراد بالغير
ما هو اعم من الاصلي والمقدمي او الاصلي فقط وحمله على افادة المقصود بطريق اولى لانه اذا لم
يكف الدخول في غير الفعل الاصلي فعدم كفاية عدم الدخول في الغير اصلا بطريق اولى لا يدفع الحزازة و
قد اشار الى ذلك الاستاد قدس سره في الحاشية فلنفصل الكلام في الجملة لتوضيح المراد بالمحل ونقل الخلاف
فيه وان كان استيفاء الكلام فيه وظيفة الفقه فنقول ان الحكم في الجملة اجماعي وانما اختلفوا في بعض
خصوصياته فالمشهور عدم الفرق في ذلك بين الركعتين الاولتين وغيرهما وفي الثنائية والثلاثية
وغيرهما وكذلك المشهور على عدم الفرق في ذلك بين الركعتين ما اذا كان الشك في ركن او في غيره وعن
المفيد ان كل سهو يلحق الانسان في الركعتين الاوليين من فرائضه فعليه الاعادة وحكى عن الشيخ في المبسوط
نقله عن بعض القدماء من علمائنا وعن العلامة في التذكرة البطلان ان تعلق الشك بركن من الاوليين
ثم انهم اختلفوا في المراد من المحل فعن المسالك ان المفهوم من الموضع محل يصلح لان يقع الفعل المشكوك
فيه كالقيام بالنسبة الى الشك في القراءة او ابعاضها او صفاتها والشك في الركوع وكالجلوس بالنسبة
الى الشك في السجود والتشهد ثم قال وهو في هذه المواد جيد لكنه يقتضي ان الشاك في السجود والتشهد
في اثناء القيام قبل استيفائه لا يعود اليه لصدق الانتقال عن موضعه وكذا الشاك في القراءة بعد الاخذ
في الهوى ولم يصل الى حد الراكع او في الركوع بعد زيادة الهوى عند قدره ولما لم يصر ساجدا والرجوع
في هذه المواضع كلها قوي بل استقرب العلامة في النهاية وجوب العود الى السجود عند الشك ما لم يركع و
هو قريب وعنه في الروضة وتبعه عليه بعض المتاخرين ان المراد به الافعال المعهودة شرعا المفردة بالتبويب

كالنية والتكبير والقرائة والركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك فكلما شك فيه منها قبل ان يدخل فى
الاخر وجب عليه العود وكلما شك فيه بعد دخوله فى اخر منها لا يلتفت ويظهر من بعضهم ان عدم الالتفات
مع الدخول فى الغير انما يكون مع كونه اصليا فلو دخل فى فعل مقدمة للاخر كالهوى للسجود والنهوض للقيام
يرجع الى المشكوك فيفعله ويتوهم هذا من الشهيد الثانى فى الروض على ما حكى بل جعل بعضهم كلام العلامة
فى المنتهى شاهدا على خروج المقدمات عن محل النزاع قال قدس سره لو شك فى السجود وقد قام قال الشيخ يرجع
ويسجد ثم يقوم والاقرب عندى انه لا يلتفت لانه انتقل من حالة الى اخرى فلا اعتداد بالشك انتهى ويؤيده
ما رواه الشيخ فى الصحيح عن اسمعيل بن جابر وفى رواية اسمعيل كما نقلها المصنف قال واحتج الشيخ بما رواه فى
الموثق عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع فى رجل ينهض من سجوده فيشك قبل ان يستوى
قائما فلم يدر سجد ام لم يسجد قال يسجد وهو غير دال على محل النزاع اذ الانتقال عن الحالة الاولى لا يتحقق
الا مع الانتصاب ثم الحكم فى الرواية معلق على الشك قبل الاستواء انتهى وفى مجمع البرهان وكان فى كلام
المنتهى حيث قال وهو محل النزاع اشارة الى ان النزاع هنا فى الفعل المتحقق لا فى مقدمته وان الشروع فى المقدمة
ليس تماما فيه نزاع ولا خلاف فى انه غير مسقط لوجوب العود الا انه يشكل فى ان الهوى للسجود والشك فى انه
ركع او لم يركع قبل ان يسجد لا بد ان لا يكون مسقطا مع ان رواية اخرى عن عبد الرحمن على خلافه ذلك واشار
بتلك الرواية الى ما رواه عن ابى عبد الله ع قال قلت لابى عبد الله ع رجل اهوى الى السجود ولم يدر اركع
ام لم يركع قال قد ركع قال ويمكن حملها على الوصول الى السجود او حمل ذلك فى القيام فقط للنص الى اخر ما افاد
واختار جمع من العلماء ان المراد مطلق الغير وهو المفهوم من المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد فى مواضع منه
بل جعله مقتضى كلام المصنف قال فاعلم ان الذى ينبغى بالنسبة الى ما اختاره المصنف عدم وجوب اعادة
الحمد ايضا بل لو شك فى كلمة بعد الشروع فى الاخرى لا يجب العود لتحقق مطلق الانتقال وقد اعتبره فى الجملة و
للاخبار المتقدمة وصحيحة معاوية الاتية واشار بها الى ما رواه فيه عن معاوية بن وهب قال قلت لابى عبد الله ع
اقرء سورة فاسهو فانتبه وانا فى اخرها فارجع الى اول السورة او امضى قال بل امض قال فان الظاهر ان المراد
بالسهو الشك وهو كثير وان كان الظاهر من قوله فانتبه غير ذلك على انه يكون ح على المقصود اولى لانه اذا لم
يرجع مع النسيان فمع الشك بطريق اولى فتامل وقال فى موضع اخر وايضا انه قال فى المنتهى ولو شك فى شيء
بعد انتقاله عنه لم يلتفت واستمر على فعله سواء كان ركنا او غيره مثل ان يشك فى تكبيرة الافتتاح وهو فى القرائة
او فى القرائة وهو فى الركوع او فى الركوع وهو فى السجود او فى السجدة وقد قام او فى التشهد وقد قام كل ذلك

لاعتباره بالشك فيه ولا لزم الحرج المنفى لان الشك يعرض فى اكثر الاوقات بعد الانتقال فلو كان
معتبرا لادى الى الحرج ويؤيده ما رواه الشيخ فى الموثق لوجود عبد الله بن بكير الثقة بل ممن اجمعت عن
محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ونقل صحيحة زرارة المتقدمة قال
وظاهر هذا الكلام هو فوت محل الرجوع بمجرد الانتقال باى جزء كان كما هو ظاهر الاخبار سيما موثقة محمد
بن مسلم وصحيحة معوية بن وهب والحاصل ان المفهوم من اكثر الاخبار مثل صحيحة زرارة واسمعيل وموثقة
محمد بن مسلم وصحيحة معوية بن وهب عدم الالتفات بمجرد الشروع فى الفعل الذى بعد المشكوك فيه ولا
يبعد القول به وليس ما يعارض ذلك الا ما مر مع التوجيه نعم تدل رواية عبد الرحمن على ان بمجرد الشروع فى
النهوض الى القيام ما لم يستو قائما يعود ويمكن القول به الى اخر ما ذكره فانظر الى صراحة كلماته فى اختياره ان
المراد مطلق الغير بل نسبه الى العلامة فى الارشاد والمنتهى وكلامه فى القواعد ايضا مثل كلامه فى المنتهى
فلا بد ان يكون مختاره فيه على زعم المحقق المزبور هو ما ذكره واختار هذا القول الفاضل المجلسى فى البحار قال ولا
يبعد التزام ذلك كما مال اليه بعض المتاخرين واختاره المحقق السبزوارى فى الكفاية ومحكى الذخيرة ويستفاد
ذلك من الوحيد البهبهانى فى حاشية المدارك واختاره كاشف الغطاء بل قال واختاره فى الجواهر ومن
العجيب انه قال والذى يقوى فى النظر وان قال المفتى به ان لم ينعقد اجماع على خلافه ان المراد به كلما صدق
عليه الغير عرفا واجبا او مستحبا لكن اذا كان مرتبا شرعا لظاهر ما سمعت من المعتبرة المؤيدة بظاهر حال المسلم
من عدم الدخول فى المرتب على شيء قبل فعل ذلك الشيء بل هو الموافق لسهولة الملة وسماحتها مع ما عرفت من
اختيار جمع كثير لهذا القول واختاره بعض المعاصرين وهو الاقوى ولا فرق فيه بين الفعل الاصلى والمقدمى لعموم
لفظ الغير ولا موجب لحمله على ما ذكروه وسؤال السائل فى صحيحة زرارة عن هذه الافعال المفردة بالتبويب
لا يقتضى التخصيص فى جواب الامام ع وما ذكره المصنف من كون قوله ع فى صحيحة اسمعيل بن جابر ان
شك فى الركوع بعدما سجد وان شك فى السجود بعدما قام توطئة للقاعدة المقررة بعد ذلك بقوله كل شيء
شك فيه الخ غير ظاهر بعد احتمال كون ذكر ذلك من قبيل ذكر بعض الافراد مع انه لا مفهوم للوصف ولا للشرط
هنا بل الشرط وقع لبيان حال الموضوع مثل ان ركب زيد فخذ بركابه وان رزقت ولدا فاختنه واذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا مع ان فى صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع
كما فى مجمع الفائدة قال قلت لابى عبد الله ع رجل اهوى الى السجود الى ان قال قد ركع وقد نقلناها سابقا وقد
حكم فيها بعدم العود مع الدخول فى بعض المقدمات وهو الهوى الى السجود مع ان العام الوارد فى مقام اعطاء

مله الكون على هيئة الفاعل من انسان او سبع حال قرائة الامام وعن هما انه الداخل فى الافعال

الضابطة الكلية اب عن المحقق فان قلت قد دلت رواية اخرى موثقة لعبد الرحمن المذكور عن ابي عبد الله
على ما رواه في المنتهى وغيره على الالتفات الى الشك مع التجاوز والدخول في بعض المقدمات حيث قال في رجل
نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائما سجد ام لم يسجد قال يسجد قلت لا بأس بتخصيص القاعدة بمثل الرواية
المزبورة كما اشار اليه في الجواهر والذخيرة على ما حكي وما ذكره في محكي الروض في مقام تقريب الفرق بين الواجب
الاصلي والمقدمي بقوله ولعل هذا هو السر في قوله ثم دخلت في غيره بعد قوله خرجت من شيء اذ لو لم يكن
هناك واسطة كان الخروج من الشيء موجبا للدخول في الاخر ولا يحسن الجمع بينهما عاطفا بثم الموجب للتعقيب
المتراخي قال والموجب لهذا التوجيه الجمع بين صحيحة زرارة المقتضية لعدم العود الى الفعل متى خرج من
الفعل ودخل في غيره ومثلها صحيحة اسمعيل بن جابر وخبر عبد الرحمن المقتضي للعود الى السجود للشاك فيه ما لم
يستو قائما وفيه ان الخبر الموثق ليس حجة عنده وخبر عبد الرحمن المزبور موثق على ما عرفت فكيف اضطر الى الجمع
بينه وبين الصحيحين مع انه ليس بين الشك في التكبير والدخول في القراءة وكذلك بين الشك في الاذان
والاقامة والدخول في التكبير مقدمة غالبا وكذا لغيرهما مما هو مذكور في رواية زرارة وقد رد كلام
الروض في محكي الذخيرة قال والحق ان العدول عن ظاهر المعنى المفهوم لغة وعرفا الى هذا المعنى المشتمل على
التكلف من غير ضرورة مما لا موجب له والجمع بين الخبرين وخبر عبد الرحمن بارتكاب التخصيص اولى والتوجيه
ابقاء الخبر على ظاهره ولا يرد ما ذكره من الانتقاضات وما ذكره من التفريع وهو الشك في الركوع قبل وضع الجبهة
على الارض حيث حكم بالعود الى الركوع فهو مناف لاحدى روايتي عبد الرحمن وما استفاده المحقق الاردبيلي من
كلام العلامة في المنتهى بان النزاع انما هو في غير المقدمات غير ظاهر ايضا مع حكم الامام في صحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله بعدم الالتفات الى الشك في الركوع بعد الهوي الى السجود كما عرفت وبعد حكم جمع كما عرفت بان
الغير لغة وعرفا الاعم من الاصلي والمقدمي والتفصيل في الفقه وما ذكر ظهر ان الاقوال في المسئلة ازيد
من ثلثة بل اربعة بل فيها اقوال متشتة كما يظهر من اختلافهم في الفروع التي ذكروها ونقلوها ولذا ذكر في محكي
الروض ولا يكاد يوجد في هذا المحل احتمال ولا اشكال الا وبمضمونه قائل فالمسئلة ليست ثلاثية الاقوال كما
زعمه بعض المحشين في هذا المقام قوله ولم يكن وجه بجزم المشهور الخ بل في الجواهر اني لم اعثر على مخالف هنا في وجوب
الرجوع نعم عن ظاهر الارشاد عدم الرجوع لكن وجه جزم المشهور ليس هو ما ذكره المصنف بل الدلالة موثقة عبد
الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع على وجوب العود الى السجود ما لم يستو قائما وقد نقلناها فغريب ولذا حكم
به من عمل بالخبر على الاطلاق كالمقدس الاردبيلي وصاحب الجواهر وصاحب الذخيرة وقد سمعت عبارة الذخيرة

وشرح الارشاد وفي الجواهر بعد ما ذكر وكان الاول يعني الرجوع في صورة في السجود ولما يستكمل القيام اليه
اقوى وان كان مقتضى ما سمعت عدم الالتفات لانه قد دخل في غيره الا انه لا مانع من الحكم بتخصيص القاعدة
بالرواية المتقدمة انتهى محصل كلامه قوله ان ما ارتكب بعض من تاخر الخ هو صاحب الذخيرة او صاحب الجواهر
لكنها على ما عرفت تخصصا العموم المذكور بمنطوق موثقة عبد الرحمن حيث قال يسجد لا بمفهوم رواية اسمعيل
بن جابر ولعله لما ادعي هاد لم يجده ثم ان المراد بمفهوم الرواية هو مفهوم قوله في رواية اسمعيل بن جابر
ان شك في السجود بعد ما قام فليمض فان مفهومه انه لو شك في السجود قبل قيامه يرجع الى السجود وانت خبير
بان الوصف لا مفهوم له وكذلك الشرط في المقام على ما عرفت قوله ولو في محل فيه اصلي وهذا كالهوي للسجود و
النهوض للقيام وليس المراد بالاصلي هنا هو الواجب الذاتي النفسي فان جميع الاجزاء واجب غيري مقدمي بل
المراد به ما لا يكون مقدمة لواجب اخر كالقراءة والركوع والسجود وغيرهما قوله الا انه قد يكون الفراغ الخ
هذا وان ادعى عليه الاجماع جماعة على ما حكي لكن قد تامل بعض المدعين للاجماع في المطلب المذكور فلا يبعي
ونوثق بالاجماع المنقول مع ان ظاهر كلمات جمع من القدماء اعتبار القيام من موضعه او طول الجلوس بحيث يخرج
عن هيئة المتوضئ او المصلي وعلى ما اخترنا فمع عموم الغير لعله لا اشكال فيما ذكر قوله عام بمقتضى التعليل لغير
الوضوء وايضا استفادة التعدي من العموم المذكور عن الوضوء الى غيره من جهة العلة المنصوصة لا تخلو عن اشكال
بعد عدم العمل بعموم العلة في نفس الوضوء من جهة اعتبار الشك في جزء من اجزائه بعد الدخول في غير ذلك
الجزء والعمل به في باب الصلوة فكيف يستفاد منها كونهما مشاركين في الحكم بعد الفراغ وانه يحصل بمجرد
عدم الاشتغال وكذلك الروايات الاخرى نعم بملاحظة التوجيه الذي ذكره المصنف في باب الطهارات سبيل كره
يمكن استفادة التعدي من الروايات ثم ان هناك علة مستفيضة اخرى واردة في باب الصلوة ففي الوسائل
عن الصدوق عن ابي عبد الله انه قال اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وكان يقينه حين
انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك لكن يمكن حمله على
قاعدة الشك الساري قوله وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تاخر الخ قال العلامة في القواعد لو شك في شيء
من افعال الطهارة فكذلك ان كان على حاله والا فلا التفات في الوضوء والمرتمس والمعتاد على اشكال وفي
مفتاح الكرامة وان كان الشك في بعض اعضاء الغسل فان كان في غير الاخير لم يلتفت اذا انصرف عنه وان لم ينتقل
من مكانه لقول ابي جعفر ع في صحيح زرارة اذا شك وكانت به بلة وهو في صلوته مسح عليه وان كان استيقن ورجع
فاعاد عليهما اي بعض ذراعه او بعض جسده ما لم يصب بلة فان دخله الشك وقد دخل في الصلوة فليمض ولا شيء

عليه فتامل في دلالته وان كان في الاخير وكان الغسل مرتبا لم يعتبد الموالاة فيه اتى به وان انتقل عن حاله للاصل من غير معارض كذا قال في كشف اللثام وفي التذكرة لو شك في شيء من اعضاء الغسل يعيد عليه وعلى مابعده ان كان في المكان او بعد الانتقال بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانصراف عن فعل صحيح وانما يتجه هنا لو اكمل الافعال للبطلان مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل انتهى ثم قال فيها ايضا في المرتمس ومن عادته التوالي اشكال من الالتفات الى العادة وعدمه انتهى فقد استشكل فيها في المرتمس والمعتاد كما استشكل هنا وهذا مما يؤيد ان اشكاله هنا انما هو فيهما فقط لا في الوضوء كما صرح به في الايضاح وظاهر جامع المقاصد وعن بعض فوائد الشهيد ان الاشكال في المعتاد خاصة وعن بعض فوائده ايضا ان هذا الاشكال لا يتوجه الا اذا ان حصل ظن الايقاع بنى عليه والا فلا فرق بينه وبين غيره ورده في جامع المقاصد بان العادة تثمر الظن الا ان العمل بمطلق الظن ليس بمطرد بل المعتبر ما اقامه الشارع مقام العلم وفي حاشية الايضاح عن ملا ثمرات فيه كما الوضوء والا فكالغسل وقال في جامع المقاصد ان التيمم كالوضوء انتهى ما اوردنا من كلام مفتاح الكرامة وفيه بلاغ قوله ان حكم الوضوء والا فكالغسل وقال في جامع المقاصد من باب القاعدة فهم كون الوضوء من باب القاعدة من جهة ان قوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه لبيان اعطاء الضابطة الكلية ولا يعقل خروج المورد اعني الوضوء عن هذه الكلية وقوله بناء اشارة الى انه لا بد من التزام كون الوضوء على طبق القاعدة لعدم امكان عدم مطابقة الدليل للصدد واخراج المورد عن العام خصوصا عن العام الكذائي حتى مع الالتزام بما اقتضاه الاجماع من حمل غيره الى الوضوء دون الشيء المشكوك فيه اذا كان من اجزاء الوضوء وح فيقع الاشكال في فهم الحديث فلا بد من دفعه قوله لا يقتضي به مع انه خلاف الاجماع قوله مضافا الى انه معارض آه ويرد عليه ايضا ان المعنى المذكور مستلزم لان يكون الشك المتعلق بجزء من اجزاء الصلوة في ادائها مثلا معتبرا ما دام مشتغلا بها غير متجاوز عنها وان تجاوز عن محله ودخل في فعل آخر وهو خلاف الاجماع والاخبار وتخصيص القاعدة مع اباتها عنه مما لا يجوز كما صرح به سابقا فان قلت الرواية واردة فيما اذا كان الشك في جزء من اجزاء عمل والصلوة ليست عملا واحدا بل اعمال قلت ليس في الرواية ذكر العمل بل الشيء ولا يخفى صدقه على الصلوة مع ان انكار كون الصلوة عملا مكابرة مع خفاء الفرق بين الصلوة والوضوء بكون الثاني عملا واحدا دون الاول اذ الامر المتعلق بكل واحد منهما واحد وكذلك مسببهما اذ كما ان خاصية الوضوء واحدة كذلك خاصية الصلوة وهي تبين عدم اندفاع الاشكال بما ذكره من التحقيق بقوله ويمكن ان يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال الى آخر ما افاده قوله وقد عرفت النص في الروايات وهي

من جهة مفهوم رواية اسمعيل بن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض احدهما رواية عبد الرحمن الصحيحة منها اعتبار الهوي للسجود وانه يبني على وقوع الركوع حيث قال ع قد ركع ثم الاخرى لعبد الرحمن الموثقة عدم اعتبار النهوض للقيام وانه يرجع للسجود كما عرفت جميع ذلك هذا مع انك قد عرفت عدم المفهوم لرواية اسمعيل واما رواية زرارة فعدم اعتبار المفهوم فيها اظهر من ان يخفى لان القيد ورد في كلام السائل لا في كلام الامام ع مع تطرقهما في رواية اسمعيل فيهما قوله الحاق المشهور الغسل والتيمم كون المشهور ذلك محل تأمل وكلام قوله ذكر بعض الاساطين هو المحقق كاشف الغطاء قدس سره وقد ذكر في بعض المواضع ما نقله المصنف وذكر ايضا ان الشك في الوضوء يقع على انحاء الاول الشك في اصله وحكمه انه ان شك وقد دخل فيما يتوقف او يترتب عليه فلا اعتبار بالشك بالنسبة الى المدخول فيه وبعد الفراغ منه فيه وجهان اقواهما عدم الالتفات الى الشك فيسوغ الدخول به في غيره كسائر الشروط في ساير العبادات وذكر ايضا تخصيص البناء على حكم الحدث بما اذا لم يدخل في العمل المشروط اتمه او لم يتمه هو الوجه واما بالنسبة الى ما يأتي من الاعمال فوجهان والحكم في غاية الاشكال غير ان القول بالبناء على الصحة فيما سيأتي هو الاقرب الى الصحة فيما هو الاقرب بالاقرب الصحة وبناء الوجهين على فهم المراد من قولهم ع ان الشك بعد الدخول في عمل آخر لا اعتبار به فهل منه البناء على الحصول مطلقا فليسري الى المدخول فيه وغير المدخول فيه او مقيد فيختص بالمدخول فيه وقال العلامة الطباطبائي في منظومته والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه ففيه يجري وفي محكي نهاية الاحكام والدروس والبيان وارشاد الجعفرية والمقاصد العلية ان الشك في النية كالشك في بعض الاعضاء وقربه في محكي الذكرى وقد حكي ان العلامة ادعى الاجماع في المنتهى وغيره ان النية شرط فبملاحظة ذلك يصير القائل بكون الشك في الشرط كالشك في الجزء كثيرا وبالجملة هناك اقوال احدها ما اختاره كاشف الغطاء وثانيها انه ان حصل الشك بعد الفراغ من العمل فلا اعتبار به ولكن حصل الشك بعد الفراغ من العمل فلا اعتبار به وان حصل الشك في اثنائه فيستأنف العمل مع احراز الشرط المشكوك فيه واختاره العلامة قال في المنتهى لو شك في الطهارة فان كان في اثناء الطواف تطهر واستأنف لانه شك في شرط العبادة قبل فراغها فيعيد كالصلوة ولو شك بعد الفراغ لم يستأنف ونسب هذا القول الى المشهور والظاهر ان مذهب المصنف موافق لهذا القول وان ارادوا بعدم الاعتبار بعد الفراغ انه يبني عليه حتى بالنسبة الى شرط آخر يكون مخالفا له وثالثها ما عن المدارك وكشف اللثام من عدم جريان القاعدة في الشك في الشرط اصلا ففي محكي كشف اللثام بعد نقل كلام العلامة في باب الطواف والوجه انه ان

شك في الطهارة بعد تيقن الحدث فهو محدث يبطل طوافه شك قبله او بعده فيه وان شك في نقصه ما بعد يقينهما فهو متطهر يصح طوافه مطلقا وان تيقن الحدث والطهارة وشك في المتاخر ففيه ما مر في كتاب الطهارة و لا يفرق الحال في شيء من الفروض بين الكون في الاثناء وبعده ولغير ذلك من الشك في شيء من الافعال ومثله ما في المدارك على ما حكي ورابعها التفصيل بان الشرط المشكوك فيه ان امكن احرازه وتحصيله حين الشك في اثناء العمل كالستر والاستقبال والنية بالنسبة الى الصلوة لا يلتفت اليه ويبني على وقوعه بالنسبة الى الاجزاء السابقة ويجب احرازه بالنسبة الى اللاحقة ان لم يكن حاصلا حين الشك وان لم يكن احرازه حين الشك في الاثناء كالوضوء فان محل احرازه قبل الدخول في الغاية من الصلوة وغيرها يبني على وقوعه مطلقا حتى بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ايضا فيمضي على ما شك فيه ولا يجب احرازه في الاثناء و اختار هذا القول صاحب الجواهر على ما حكي قلت ويحتمل قويا القول بكفاية الدخول في المشروط في شمول قاعدة التجاوز لان محل الشرط اما قبل الصلوة مثلا او اثناءها او مقارنا للاول جزء منها فيكون الشك فيها بعد الدخول في الصلوة شكا بعد تجاوز المحل ولو قلنا بظهور الاخبار في الشك في الوجود فقط على ما عرفت وسيظهر وقد صرح المصنف فيما سبق بان محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او بالعادة فلا شك ان ما قرره الشارع وجرى عليه العادة تحصيل الوضوء قبل الشروع في الصلوة وكذلك ساير الشرايط فلا ينبغي الريب في شمول القاعدة للشك في الشرط ايضا ومنه يظهر النظر فيما ذكره المصنف من عدم كفاية الدخول في المشروط ولا فرق فيما ذكرنا بين الوضوء وغيره من الاستقبال والستر والساتر وغيرها الا في مثل الترتيب والموالاة ويظهر النظر ايضا فيما ذكره كاشف الغطاء من كفاية الكون على هيئة الداخل والكفاية بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه اصلا ويمكن المناقشة فيما ذكره المصنف في الكتاب من جهة اخرى وهي ان التفصيل بين الوضوء في الاثناء و بينه بعد الفراغ لا يتم في مثل الطواف حيث يمكن استدراكه بينها خصوصا بعد تجاوز الاربع وقد ذكروا فيه ان الحدث عمدا غير مبطل فكيف بالشك فلو قلنا بالتفصيل المذكور في الصلوة من جهة صحيحة علي بن جعفر مع بنائه على امر غير مسلم وهو الشك الساري لظهورها في الاستصحاب على ما سيظهر لا دليل عليه في مثل الطواف ثم ان ما حملنا لعله يكون مطابقا لما ذكره العلامة الطباطبائي وما ذكره من ان الشك في النية حكمه حكم الشك في الاعضاء فانه يقتضي انه لو شك فيها وقد دخل في التكبير بني على وقوعها وان الشك في نية الوضوء معتبر الى حين الفراغ منه كالشك في اجزائه فان حكموا في ساير الشروط كالوضوء وغيره بعدم الاعتبار بها مع الدخول في جزء من اجزاء الصلوة يكون قولهم موافقا لما ذكرنا فتامل في ذلك والله العالم قوله بل محله باق فان الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى المشروط